الجمهوريّة الجزائريّة الدّيمقراطيّة الشّعبيّة
وزارة التّعليم العاليّ و البحث العلميّ
جامعة أحمد دراية- أدرار

كليّة: الآداب واللّغات. قسم: اللّغة والأدب العربي.

جدل الاغتراب وخطاب التّصوّف شعر أبو مدين التّلمسانيّ نموذجاً

مذكّرة تخرّج مقدّمة لنيل شهادة الماستر في اللّغة والأدب العربيّ.

تخصّص:أدب جزائريّ.

إعداد الطّالبتين:
- الزّهراء حقّاوي.
- حليمة نقيلو.

إشراف الأستاذ:
- مدني رابحي.

لجنة المناقشة

أ. حورية بكوش	رئيسا	جامعة ادرار
أ. مدني رابحي	مقررا ومشرفا	جامعة ادرار
أ. بريك ضاوية	مناقشا	جامعة ادرار

السّنة الجامعيّة:1442/1441هـ - 2021/2020م

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
République algérienne populaire et démocratique
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
Ministère de l'enseignement supérieur et de la recherche scientifique

UNIVERSITE AHMED DRAYA - ADRAR
BIBLIOTHÈQUE CENTRALE
Service de recherche bibliographique
N°.....B.C/S.R.B//U.A/2021

جامعة احمد دراية - ادرار
المكتبـــة المركـــزية
مصلحة البحث الببليوغرافي
الرقم.....م.م/م.ب.ب /ج.أ/2021

شهادة الترخيص بالإيداع

انا الأستاذ(ة): مدني رابحي

المشرف مذكرة الماستر.

الموسومة بـــ : جدل الاغتراب وخطاب التصوف شعر أبي مدين التلمساني نموذجاً

من إنجاز الطالب(ة): حقاوي الزهراء

Service de recherche bibliographique
مصلحة البحث الببليوغرافي

و الطالب(ة): لقيلو حليمة

كلية : الآداب واللغات

القسم : اللغة والأدب العربي

التخصص: أدب جزائري

تاريخ تقييم / مناقشة: 09/08/07 جوان 2021

أشهد ان الطلبة قد قاموا بالتعديلات والتصحيحات المطلوبة من طرف لجنة التقييم / المناقشة، وان المطابقة بين النسخة الورقية والإلكترونية استوفت جميع شروطها.
وبإمكانهم إيداع النسخ الورقية (02) والاليكترونية (PDF).

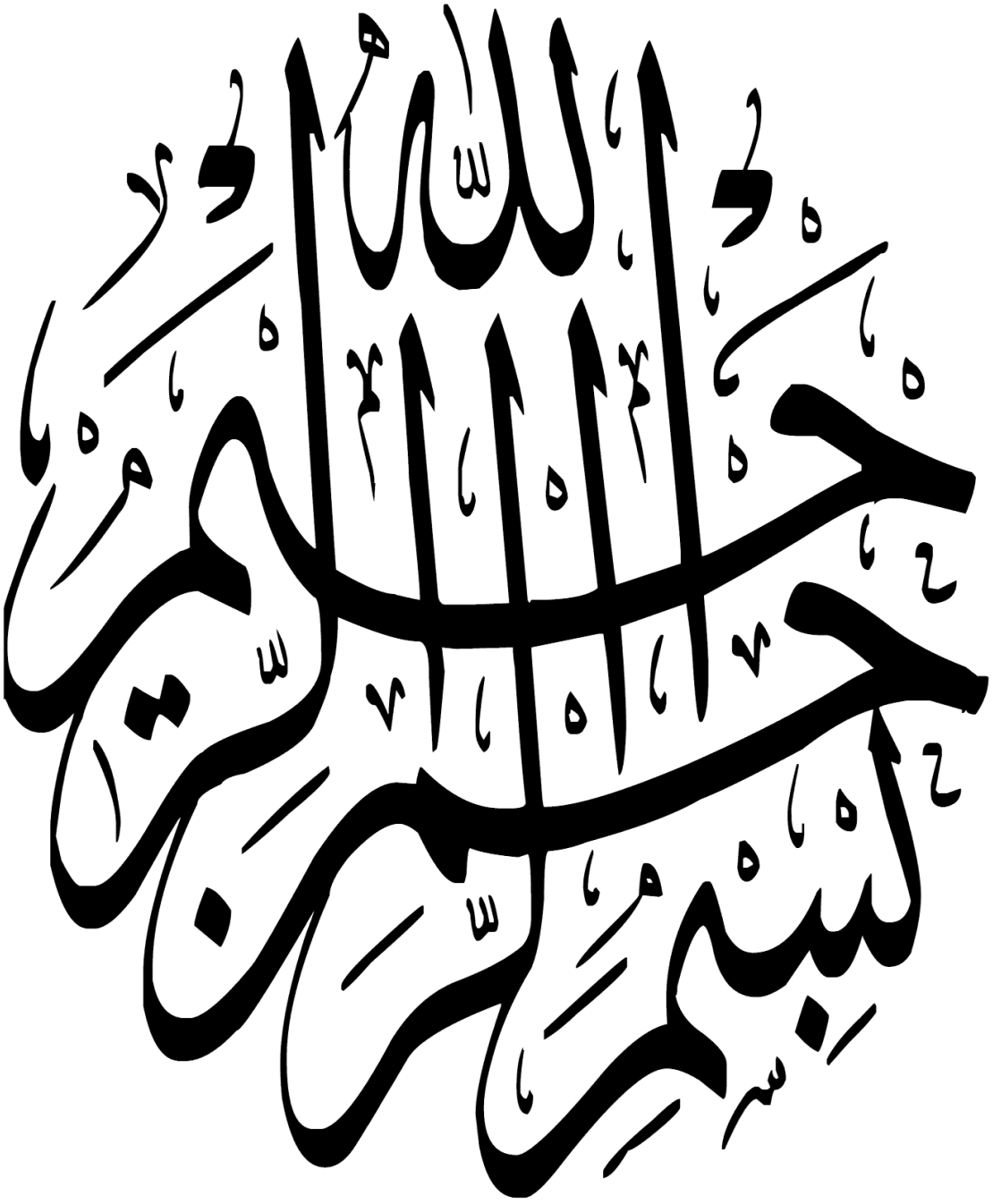
- امضاء المشرف:

ادرار في: 11/07/06

مساعد رئيس القسم:

رئيس قسم اللغة والأدب العربي
د. كايلي عبد الحق
مكلف بتسيير شؤون قسم اللغة والأدب العربي

ملاحظة :لاتقبل أي شهادة بدون التوقيع والمصادقة.


بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ۝ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾

ربنا آتنا في الدّنيّا حسنة و في الآخرة حسنة وقنا عذاب النّار وصلّى الله على نبيِّنا محمد وعلى آله وأصحابه الأخيار وسلم تسليماً كثيراً.

اللّهم إنّنا نسألك خير المسألة وخير الدّعاء وخير النّجاح وخير العلم وخير الثّواب وخير الممات وثبّتنا وثقّل موازينن ا وحقّق إيماننا وارفع درجاتنا وتقبّل صلاتنا واغفر خطيئاتنا ونسألك العلا من الجنّة.

-آمين-

إهداء

اهدي ثمرة جهدي :

إلى من أنجبتني ... إلى من علمتني ... و كانت قدوتي ... إلى أمي الغالية .

إلى الذي رحل بعيدا عني ... إلى الذي تركني أواصل دربي دونه ... إلى والدي رحمه الله .

إلى سندي و رفيق دربي ... زوجي الحبيب ... إلى قرتي عيني ولديا أحمد عبد الله و محمود ريان .

إلى حبيباتي و من عاشروني طيلة حياتي ، و من أوصيهن بالجد و المثابرة ...أخواتي .... مريم ، و جمعة ، ووردة ، و آمال .

إلى معلمي....و أساتذتي ،...و كل من كانت له يد العون في نجاحي سواء من قريب أو بعيد .

الزهراء

إهداء

إلى صاحبي الفضل علي أمي وأبي رحمه الله

إلى سندي في مشواري الدراسي زوجي الكريم

إلى قرة عيني ابني العزيز

إلى إخوتي وأخواتي

إلى أساتذتي الأجلاء عرفاناً وتقديراً

إلى كل هؤلاء أهدي هذا العمل المتواضع

حليمـــة

شكر وعرفان

الحمد لله في الأوّل والآخر على ما أنعم به ومَنَّ علينا بإتمام مسار إنجاز هذا البحث و تيسيرهلمختلف العقبات حمداً يليقُ بجلال وجهه وعظيم سلطانه، واعترافاً لأهل الفضل بفضلهم، وانطلاقاً من قوله تعالى:﴿وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ ﴾ النمل(40). ومن الهديِّ النّبويِّ في شكر النَّاس: [من لا يشكر النّاس لا يشكر الله] .

فإنّنا نتوجه بالشّكر الجزّيل والامتنان العظيم لفضيلة الأستاذ "مداني رابحي " الذي تفضّل بقبول الإشراف على هذا البحث، وأعاننا بتوجيهاته وإرشاداتهالصّائبة، ولم يبخل علينا بأيَّة ملاحظة تصبّ في هذا السّبيل، فجزاه الله عناخير الجزاء.

كما نتقدم بشكرنا إلى كلّ من أعانا على إتمام هذا العمل من أساتذة وزملاء وأصدقاء وإلى كلّ من وسعته ذاكرة ولم تسعه مذكرة.ونتمنى من الله أن يجزيّهم و يتولّى مكافأتهم على كلّ ما قدّموا لنا من عون.

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على سيد الخلق أجمعين النبي الأمي المبعوث للناس أجمعين وبعد:

الشّعر الصّوفيّ يُكَمِّن في خفاياه عالما فريدًا من الأحاسيس والرّقي،فهو صفة للصَّوفيَّة الذين اِستطاعوا من خلاله أن يعبِّروا عمَّا يختلج أنفسهم من حبّ للمولى عزَّوجلَّ،فأطربتنا قرائحهم أشعارًا عذبةً تحمل في طياتهاخالص الشُّعور والتَّجربة الصَّادقة تجاه الذات الإلهيّة ،وهذا ما أكسبها ميزةً منفردةً عن بقية الأشعار الأدبيّة بإختلافأنواعهاوأغراضها .

التَّصوف علمٌ مؤرَّخٌ ومؤصَّلٌ عند علماء العرب والمسلمينمن أمثال* القشيري* و*الكلاباذي* وغيرهم،وهو ظاهرة تعكس أعمق وجهات النَّظر اِتجاه الوجود الدنيويّ فإنَّها تمثّل أيضًا أعلى مراتب التّقوى الدّينيّة النّابعة أو الصّادرة من شجايا الفؤاد الرّابطة بين الإنسان وخالقه .

والغاية من الجدل في التّصوف الوقوف عند الحقائق الخفيّة والتي قد غابت عن البعض في وقت من الأوقات .

أما الشّعور بالغربة في الحياة اليوميَّة يستفيق داخل الإنسان عنصر التّأمل في خلق الله والتَّساؤل عن مكنونات ما حوله في هذه الحياة وسر خالقها في التّنظيم المحكم في تسيير شؤونها في هذا الكون الشّاسع الواسع .

ونظرا لما يحمله الخطاب الصّوفيّ من جدّة في معالجة العديد من الإشكالات والقضايا التي تعجّ بها المجتمعات الإسلاميّةفإنناارأيناأن نحصر هذا البحث في **العلاقة الجدليّة بين الاغتراب والخطاب الصّوفيّ** الذي يعالج السُلوك ، وانطلقنا من دوافع منها: الكشف عن بعض خصوصية هذا النّص الخطابيّوأسرارهالتي تحيط بألفاظه ومفرداته ، ولغته المراوغة ،والرغبة الملحة في الاطلاع على حياة المتصوف وسبر أغواره .

ومن هنا كان الهدف المنشود من هذا العمل المتواضع هو محاولة إبراز العلاقة الجدليّة الصّوفيّة وبصمة الاغتراب في هذا الخطاب الشّعريّوأهميّة دلالة الرّمزيّة في موضوعاته.ووقفنافي ذلك على شعر أحد أقطاب هذا الشِّعر وهو أبو مدين الغوث التلمساني.

أما عن **الدّراسات السّابقة** فوجدنا *شعر أبي مدين الرؤية والتشكيل لمختار حبار ، وهي دراسة لبنية الخطاب الصّوفيّلأبي مدين الغوث والمرتكزة على الأسلوب العميق الدّقيق الموحي بمصطلحاته الصّوفيّة المفعمة بروح العشق الإلهي ومجموعة من المذكرات باختلاف مستوياتها تدرس الموضوع متفردا؛ أي كل عنصر لوحده الخطاب الرّوحي في الأدب الصّوفيّ: نواصر سعيد،جماليّة الرّمز الصّوفيّ في ديوان أبي مدين الغوث: حمزة حمادة،الاغتراب في الشّعر الصّوفيّ الجزائريّ:سنوساوي عمارية .....وغيرهم . فكانت إضافتنا المتواضعة في محاولة لجمع بين جدل الاغتراب وخطاب التّصوف.

وطرحنا إشكالية مفادها :ما المقصود بالجدل وماهي حدوده؟ ماالمقصود بالاغتراب وماهي أنواعه؟ كيفية أستثمار الإغتراب والجدل في التّجربة الصّوفيّة؟ وللإجابة عن هذه الأسئلة وغيرها اِتبعنا **خطّة** تكونت من مدخل:تطرقنا فيه إلى التّعريفبهذه المصطلحات المدروسة في الموضوع؛ التّصوف،الإغتراب،الجدل ،الخطاب.

وفصلين تطرقنا في أوّلهما إلى :الجدل، الإغتراب، الخطاب، التصوف: وقدمنا فيه مفهوم الجدل لغة واَصطلاحا،الجدل عند الفلاسفة ،مفهوم الإغتراب لغة واصطلاحا، أنواع الاغتراب ومفهومها في الشّعر العربيّ وذلك في مبحث أوّل .الخطاب والتّصوف ؛الخطاب ومستوياته وآليات تحليله، التّصوف لغة واَصطلاحا ،نشأته ومقاماته،في مبحث ثاني.

أما الفصل الثّاني :فجعلناه تطبيقًا للبحث في حياة أبي مدين التلمساني ودراسة في موضوعاته الشّعريّة:وقفنا فيه على التّعريف بالشّاعر أبي مدين الغوث،تلاميذه وشيوخه،دلالات الرّمز في موضوعاته الخطابيّة الصّوفيّة؛المرأة،الخمرة،الطّلل والرّحلة.وذيلنا البحث بخاتمة كانت عبارة عن نتائج مستخلصين فيها جل ما جاء بحثنا هذا .

وقد ساعدنا في ذلك اِتباعنا **للمنهج الوصفيّ و التّاريخيّ** لرصد واَستجماع المفاهيم المختلفة لأهل الصّوفيّة، أمّا **المنهج التّحليليّ** فكان حاضرًا أثناء تناولنا لقصائد التي عكست حجم التّجربة الصّوفيّة و مدى وصول الجدلوالغربة في هذا الشّعر المدروس وذلك بالخوض في دائرة البحث في شعر أبي مدين للوقوف عند أهم مواقف الإغتراب والجدل والتّصوّف ومحاولة الرّبط بينهما.

كما لا يخلو أيّ بحث من **الصّعوبات** فقد واجهتنا بعضها في بداية البحث تجلّت في صعوبة فهم المصطلحات الصّوفيّة و كذلك قلّة المراجع في هذا المجال ولكن عزيمتنا وتشجيعات أستاذنا حالت دون

ذلك،وبدّدت صعابنا وأصبحت متعة جميلة خُضناها في غمار الشّعر الصّوفيّ وسرنا قدر المستطاع في الموضوع رغم ضيق الوقت وشساعة الموضوع.

ونوصي أنفسنا والباحث في هذا المجال أن يتشبع بالفكر الصّوفيّ الصّحيح وقوة الإيمان بالله ليتمتع ويصل إلى ما لم نصل إليه نحن في بحثنا الفتي.

وفي الأخير نشكر **أستاذنا المشرف:الأستاذ مدني رابحي** ، على مساعدته وتعاونه معنا وصبره على توضيح وشرح ماصعب عنا دون ضجر أو كلل أو ملل.

مـدخــل:

عرف العالم الإسلاميّ في القرن الثّاني الهجريّ حركة واعية وفكريّة ونمط سلوكيّ ذو لمسة روحيّة لم يعهدها المسلمين من عهد رسول اللهصلى الله عليه وسلم وأصحابه رضوان الله عليهم . واَعتمد ذلك على الفهم الجيّد والجديد للدّين ،وبناء ذلك على العلاقة الوطيدة بين الإنسان وخالقه أي بين الخالق والمخلوق.

وتعتبر الفتوحات الإسلاميّة المتفرّعة والمعارك الضّارية بين المسلمين والمرتدّين ،وتعاقب الدّويلات في ذلك بداية من الدّولة الرّستميّة بالجزائر والدّولة الحماديّة ،ودولة بني زيري ثم دولة المرابطين.

وبم إنّ الشّعر الصّوفيّ ركيزة أساسيّة يقوم عليها المتصوّفة حيث مكّنهم من البوح والتّعبير عمّا تأجّج في صدورهم من فيض المحبة الإلهيّة ،فجادت قرائحهم بِشِعْرٍ عذبٍ سلسٍ يحمل في خام مشاعرهم وتجاربهم وأصدق عواطفهم تجاه الذّات الإلهيّة.

ومن هنا نرى إنَّ الشّعر الصّوفيّ تجربة أدبيّة فنيّة إنسانيّة محضة تتميز عن غيرها بما تحمله من سمات فنيّة ومن معاني السّمو بالرّوح فوق كل ماهو دنيويّ ،إلاَّ أنَّ هذا النّوع من الشّعر الصّوفيّ لم يجد القدر الكافي من الدّراسة اللاّزمة بالرغم من أن تراثنا حافل ومن أهمّ هؤلاء المتصوّفة اِبن حيان ، الحلاج ،الغزالي ، أبو مدين الغوث.

وهكذا وقفنا عند موضوعًايبحث في قضيّة الجدل والتّصوّف والأغراب في شعر أبيمدين التلمساني ومن

خلالبحثنا عرفنا أن التّصوّف من خلال الاِنتقادات والاِختلافات الموجودة في حقيقة تعريفه فالقشيري: يرى بأن كلمة (التصوف)لا يوجد لها قياس ولا اَشتقاق في اللّغة العربيّة لذلك يرجح بأنها لقب وليست اِسم. 1

ويذهب فريق آخر إلى أنّ الصّوفيّة نسبة ،إلى أهل الصّفة ،وهم فريق من الفقراء المهاجرين والأنصار اِمتلأت قلوبهم بهدي الله.2

وغيرهم يقول إن الكلمة مأخوذة من الصّفاء أي صفاء القلوب3.

1* أبو القاسم،الرسالة القشرية في علم التصوف ،عبد الحليم محمود ،دار الكتاب العربي بيروت ط ص126

2* عبد المنعم خفاجي،الأدب في التراث الصوفي ،مكتبة غريب ،القاهرة ص26 ص27

3* أبو نعيم الأصفهاني ،حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ،دار الكتاب العربي ،بيروت ط1405،4هـ،ج1،ص23

التّصوّف : mysticism

: Attitude rèligieuse qui affirme la possibilitè dune union avec Dieu.

إذن رغم الإختلاف والغموض الذي يحيط بأصل الكلمة إلاَّ أنَّه بات من الواضح أنَّ إستعمال هذه الكلمة قد أنتشر في أواخر القرن الثّانيّ الهجريّ .

وكما قيل أن التّصوف في ماضيه وحاضره مجالاً للهاربين من صرامة العقل وأنضباطه، وذلك لأنَّ العقل ينتهي دائما إلى أجوبة إستدلاليّة.

الجدل:فقد خلق الله الإنسان مفكرًا يتطلع دائما إلى قوة الإقناع التي توصل إلى غاية عن طريق الحجَّة والبرهان.ويرجع مفهومه إلى نزعة البيان والإفصاح الموجودة في الإنسان ،فهي أما لإظهار مبدأ أو تصحيحه أو توجيهه، وقد ذكر في القرآن الكريم والسُّنة النَّبويَّة .

كما جاء في قوله صلى الله عليه وسلم "والقرآن حجَّة لك أو عليك" 1، وقوله أيضا " تحاجت الجنّة والنّار" 2 وقوله تعالى:﴿ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ ڱ ں﴾ سورة آل عمران الآية: 20.

Dialectique ; polèmique:Manifestation une attitude critique ou aggressive. :الجدل

أما الإغتراب ؛ فهو تجربة ضاربة بجذورها في أعماق النّفس البشريّة، ومنذ أن خلقها الله من عهد قابيل وهابيل وصراعهما المنتهي بالنّدم والحيرة وعذاب الضّمير ،يعيش الإنسان إغتراب والذي لا يخلو منه مجتمع من المجتمعات ومن هنا يصب تحديد مفهوم الإغتراب رغم أنَّ شمول المعاجم العربيّة على أنَّه هو الـــبعد عن الشّيء ،وفي معجم العين لخليل بن أحمد الفراهيدي :الغربة ؛ الإغتراب في الوطن ،وغرب فلان عنا يغرب غرباً أي تنحَّ أو إغترب ،تنحته ،والغربة النوى والبعد"3

الإغتراب contraintes exterieurs. Aliènation: Asservissement ou dèpouilement dùn individusuite à des

1* أخرجه البخاري في صحيحة كتاب التفسير سورة ق (4،1846)،رقم 4569

2* أخرجه مسلم في صحيحة كتاب الطهارة باب فضل الوضوء (1،203)،رقم 01

3* الخليل ابن احمد الفراهيدي ،كتاب العين،المجلد الثالث ص-ف تحقيق عبد الحميد هنداوي ،منشورات محمد علي بيصون،دار الكتب العلمية بيروت لبنان ،ط1سنة2003،ص217.

أما الخطاب فهو عمليّة تواصليّة وآليّة ينتجها المتكلم ،تحتاج إلى مستمعاً يعتمدها في تحليليه وفق آليات معينة للكشف عن ما يمكن ورده.

Le discours est un processus de communication et un mécanisme produit par l'orateur qui doit être entendu et un message échangé entre eux.

وتحدثنا في موضوعنا عن العلامة المتصوّف أبو مدين الغوث التلمسانيّ(650هـ_495 هـ) ولادته ونشأته وهو إنسان متصوّف من الدّرجة الأولى منذ صباه شعر بالغربة في عائلته ومعاملتهم له ،حيث راؤه غريب في تصرفاته وكذا كلامه غير مفهوم لهم ، ومع شيوخه أيضا حيث اَستغرق وقتًا حتى فهم ما كبت في فحواه ونحواه ، وعاش جدلاً في بحثه عن العلم في شتى الظّروف والصّعوبات دون ملل أو كلل ،وكذا الصراع الذي كان بينه وبين إخوته ونظرتهم الفاشل له وتحدياته كل ذلك من أجل الوصول إلى هدف هو نجح في إقناعهم وجدَّ واَجتهد ولبس خرقة التّصوف من أستاذه الجيلاني عبد القادر .

فهو شخص قد سعى في تطوير وتنوير عقول البشر التّائهين وأطفئ ظمأ العطشى بنور الحقيقة الدّينيّة .

ومن خلال أشعاره سنحاول أن نتبيّن مواطن الإغتراب في بعض الأشعار منها وكذا المصطلحات الصّوفيّة وأماكن الجدل وفي الأخير نستخلص العلاقة المتلازمة في شعر أبي مدين الغوث .

الفصل الأول

الجدل ، الاغتراب ، الخطاب ، التصوف

- **المبحث الأول** : الجدل والإغتراب
- **المبحث الثاني** : الخطاب والتصوف

تعريف الجدل:

1*لغة:

جاء في كتاب مقاييس اللغة "لابن فارس" «جَدَلَ الجيم والدّال واللام أصل واحد وهو من باب استحكام الشّيء في استرسال يكون فيه، وامتداد الخصومة ومراجعة الكلام»[1]. وقد وردت مادة (جدل) في لسان العرب تعني الغلبة والظّهور على الخصم، «يقال: جدلت الرجل فجادلته جدلا، أي غلبته في الجدل»[2].

وقد جاء في مختار القاموس: «لفظ جدل، جادل، مجادلة، أي خاصمه خصما شديدا، والجدل هو دفع المرء خصمه عن فساد قوله بحجة أو بشبهة، والمجادلة مصدر جادل، ويعرفه العلماء بالمناظرة، والمحاورة، والمناقشة، والمقابلة لا لإظهار الصّواب بل لإلزام الخصم »[3]. و«المجادلة أو الجدل: هو المفاوضة على سبيل المنازعة والمقابلة وأصله من جَدَلْتَ الحبل أي اَحكمت فتله، وجدلت البناء أي اَحكمته، وقيل الأصل في الجدال الصّراع» [4]. و«كما وردت لفظة "جدل" تعني الإحكام والإتقان، يقال: جَادَلْت الحبل أجدله جدلاً، إذا شددت فتله وفتلته محكماً، ومنه قيل لزمام النّاقة: الجديل».ومنه قول امرؤ القيس:

وكشْحٍ لَطِيفٍ كالجديل مُخَصَّراً وساقٍ كأنبوب السَّقِيّ المُذلَّلِ [5]

من خلال هذه التّعاريف نجد أنّها كلها مجتمعة على معنى واحد، وهو الغلبة، والشّدة، والظّهور على الخصوم، والإحكام، والإتقان في اختيار الأدّلة وحسن انتقائها واستخدامها من أجل مباهتة الخصم ، إذاً الجدل لغة هو صراع وخصام يؤوّل في النّهاية إلى انتصار طرف على طرف آخر.

2* الجدل في الاصطلاح:

لقد تناول الباحثون تعريف الجدل من زوايا مختلفة، منهم من تناوله من حيث التّعريف، ومنهم من عرَّفه من حيث الطّبيعة، ومنهم من أورده من حيث زاوية الهدف او الغاية وما تصبوإليه، ومن هؤلاء من تناوله كعلم له آدابه وضوابطه ومزاياه. وأغلبهم عرَّفوا الجدل بالرّبط بين طبيعة الجدل والغاية منه.

-من حيث التّعريف: «هو في الأصل فنّ الحوار والمناقشة» [1] و«درّة كلاميّة وبراعة حجاجيّة» [2] و «طريقة في المناقشة والاستدلال»[3].

---

[1]* أحمد ابن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط2، د ت، ص433.

[2]* أبي الفضل محمد بن مكرم بن علي ابن منظور الأنصاري، لسان العرب، مادة جدل، دار صادر، بيروت، مجلد11، ط3، ص 103.

[3]* الزاوي الطاهر أحمد، مختار القاموس، دار الكتب العربية، القاهرة، ط1، ص275.

[4]* راغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مطبعة مصطفى البابي، القاهرة، ط2، ص89.

[5]*ديوان امرؤ القيس، امرؤ القيس بن حجر بن الحارث الكندي، من بني آكل المرار، اعتنى به عبد الرحمان المصطاوي، دار المعرفة، بيروت مجلد1، ط2، 2004/1425، ص44.

-من حيث الطّبيعة: عرَّفه "الجرجاني" بقوله: «هو دفع المرء خصمه عن إفساد قوله بحجّة أو بشبهة، أو يقصد به تصحيح كلامه، وهو الخصومة في الحقيقة» [4]. وهو أيضا «المشادَّة الكلاميَّة» [5].وقال صاحب المصباح-بعد أن عرفه-: «ثم استعمل على لسان حملة الشّرع وفي مقابلة الأدلّة لظهور أرجحها» [6].

-من حيث الغاية: في تعريف آخر للجرجاني: «عبارة عن مراء يتعلّق بإظهار المذاهب وتقريرها » [7]. والجدل يكون الفرض من إلزام الخصم والتّغلب عليه في مقام الاستدلال » [8]. وقد عرفه الأمين الشنقيطي – حكاية عن المجادلة-: «وهي في اصطلاحهم –أي المناطقة –المنازعة لا لإظهار الحق؛بل لإلزام الخصم» [9].

-أما الذين درسوا الجدل كعلم له آداب وضوابط -كابن خلدون في المقدّمة - فيرى أنّ "الجدل" «هو معرفة آداب المناظرة الـتي تجري بين أهل المذاهب الفقهيّة وغيرهم؛ فإنّه لما كان باب المناظرة في الرّد والقبول متّسعاً ، كلّ واحد من المتناظرين في الاستدلال والجواب يرسل عنانه في الاحتجاج، ومنه ما يكون خطأ؛ فاحتاج الأئمة إلى أن يضعوا آدابا وأحكاما يقف المتناظران عند حدودها في الرّدّ والقبول وكيف يكون حال المستدلّ والمجيب، وحيث يسوغ له أن يكون مستدلّا وكيف يكون مخصوما منقطعا، ومحل اعتراضه أو معارضته، وأين يجب عليه السكوت ولخصمه الكلام والاستدلال »[10]، وعرفه أيضاً ب «أنّه معرفة بالقواعد من الحدود والآداب في الاستدلال التي يتوصّل بها إلى حفظ رأيّ أو هدمه، كان ذلك الرّأيّ من الفقه أو غيره» [11].

---

[1]* جميل صليبيا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، دار الكتاب اللبناني،بيروت، ج1،د ط، د ت، ص 391.

[2]* محمد التومي، الجدل في القرآن الكريم فعاليته في بناء العقلية الإسلامية، شركة الشهاب، الجزائر د ط، د ت، ص14.

[3]*لسان العرب، مرجع سابق، مجلد11، ص103.

[4]* الجرجاني، التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1988/1408، ص232.

[5]*المرجع السابق،ص08.

[6]*ينظر: المصباح المنير في غريب شرح الكبير للرافعي، أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، دار المكتبة العلمية، د ت، ص93.

[7]*التعريفات، ص75.

[8]* محمد أبو زهرة، تاريخ الجدل، دار الفكر العربي، د ت، ص05.

[9]*ينظر: آداب البحث والمناظرة، محمد الأمين الشنقيطي، دار ابن تيمية للطباعة والنشر، القاهرة، مجلد2، ص 75.

[10]* عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق درويش الجويدي، شركة أبناء شريف الأنصاري للطباعة والنشر والتوزيع، المكتبة المصرية للطباعة والنشر، صيدا، بيروت، ط2، 1996/1416، ص428.

[11]*المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وفي مجمل القول نجد أن الجدل هو نوع من الحوار والمناقشة يتّصف بالصّراع والخصام والنّزاع الكلاميّ، يجب أن يبنى على الدّليل والبرهان وفقا لقوله تعالى: ﴿ﯿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ﴾سورة القصص، الآية 50.

الجدل عند الفلاسفة:

جاء في موسوعة لا لاند تعريف الجدل كما يلي: «فنّ المحاورة والمساجلة. ومن ثمّ، أولاً: فنّ التّحاور بمقابسات بأسئلة وأجوبة، ثانيّا: فنّ تقسيم الأشياء إلى أنواع وأصناف... للتّمكّن من فحصها ومناقشتها...»[1].

وردت كلمة جدل في معجم جميل صليبيا كالآتي: في الفرنسيّة: DIALECTIQUE في الإنكليزيّة:DIALECTIC وأصله في اليونانيّة: DIALEKTIK. جدل جدلاً اشتدّت خصومته، وجادله مجادلةً وجدالا ناقشه وخاصمه [2]، وفي القرآن الكريم﴿ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ﴾سورة النحل، الآية: 125.

إن المعنى الأصلي لكلمة جدل (ديالكتيك) والذي ترتبط به كلّ المعاني الأخرى هو فنّ الحوار. ويشهِد لذلك، بالإضافة إلى اشتقاق الكلمة، نصوص أفلاطونيّة صريحة،فقد حدد الجدلي بأنّه الذي يعرف فنّ السّؤال والجواب (القراطيس 390 ج) ولذا بقيّ الجدل وإن اِستعملته اليونان في معانٍ مختلفة متضمّنا دائما لفكرة الحوار[3].

قد نسب: "أرسطو" ابتداع الجدل إلى "زينون"وربّما لم يصنع "زينون" سوى أنه أعطى صورة تقنيّة لهذه الطّريقة التي استعملها من قبله بكيفيّة مضبوطة...وخرج الحوار من ذي صوت واحد وأمكنت المقابلة بين الأفكار...وتحوّل الجدل عند السّفسطائيين إلى جدال يعارضون فيه النّظريات بعضها ببعض بدون حرص على الوصول إلى الحقيقة ويسعون إلى إقحام الخصم بإظهار تناقضاته[4].

يرى أفلاطون أنّ ما يترتّب عن الجدليّة الانتقال من مفاهيم إلى مفاهيم، من قضايا إلى قضايا وصولا إلى الكليّات الأعمّ والمبادئ الأولى التي ترتدي في نظره قيمة وجوديّة ... وفرّق "أرسطو" بين الجدل والتّحليل... فإن الجدل يرمي الى الاستدلالات العقليّة التي تتناول آراء محتملة[5].

---

*[1] أندريه لا لاند، موسوعة لا لاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، تعهّده وأشرف عليه: أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت، باريس، المجلد الأوّل،ط 2، 2001م، ص 273/272.

*[2] جميل صليبيا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربيّة والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، ص391.

*[3] الطاهر وعزيز، المناهج الفلسفية، المركز الثقافي العربي، بيروت، د ط،1990، ص 120.

*[4]المرجع نفسه، ص 121.

*[5]موسوعة لالاند الفلسفية، ص 273.

وقد أورد "لالاند" توضيحا لمعنى الجدل (DIALECTIC)كانت تعني فنّ الحوار أو النّقاش والجدل هو الحوار والمناقشة عند اليونان قديما أمّا في العصر الوسيط وعند الرّواقيين بالذّات وحسب ذات المصدر فإنّها صارت تدل على المنطق الصّوري وتقابل البيان[1].

ويعرف "هيجل" الجدل بأنّه: "التّطوّر المنطقيّ للفكر، أو الحقيقة من خلال الانتقال من الفكرة ونقيضها إلى المركّب من هذه المتقابلات"[2].

أمّا في الفترة الحديثة فإنّ كلمة الجدل تعني لدى الفلاسفة من أمثال "كانط"،فإنّ هذا الأخير يطلق اسم الجدليات، على كلّ الاستدلالات الوهميّة، ويحدّد الجدل عموما بأنّه " منطق المظهر"، فالمظاهر تكون: إمّا منطقيّة...أو تجريبيّة...وإمّا إعلائيّة[3].

بين الجدل والمناظرة والمحاورة:

يعتبر الجدل من طبائع الإنسان التي فُطر بها، وكما أنّ هناك ألفاظ قريبة من هذه اللّفظة وهي "المناظرة" و"المحاورة" وهذا ما دفع بنا إلى إيضاح هذا الغموض:

كما عرفنا سابقاً أنّ الجدل هو الرّد في الخصومة وما يتّصل بذلك، ولكن في إطار التّخاصم في الكلام، أمّا المناظرة فهي «تردّد الكلام بين شخصين، يقصد كلّ واحد منهما تصحيح قوله وإبطال قول صاحبه، مع رغبة كلٍّ منهما في ظهور الحقّ»[4].

إذاً الغرض من الجدل إلزام الخصم والتّغلب عليه في مقام الاستدلال، أمّا الهدف من المناظرة الوصول إلى الصّواب في الموضوع الذي اختلفت فيه وجهات النّظر.

أمّا المحاورة: «هي المراجعة في الكلام والحديث بين طرفين، ومنه التّحاور؛ أي التّجاوب دون أن يكون بينهما ما يدلّ بالضّرورة على الخصومة»[5].

وعليه فإنّ كلّ جدل حوار، وليس كلّ حوار جدل. لكن ربّما يتحوّل الحوار إلى جدل وقد يجتمعان في كونهما كلام بين اِثنين.

تعريف الاغتراب:

1*لغة:

---

[1]*المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[2]* محمد فتحي عبد الله، الجدل بين أرسطو وكانط، المؤسسة الجامعيّة للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1415هـ/ 1995م، ص 11.

[3]*المرجع السابق، ص 273.

[4]* زاهر الألمعي، مناهج الجدل في القرآن، مطابع الفرزدق التجارية، الرياض، د ط، د ت، ص24.

[5]* المرجع نفسه، ص 25.

يعرّفه "ابن منظور" في "لسان العرب" في مادة (غرب)«الغرب:الذّهاب والتّنحي عن النّاس، وقد غرب عنا وقد غرب عنا يغرب غرب وغرب وأغرب وغربه وأغربه أي نّحاه، والغربة والغرب النّزوح عن الوطن والاغتراب، واغتراب الرّجل نكّح في الغرائب وتزوّج في غير أقاربه، وأغرب الرجل جاء بشيء غريب» [1].

أما في معجم العين لخليل بن أحمد الفراهيدي يشرح: «والغربة الاغتراب من الوطن وغرب فلان عنا يغرب غربا أي تنحّى وأغربته وغربته أي نحيته والغربة النّوى والبعد» [2].

وفي "مختار الصّحاح" ل "الرازي" في مادة غرب: «تغرّب واغتراب فهو غريب وغرب بضمتين والجمع الغرباء والغرباء أيضا الأباعد واغتراب فلان إذ تزوّج إلى غير أقاربه ... والتّغريب النّفي عن البلد وأغرب جاء بشيء غريب وأغرب صار غريبا وأسود غريب بوزن قنديل أي شديد السّواد» [3].

2* اصطلاحا:

إذا بحثنا عن الأصل اللّاتيني لكلمة اغتراب فسنجد أن قاموس أكسفورد للّغة الإنجليزيّة « يشرح: adj :Alienableقابل للتّحويل أي يمكن تحويل ملكيّته من شخص إلى آخر .....adj :Alienأجنبيّ، غريب، دخيل» [4]، وتستخدم كلمة الاغتراب في قاموس الإكسفورد اللّغويّ بمعنى حالة من العزلة أو ردّ فعل يشير إلى الانعزال والابتعاد [5].

يذكر "شاخت" أن المعنى اللّغويّ لكلمة اغتراب تاريخيّا له أربع سياقات هي [6]:

السّيّاق القانونيّ : استخدام في القانون الروماني بمعنى النّقل والتّسليم عنصران يؤلّفان ما يمكن تسميّته بالحركة الجدليّة للاغتراب.

السّيّاق النّفسيّ: تشير كلمة اغتراب هنا إلى ما يحدث للفرد من اضطرابات نفسيّة وعقليّة وما يشعر به من غربة وجفاء مع من حوله.

السّيّاق الدّينيّ: وردت كلمة اغتراب في التّرجمات والشّروح اللّاتينيّة فيما يتعلّق بالخطيئة كالانفصال عن الله جلّ جلاله.

---

[1]* ابن منظور، لسان العرب، المجلد الخامس، ص 322.

[2]* الخليل ابن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، مجلد، تحقيق عبد الحميد هنداوي منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط:1 سنة 2003، ص 271.

[3]* محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، دار الإرشاد، حمص سورية، ط:1، سنة 1989، ص351.

[4]* ENGLISH_ ARABIC،ACADEMI DICTIONARY، OXFORD STUDY ، p 37.

[5]* JULLA،SWANNELL OXFORD UNIVERSITY PRESSINC 1933، p30.

[6]* شاخت ريتشارد، الاغتراب، ترجمة كامل يوسف حسين، المؤسسات العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان،1980، ص36.

السّيّاق السّيكولوجيّ: يعني الاغتراب فقدان الوعي والعجز أو فقدان القوى العقليّة أو فقدان الحواس.

الاغتراب في الشّعر العربيّ:

لقد عرف الإنسان العربيّ الغربة المكانيّة حيث عاش حياته متنقّلا من مكان إلى آخر، باحثا عن مواطن الكلأ والماء، فألفت قدماه التّنقل ولكن قلبه بقي معلّقا دائما بأوّل منزل، فوقف على أطلاله وجعلها رمزا لاغترابه النّفسيّ والعاطفيّ، وخلق لخطابه الشّعريّ مشاركا افتراضيّا؛ حتّى يشاركه غربته وليتسنّى له الإفصاح عمّا في نفسه من مشاعر الأسى والحسرة.

فنجد امرؤ القيس يقول مخاطبا قبر أبيه وانكسار خاطره لانعدام المعين:

أجارتنا إنّ الخـــطوب تنوب ... وإني مـقيم ما أقام عـسيب

أجـرتـــنا إنّا غريبان هـــاهنا ... وكل غريب للغريب نـــسيب

فإن تَصِـلينا فالقرابة بـــــيننا ... وإن تَصْرَمِينَا فالقريب غريب

أجرتنا ما فات ليـــس يؤوب ... وما هو آتٍ في الزمان قريب

وليس غريب من تناءت ديارهُ ... ولكن من وراء التراب غريب [1]

كما لم يغب الاغتراب بأنواعه الأخرى عن شعراء العصر الجاهليّ فهاهم شعراء الصّعاليك يبتعدون عن قبائلهم بعد أن استحال عليهم العيش معهم فجعلوا من الصّحراء القاحلة مواطنا لهم ومن الوحوش بديلا عن أهاليهم فها هو الشّنفرى يقول:

أقيموا بني أمّي صُدُورَ مَطِيَّكُم ... فإني إلى أهـلٍ سِوَاكم لأميَلُ [2]

فهو يفضل التّشرد في الصّحراء على البقاء في هامش مجتمع عنصريّ يسوده الظّلم والأنانيّة لا مكانة فيه إلاّ لصاحب مال أو نسب:

وَلي دونَكُم أَهْلُونَ سِيدَ عملَس ... وأرْقَطَ زَهْلُولَ وعرْفَاءَ جَيْـأَلِ [3]

فالشّاعر يقيم علاقات جديدة مع الوحوش المفترسة والزّواحف السّامة التي لا تخضع لقانون الحياة المزيّف ولا تعرف الرّياء ولا التّباهي ولا الكبر.

أمّا في العصر الإسلاميّ فقد ارتبط الشّعور بالاغتراب بالفتوحات الإسلاميّة التي تعدُّ بداية التّغرّب الحقيقيّ، وقد كتب الشّعراء أشعاراً تعبّر عن أحاسيسهم وأشواقهم إلى أهليهم وأوطانهم، وكان هذا الإحساس

---

[1]* امرؤ القيس، ديوان امرؤ القيس، ص49.

[2]* يوسف خليف، الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي، دار غريب للطباعة، القاهرة، د ط، د ت، ص168.

[3]*المرجع نفسه، ص 50.

بالغربة يزداد حين يحسّ الشّاعر بخطر يهدّد حياته، أو خطر الموت. وهذا ما نتبيّنه في شعر "مالك بن الرّيب" حين حضرته الموت وهو مغترب عن بلده:

ألا لَيتَ شَعري هَل أَبـــيتَنَّ لَيلَةً ... بِجَنبِ الغَضَا أُزجي القَلاصَ النَواجِيا
فَيا صاحِبي رَحلي دَنا المَوتُ فَانزِلا ... بِـــرابِيَـــــــةٍ إِنّي مُقيمٌ لَياليا
وَخُطّا بِأَطرافِ الأَسِنَّةِ مَضجَعي ... وَرُدّا على عَـــيـنَيَّ فضلَ ردائِيا
خُذاني فَجُرّاني بِثَوبي إِلَيـــكُما ... فَقَد كُنتُ قَبلَ اليَومِ صَعباً قيادِيا
وَقَد كُنتُ عطّافًا إِذا الخَيلُ أَدبَرَت ... سَريعاً لدى الهَيجا إلى مَن دَعانِيا
غَداةَ غَدٍ يا لَهف نَفسي عَلى غَدٍ ... إِذا أدلجـــوا عَنّي وَأَصبَحتُ ثاوِيا
تَذَكَّرتُ مَن يَبكي عَلَيَّ فَلَم أَجِد ... سِوى السَّيفِ وَالرُمحِ الرُدَينِـيِّ باكِيا [1]

إنّ الجدير بالذّكر القول بإنّ الاغتراب في الفتوحات لم يعكس البعد عن القبيلة والأهل؛ بل عكس البعد عن الجزيرة العربيّة ككلّ، وعن أناسها وطبيعتها ومناخها ونمط العيش فيها.

في حين تعقّدت الأمور في العصر الأمويّ، فقدت ظهرت الدّولة بطابع إسلاميّ وأصبحت الخلافة وراثيّة، إلاّ أنّ الغربة والاغتراب ظلّا شبه ما كانا عليه في العصر الجاهليّ، ومع ازديّاد عوامل الغربة فقد تأثّر الشّعراء بالحضارات المختلفة واندمجوا مع سكان مناطق الفتوحات، بالإضافة إلى ذلك فقد نتج اغترابهم عن عوامل اقتصاديّة واجتماعيّة ... وغيرها، ومن بين هؤلاء الشعراء " الفرزدق" الذي نجده مكتوى من الألم والظّروف الاقتصاديّة التي دعته إلى الرّحيل فها هو يقول:

وساقـــنا من قسا يُزجي ركائبنـــا ... إليك منـــتجع الحاجات والقدر
وجائـــحات ثلاث ما تركن لنـــا ... مالا به بعدهن الـــغيث يُنتظر
ثـنـتان لم تتركا لحما ، وحـــاطمة ... بالعظم حمراء حتى اجتيحت الغُرر
فقلت : كيف بأهلي حين غضّ بهم ... عام له كل مـــال معنق جُزر
عام أتـــى قبله عامـــان ما تركا ... مالا ولا بل عودا فيـــهما مطر
تقول لـــــمّا رأتني، وهي طيبة ... على الفراش وفيها الدل والخفائر
كأنني طالب قـــــوما بجائحـة ... كضربة الفتك لا تبقي ولا تذر
أصدر همومك لا يقـــتلك واردها ... فـــــكل واردة لها صدر
لمّا تفرق هـــــمّي جمعت له ... صريمة لم يكن في عزمها خورُ [2]

[1]* الغربة والحنين في الشعر العربي الحديث، معهد البحوث والدراسات، د ط، د ت، ص13.
[2]* علي فاعور، ديوان الفرزدق، دار الكتب العلمية،بيروت،لبنان، د ط، د ت، ص164/ 165.

وإبّان العصر العباسيّ نلقى وجهاً جديداً من وجوه التّعبير عن الإحساس بالغربة، وهذا ما نجده واضحاً وجليّاً من خلال شعر "المتنبي"، الذي طال حديثه عن الغربة والإحساس بالوحدة، وكان السّبب في ذلك طموحه الشّديد، والتّنقل من مكان إلى آخر هذا ما جعله لا يعرف الأمان، شاكيّاً من الغربة؛ غربة اللّسان، وغربة الوجه:

مَغَـاني الشِّعْـبِ طيباً في المَغَاني بمَـنْزِلَـةِ الرّبيعِ منَ الزّمَنِ
وَلَـكِنّ الفَـتَى العَرَبِيّ فِيهَا غَرِيـبُ الوَجْهِ واليَدِ واللّسَانِ [1]

ويقول أيضا متألّماً من فراق سيف الدّولة الذي كان يهنأ بالعيش إلى قربه:

يا من يعز علينا أن نفارقهم وجداننا كل شيء بعدكم عدم [2]

ومن شعراء العصر الحديث نجد " البارودي" و " شوقي"، فلقد كانت غربة كل منهما ونفيهما، السّبب في تأليفهما الكثير من القصائد، فنجدهما ينشدان قصائد مليئة بالآلام والشوق إلى الوطن، ورثاء من مات من أهلهم وذويهم، فنجد البارودي يقول:

اِختلافُ النَّهارِ واللّيلِ يُنسي اذْكُرا لِي الصَّبا وأيَّامَ أُنسي
وَصِفا لِـي مُلاَوِةٍ من شبابِ صُوِّرَتْ مِنْ تَصَوُّراتٍ وَمَسِّ
عَصَفَتْ كالصِّبَا اللَّعوبِ وَمَرَّتْ سَنَةً حُلْوَةً ولذَّةَ خَلْسِ
وَسَلاَ مِصْرَ: هلْ سَلاَ القَلْبُ عَنْهَا أَوْ أَسَا جُرْحَهُ الزَّمَانُ المؤَسِّي [3]

وإذا نظرنا إلى الشّاعر المعاصر سنجد أنّ انعكاس الاغتراب عليه بات طرديّا مع تعقيد الحياة وتعفّن أوضاع المجتمع، فنجد " السّياب" يقول مجسّدا حبّه لوطنه وقريته وافتراقه عنهما، مبيّنا معاناته الكبيرة:

جلس الغريب، يسرّح البصر المحير في الخليج
ويهدّ أعمدة الضّياء بما يصعد من نشيج
أعلى من العبّاب يهدر رغوه ومن الضّجيج
صوت تفجّر في قرارة نفسي الثّكلى: عراق،
كالمدّ يصعد، كالسّحابة، كالدّموع إلى العيون [4].

أنواع الاغتراب:

نجد أنّ الاغتراب ظاهرة قديمة قدم الإنسان في هذا الوجود، حيث تتنوّع إلى أنواع:

---

[1]* أبو الطيب المتنبي ، الديوان، دار الجبل ،بيروت ، د ط ، ص 541.
[2]* المرجع السابق، ص 333.
[3]* شوقي ضيف، البارودي رائد الشعر الحديث، دار المعارف، مكتبة الدراسات الأدبية ، ط6، ص 84/83.
[4]* بدر شاكر السياب، الديوان، دار العودة، بيروت، المجلد 1، د ط، 1971م، ص418.

1 –الاغترابالنّفسيّ: بحيث يشعر الإنسان بأنّه معزول عن ذاته أو مجتمعه أو عن كليهما. وهو متولّد عن ذلك الصّراع بين الذّات والمجتمع والثّقافة والدّين ... وغيرها. وقد اختلف العلماء والباحثين في إعطاء تعريف الاغتراب النّفسيّ فمنهم من يرى أنّه: «حالة نفسيّة يشعر الإنسان من خلالها بانفصاله عن الآخرين وعدم الانسجام معهم وعدم القدرة على التّكيّف الاجتماعيّ ممّا يضرّه إلى الانعزال» [1]. ويرى "وايت White"«أنّه اغتراب الذّات أيضا حيث يرتبط ارتباطا موجبا بالاغتراب عن المجتمع ومنهم من يذهب إلى أنّ الاغتراب غربة عن الذّات »[2].أمّا "محمد عبد اللّطيف خليفة" فيرى «أنّ الاغتراب النّفسيّ يتضمّن مفهوم الاضطراب النّفسيّ حيث يشير إلى النّموّ المشوّه للشّخصيّة الإنسانيّة أين تفقُد فيه الشّخصية الإحساس بالمتكامل»[3].

2–الاغترابالاجتماعيّ: اهتمّ علماء الاجتماع بدراسة ظاهرة الاغتراب باعتبار الإنسان اجتماعيّ بطبعه يعيش في تلاءم وانسجام مع أفراد مجتمعه لكن وبمجرد أن يحدث شرخ وتتصدّع علاقته بمجتمعه يحدث خلل في شخصيّة الإنسان فيعمل على تجنّب الآخرين ويشعر بعدم الانتماء إليهم. «وكلما كانت العلاقات الاجتماعيّة علاقات قويّة انعكس ذلك على حياة الفرد النّفسيّة ويمكننا هذا من القول إنّ الاتّزان العقليّ والنّجاح في الحياة يتناسب طرديّا مع اتّزان علاقة الفرد بمجتمعه».

إذا الشّعور بعدم التّفاعل بين ذات الفرد وذوات الآخرين وندرة التّعاطف والمشاركة وضعف أواصر المحبة والرّوابط الاجتماعيّة مع الآخرين يولد لدى الإنسان اغترابا اجتماعيّا.

3–الاغترابالسّيّاسيّ:حيث يشعر الإنسان أنّه عاجز عن المشاركة في اتّخاذ القرارات السّيّاسيّة بمعنى أنّ هذا الإنسان يشعر أنّه ليس من صانعيّ القرارات السّيّاسيّة ولا يضعون له أيّ اعتبار في ذلك.

يرى "أحمد فاروق" أنَّ الاغتراب السّيّاسيّ لا يمثّل فقط الاغتراب عن السّلطة السّيّاسيّة؛ بل أنّه يمثّل كلّ الاتّجاهات السّلبيَّة نحو عموم هيئات المجتمع، وهو ما يؤكّده "محمود رجب" حيث يرى أن المجتمع الحديث دعم انفصال الإنسان عن الطّبيعة وعن ذاته من خلال اعتماده الملكيَّة الخاصَّة التي أدَّت إلى عدم المساواة[4].

4–الاغترابالدّينيّ: عرّفه "خليفة" فقال: «الاغتراب بالمعنى الإسلاميّ اغتراب الحياة الاجتماعيّة الزّائفة واغتراب عن النّظام الاجتماعيّ غير العادل»[5].

---

[1]* قيس النوري، الاغتراب اصطلاحا مفهوما وواقعا، مجلة عالم الفكر، المجلد10، العدد الأول، الكويت 1979 ص 33.

[2]* محمد عباس يوسف، الاغتراب والإبداع الفني، د ط، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، مصر،2005، ص 38.

[3]*ينظر: محمد عبد اللطيف خليفة،دراسات في سيكولوجية الاغتراب ،د ط، دار غريب للطباعة والنشر، مصر 2003، ص 81.

[4]* المرجع نفسه، ص 36.

[5]*محمد عبد اللطيف خليفة،دراسات في سيكولوجية الاغتراب ، ص 52.

يمكننا القول إنّ الاغتراب الدّينيّ هو انفصال وابتعاد الإنسان عن الله وعن الطّبيعة وهذا الانفصال يحدث تغييرا شاملا وانتقالا محوريّا من الحبّ إلى الكره ومن الوحدة إلى الثّنائيّة ومن الطّمأنينة إلى الحيرة والقلق ومن اليقين إلى الشّك والمعاناة ومن القرب إلى البعد والانفصال.

وقد أتى الإسلام بثلاث مستويات للاغتراب هي:

المستوى الأوّل: اغتراب المسلم بين النّاس.

المستوى الثّانيّ: اغتراب المؤمن بين المؤمنين.

المستوى الثّالث: اغتراب العالم بين المؤمنين[1].

5-الاغترابالثّقافيّ:«هو تنازل الإنسان عن حقّه الطّبيعيّ في امتلاك ثقافة حرّة متطوّرة إراحة لذاته وإرضاء للمجتمع»[2]. وهو أيضا عدم مواكبة تطوّرات العصر والتّقدّم المعرفيّ والأخذ من الغرب الجانب الماديّ فقط وترك الجانب المعنويّ ممّا يؤدي إلى أن تنحرف ثقافتهم عن منهج الله وينكروا القيّم الرّوحيّة حتى ثقافتهم ثقافة استعماريّة ممّا يجعلها تنخرط في طريق ثقافة الاستعمار وأهدافه وأساليبه في استخدام السّيطرة والظّلم والابتعاد عن منهج الأنبياء[3].

يقول "شاخت" على الرّغم من أنّ قبول أو رفض الثّقافة الجماهيريّة هو وحده موضع الاهتمام وليس القيّم الأساسيّة أو الأعراف السّلوكيّة للمجتمع. فإنّ بعض الكتّاب يتحدثون دوما بحذر عن الاغتراب عن المجتمع في هذه الصدد مثلا لا يعرف أن الشّخص المغترب بأنّه من ثمّ تغريبه عن مجتمعه والثّقافة التي يعيشها ودفعه إلى اتّخاذ موقف غير وديّ منها[4]

الخطاب:

لقد اِهتمّ اللّغويون من أصحاب المعاجم في تحديد معنى كلمة الخطاب ، فجاء مفاهيم تحمل معنى واحد وتصب في قالب واحد ، فجاء في كتاب أساس البلاغة "للزمخشري": «هو مواجهة بالكلام وهو البيّن من الكلام المُلخَّص الذي يُبيّنُه من يخاطب به، والخطاب أيضا هو الكلام المبين الدّال على المقصود بلا التباس »[5].

---

[1]* عبده سعيد محمد أحمد الصنعاني، العلاقة بين الاغتراب النفسي وأساليب المعاملة الوالدية لدى الطلبة في المرحلة الثانوية، جامعة تعز، اليمن 2009 ص37.

[2]* حازم خيري، الاغتراب الثقافي للذات العربية، دار العالم الثالث، 2006، ص 20.

[3]* هيام الملقي، التجارب الروحية بين التأصيل الإسلامي والاغتراب الثقافي، ط1، دار الفكر للنشر والتوزيع،2001 م، ص45.

[4]* شاخت ريتشارد، الاغتراب، ص237.

[5]* الزمخشري، أساس البلاغة، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ط3، 1985م، ج1 ، ص 283.

وجاء في مختار الصّحاح في مادة (خطب): « الخُطب سبب الأمر، تقول: ما خطبك أي ما أمرُك، وتقول هذا الخطب جليل وخطب على يسير وجمعه خطوب، وخاطبه بالكلام مخاطبة وخطابًا وخطب على المنبر خُطبة بضم الخاء »[1].

وذكر "ابن منظور" أنّه مشتق من مادة (خطب)ولها معانٍ عدّة ، فخطب فلان إلى فلان فخطبه أو أخطبه أي أجابه والخطاب والمخاطبة مراجعة الكلام ، وقد خاطبه بالكلام مخاطبة ، وخطابًا وهما يتخاطبان والخطبة مصدر الخطيب وخطب الخاطب على المنبر واختطب يخطُّب خِطابه واسم الكلام الخطبة..»[2].

وقد ذكر القران الكريم لفظ خطاب في موضع كثيرة ومنها ماجاء فعلها، قال الله تعالى : ﴿بح بخ بم بى بي تج تح تخ تم تى تي ثج ثم﴾ سورة هود، الآية: 37. وقال عزّ شأنه:﴿ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ﴾ سورة النبأ، الآية: 37.

إذا الخطاب لغة هو مواجهة الكلام ومراجعته يوجه إلى شخص ما في مناسبة من المناسبات.

الخطاب اصطلاحا:

لقد جعل "دي سوسير" (Ferdinand de Saussure) الخطاب مساوٍ للكلام بقوله:« الخطاب مرادف للكلام »[3].باعتبار الخطاب آلية ينتجها المتكلم .

وعرّفه "هاريس"(HarisZ/): «هو ملفوظ طويل ، او متتالية من الجمل تكون مجموعة من العناصر بواسطة المنجهية التوزيعية، بشكل يجعلنا نظل في مجال لساني محض »[4]. ويضيف أيضًا:«هو وحدة لغوية ينتجها الباث تتجاوز أبعاد الحملة»[5].

ويعرف "ميشال فوكو"(M.FAUCAULT) الخطاب من خلال كتابة حفريات المعرفة بقوله:«هو الميدان العام المجموع المنطوقات (العبارات) Enoncés وأحيانا أخرى مجموعة متميزة من

[1] الرازي، مختار الصحاح ، ج 1، ص 238.
[2] ابن منظور، لسان العرب ، مادة خطب ، ج2، ص 91.
[3] ميشال فوكو، حفريات المعرفة ، ترجمة : سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1987م، ص81.
[4] سعيد يقطين ، تحليل الخطاب الروائي (الزمن ، السرد، التبئير)، المركز الثقافي العربي ، بيروت، ط1، 1989م، ص 17.
[5] المرجع نفسه ص20.

المنطوقات (العبارات) وأحيانا ثالثة ممارسة لها قواعد تدل دلالة وصف على عدد معين من المنطوقات (العبارات) وتشير إليها [1].

وعرّفه "إميل بنفنيست" ( ) E. BENVENISTE:«هو كل تلفظ يفترض متكلمًا ومستمعًا هدف الأوّل التّأثير في الثّاني بطريقة ما »[2] .

آليات تحليل الخطاب:

الخطاب عبارة عن عملية تواصلية تخضع لآليات تشريحيّة لمعانيه ومقاصده وعباراته،ضمن آليات مختلفة بِاختلاف مكنون الخطاب الواحد أو خطابات مختلفة وهذا مايفرضه جنس الخطاب، يقول "مخائيل باختين":«إنَّ دراسة الخطاب في حد ذاته،بدون معرفةنحو أي شيء يتطلع خارجه،هي مثل عبثيَّة دراسة عذاب أخلاقيّ بعيد عن الواقع الذي يوجد مثبتا عليه والذي يحدده ».5من بين الآليات التيتساعد على تحليل أي خطاب كان نجد :

1 . آليات التّحليل الدّلاليّ والسّيميائيّ: sèmiotique

وهويدرس علم الدّلالة والسيمولوجيا والسيمائيات،و كما قال"تدوروف": «يمكن أن نخلص...أنه يوجد قطبان اثنان داخل الوعي الإنساني للكلام :الخطاب الشفاف والخطاب الثخين،وسيكون الخطاب الشفاف هو الذي يترك الدلالة مرئية ولكنه هو ذاته غير محسوس فهو كلام لا يصلح إلا أن يفهم».6

والمقصود بذلك أنَّ الخطاب في الشّفافيّة له معنى واحد منفرد ،وفي الثّخانة فهو دقيق الدّلالة ولذلك وجدت مثل هذه الآليات لتحليله.

2 . آليات التّحليل اللّسانيّ البلاغيّ(البنيويّة): structuralisme

*1 حفريات المعرفة ، ص 76.

*2 المرجع السابق، ص 17.

*5 مخائيل باختين،الخطاب الروائي، ترجمة:محمد برادة، دار الفكر للدراسات والنشر،ط01،القاهرة،1998،ص:63.

*6 عثمان الميلود،شعرية تودورف،عيون المقالات،ط1،الدار البيضاء،1990،ص22

وهي حضور الذّات في تحليل الخطاب وذلك لإبراز العلاقة الموجودة بين العلامة اللّسانيّة ومستعملها وكان ذلك عن طريق ثنائية (الكلام،لسان) التي أشار إليها "جاكبسون" والتي برزت في ماهية الوصل والفصل ،ومصطلح فعل القول "لأوستن" 1955 ونظرية "بنفنيست" للاداء التّعبيريّ.[1]

وهو ماجاءت به اللّسانيات البنيويّة structuralisme لرائدها "سوسير"،وهو ما يؤكد المستوى الإخباريّ والإبداعيّ في الأداء اللّغويّ ويتمثل ذلك في التّكرار ،الوصل ، الفصل ،الإطناب، الالتفاف ،التّأخير والتّقديم .....

3 . آليات التّحليل التّداوليّ: pragmatique

هي دراسة اللّغة أثناء الإستعمال ، والهدف منها الوصول إلى المقاصد (المعاني) تكرر ثنائية (التأثير،التأثر)[2].وسمي منهجها بسلة المهملات لأنّها اَحتضنت ماأهملته المدارس أو الإتجاهات الأخرى.وهي آلية تتضمن البينة اللّغويّة للخطاب وقواعد التّخاطب والبراهين والمستوى الفكريّ للكاتب والعلاقة الموجودة بينه وبين الحقول المختلفة التي ينسب إليها خطابه أي قوة السّياق.

مستويات الخطاب :

جاءت كلمة تحليل في لسان العرب بمعنى تفكيك و حل العقدة و فتحها و تطبيق ذلك على النص يقوم بتفكيكه و تحليله إلى مكوناته الجزئية و التعرف على بنائه اللغوي الداخلي و الخارجي بإتباع بعض مستوياته التي تساعد على فهم معانيه و مفرداته [3]منها :

1- **المستوى النّحويّ التّركيبيّ للخطاب :** و يعنى به دراسة التّركيب داخل الجملة النّحويّة و ذلك بإحتلال الكلمات لمواقع معينة دون الخلل بالسّياق اللّغويّ النّحويّ أي مرتبة ، كموقع الفاعل مكانه و الفعل و ما يجعل الجملة تحتاج إلى تقديم و تأخير إضطراري للـــتّوازن السّياقيّ ؛ أي أنّها تدّل على العلاقة الدّلاليّة التي تربط الكلمات فيما بينها [4].

---

[1]* سعد يقطين، تحليل الخطاب الروائي، (الرمز،السر،التبئير)،المركز الثقافي العربي ،بيروت،الدار البيضاء ط1992،1.

* مسعود صحراوي ،التداولية عند العلماء العرب ،دار الطليعة،ط1،بيروت،2005،ص216

[2]* د.محمد لعمري، البلاغة العربية ، أصولها و امتداداتها . أفريقيا الشرق للنشر ، المغرب ، ط1 ، 1999م ،ص292

[3]* سعيد يقطين، تحليل الخطاب الروائي ، المركز الثقافي العربي للنشر ، بيروت لبنان ، ط2 ، 1997م ، ص 130.

[4]* كمال بشير، دراسات في علم اللغة ، دار غريب للطباعة و النشر و التوزيع القاهرة ، مصر ، ط1 ، 1997 ، ص12

2–المستوى الصّرفيّ للخطاب : و هو مستوى من مستويات التّحليل اللّغويّ يتناول دراسة البنية الواحدة أو الوحدة الصّرفيّة (موفولوجيا) أي أنّه يكشف عن الدّور الوظيفيّ للكلمة داخل الخطاب[1].

3–المستوى الدّلاليّ و البلاغيّ : و هو الـــوقوف على الدّلالات اللّغويّـــة في السّياق الـــمدروس دون الآخر .و قضية الدّلالة من أقدم ما شغلت به الحضارات من قضايا في دراسة الفلاسفة و اللّغويين والبلاغيين و علم الأصول من العرب و غيرهم ، فقد بحثت الدّلالة قضاياها ، و عـــدّ البحث الدّلاليّ محور من محور اللّغة .[2]

4–المستوى الصّرفيّ : هو مستوى يعتني بمخارج الحروف و نطقها نطقًا صحيحًا من مخارجها و كذلك دراستها من النَّاحيّة الوظيفيّة لكل صوت و يتمركز هذا المستوى على هذين الجانبين (علم الأصوات النّطقيّ و علم الأصوات الوظيفيّ) [3].

مفهوم التّصوف:

لغة:

من الصّعب تحديد الأصل اللّغويّ لكلمة التّصوف، فقد تعدّدت الآراء واَختلفت وجهات نظر الباحثين ومؤرّخيّ التّصوّف، وهذا راجع إلى طبيعة التّجربة الصّوفيّة التي يكتنفها الكثير من الغموض والسّرية.

جاء في لسان العرب "لابن منظور" في مادة التّصوف (ص وف):«الصُّوف للضّأن وما أشبه ... والجمع أصوافٌ. وقد يُقال الصَّوف للواحدة على تسميّة الطّائفة بإسم الجميع»[4].

وجاء في الصِّحاح: «الصّوف للشَّاة، و الصَّوفة أخَّص منه. ويقال أخذت بصوف رقبته ...قال ابن عربي أي بجلد رقبته»[5].

وقد نقل "الطوسي أبو نصر السَّراج "في كتابه الذي يعتبر أقدم مرجع صوفيّ عن صوفيّ أنّه قال:«كان في الأصل صفويّ. فاستثقل ذلك، فقيل: صوفيّ، ويمثّل ذلك نقل "أبي الحسن الكناد": هو مأخوذ من الصّفاء»[1].

---

[1]* محاضرات الأستاذ دندوقة ، تحليل الخطاب ، لسان النص و التداولية ، د ، س .

[2]* ينظر دراسات في علم اللغة ، كمال محمد بشير ، ص12.

[3]* المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

[4]* ابن منظور، لسان العرب، مادة صوف.

[5]* إسماعيل بن حماد الجوهري، تاج اللغة وصحاح الصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الـغفور عطار، ج4، دار العلم الملايين بيروت. ط 2 .1979م/1377م.

«وينقل "الكلاباذي أبو بكر محمد الصّوفي" المشهور عن الصوفيّة أقوالاً عديدة في أصل هذه الكلمة واِشتقاقها. فقال:

قالت طائفة: إنّها سميت الصّوفيّة صوفيّة لصفاء أسرارها، ونقاء آثارها.

وقال "بشر بن الحارث": الصّوفيّ صفت لله معاملته، فصفت له من الله عزّ وجلّ كرامته.

وقال قوم: إنّما سمّوا صوفيّة لأنّهم في الصّف الأوّل بين يدي الله عزّ وجلّ بِارتفاع هممهم إليه، وإقبالهم عليه ووقوفهم بسائرهم بين يديه.

وقال قوم: إنّما سمّوا صوفيّة للبسهم الصّوف»[2].

ويرى "القشيري" أنّ لفظ الصّوفيّة لم يرد في القرآن الكريم ولا في السّنة ولا في اللّغة العربيّة، ولا يشهد له قياس فيها ولا اِشتقاق، وأنّه عبارة عن لقب وليست اِسم[3].

اصطلاحا:

مثلما لم يتفق على تعريف لغويّ للتّصوف لم يوصل إلى تعريف اِصطلاحي شامل أيضا، فاختلفت التّعاريف بِاختلاف العصور أو نسبة الرّوحانيّة المتواجدة عند كلّ فرد متصوّف وكذا التّجربة الخاصّة بكلّ منهم، وسنحاول عرض بعضها.

عرّفه "ابن سينا":«هو ذلك الإنسان المتصرّف بفكره إلى قدس الجبروت، مستديما لشروق نور الحقّ في سره»[4].

عرّفه "ابن خلدون": بأنّه «العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرفة الدّنيا والزّهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذّة ومال وجاه والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة»[5].

وعرّفه الإمام "أبو حامد الغزالي":«هو طرح النّفس في العبوديّة وتعلّق القلب بالرّبوبيّة، فإنّ تصفيّة القلب عن مرافقة البرّيّة ومفارقة الأخلاق الطّبيعيّة. وإخماد الصّفات البشريّة ومجانيّة الدّواعي النّفائيّة ومنازلة الصّفات الرّوحانيّة والتّعلّق بالعلوم الحقيقيّة، وإتّباع رسول الله صلى الله عليه وسلم في الشّريعة»[1].

---

[1]* إحسان إلهي ظهير، التصوف المنشأ والمصادر، إدارة ترجمان السنة. ط 1، 1986/1406 ص 20.

[2]*المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]* القشيري، الرسالة القشيرية، وضع حواشيه خليل منصور، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان ط1 1998 ص 312.

[4]* ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، د ط1948م، ص45.

[5]* ابن خلدون، المقدمة، دار العلم، ط5، 1419هـ.1984م، ص467.

كما عرّفه "الجرجاني": «هو علم القلوب الذي يبحث في أحوال النّفس الباطنة وسعيّ إلى تصفية القلوب والطّهر والتّجريد، ويؤدّي إلى الاتصال بالعالم العلويّ».

وقال "الجنيد" في تعريفه للتّصوّف: «تصفية القلب عن موافقة البريّة، ومفارقة الأخلاق الطّبيعيّة، وإخماد الصّفات البشريّة، ومجانبة الدّواعي النّفسانيّة، ومنازلة الصّفات الرّوحانيّة، والتّعلّق بالعلوم الحقيقيّة واستعمال ما هو أولى على الأبديّة، والنّصح لجميع الأمّة والوفاء لله على الحقيقة وإتباع الرّسول صلى الله عليه وسلم في الشّريعة»[2].

يتّضح لنا أنّ الباحثين لم يتّفقوا على تعريف جامع مانع لحدّ التّصوف فكلّ تعريف يشير إلى جانب رئيسيّ من التّصوّف، منها ما هو بمعنى الصّفاء، وما هو بمعنى الزّهد، ومنها ما هو بمعنى الارتباط الرّوحيّ بالله ومنها ما هو بمعنى الأخلاق،وهذا راجع إلى اختلاف التّجربة نفسها باعتبارها تجربة شخصيّة ذاتيّة، فكلّ يرى التّصوّف من منطلق رؤيته الخاصة وطبيعة الطّريق الذي سلكه.

نشأة التّصوف:

لقد تنوعت آراء العلماء حول أصل ومنشأ التّصوّف ومنبته، منهم من يرى أنّ التّصوّف إسلاميّ النّشأة، وهناك من رأى أنّه خليط من ديّانات وتعاليم مجوسيّة ويهوديّة وهنديّة.

1*الرّأي الأوّل:

لقد أجمع أصحاب هذا الرأي على أنّ التّصوّف هو امتداد عن ذلك السّلوك والتّعبّد والزّهد في الدّنيا والإقبال على العبادات واجتناب المنهيات ومجاهدة النّفس وكثرة ذكر الله تعالى وذلك ما اتّصف به النبي صلى الله عليه وسلم، وكما أنّ القرآن الكريم والسّنة النّبويّة الشّريفة حثا على الزهد قال الله تعالى ﴿ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ٹ ٹ ٹ ٹ﴾سورة آل عمران، الآية: 14.

فالآية هنا تحذّر المسلمين من متاع الحياة وملذّاتها كالنّساء والأبناء والذّهب والفضّة، لأنّها تبعد العبد عن إخلاص العبادة لله فما عند الله أبقى والحياة زائفة.

2* الرّأي الثّاني:

---

[1]* الغزالي، روضة الطالبين وعمدة السالكين، دار السعادة، مصر، د ط 1924، ص 143.

[2]* أسعد السحمراني، التصوف المنشؤ ومصطلحاته، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1987/1407م، ص 29.

ويرى بعضهم أنّ أصله الرّهبنة البوذيّة، والكهّانة النّصرانيّة، والشّعوذة الهنديّة، وأصول الديّانة الفارسيّة التي ظهرت بخرسان.

وبعد الفتوحات الإسلاميّة اختلط المسلمون بشعوب وحضارات وثقافات مختلفة، ممّا أدّى إلى تأثّر المسلمين بتلك الحضارات، وهذا ما يؤكّده إحسان إلهي ظهير:« وقال قوم أنّ التّصوّف لا علاقة له بالإسلام إطلاقا وهو أجنبيّ عنه، فلذلك لا يفتّش عن مصادره ومآخذه في القرآن والسّنة، بل يبحث عنها في الفكر الأجنبيّ، ولا نرى جذورها وبذورها في سيرة سيّد الخلق صلى الله عليه وسلم وأصحابه الكرام البررة، بل بالعكس نراها محذوفة مقتبسة من الرّهبنة المسيحيّة، والبرهمة الهندوسيّة، وتنسك اليهوديّة، وزهد البوذيّة، والفكر الشّعوبيّ المجوسيّ، والغنوصيّة اليونانيّة والأفلاطونيّة الحديثة لدى الذين جاءوا من بعدهم»[1].

قال عمر فروخ: «...ولكن بما أنّ الحركات لا تكون أبدا خالصة من المؤثّرات الأجنبيّة فإنّ التّصوّف الإسلاميّ لم يكن كذلك خالصا من عناصر غريبة عنه، أنّ تلك العناصر لم تكن تدع إليها حاجة العرب إلى ما عند غيرهم، بل اقتضى وجودها في التّصوف الإسلاميّ إنّ كثيرين من المتصوّفة كانوا غير عرب فحملوا معهم إلى الإسلام تخيّلات غريبة ورياضيات شاذة واعتقادات متفرّقة دخل أكثرهم فيما بعد في التّصوف الإسلاميّ»[2].

إذن نستشفّ أنّ هناك من حاول أن يظهر بظهر الاعتدال، فرأى أنّ العامل الأوّل والرّئيسيّ في نشأة التّصوف هو القرآن الكريم وحياة سيّد الخلق صلى الله عليه وسلم، وهناك من قال بأنّ الثّقافات الأجنبيّة هي من أثّرت فيه وجعلته يتطوّر ويزدهر ويصل إلى ما هو عليه.

مصادر التّصوف:

لا شك أنَّ التّصوف في مراحل تطوره المختلفة قد تأثّر بمصادر سواء كانت داخليّة أو خارجيّة ومن بين أهمّ هذه المصادر نجد:

1. القرآن الكريم: يتضمّن القرآن الكريم العديد من الآيات التي تشير إلى الإعراض عن الدّنيا والتّوجّه إلى الآخرة قال تعالى:﴿ڈ ڈ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ﴾سورة الحديد ،الآية: 20 . وقال عزّ وجلّ:﴿ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ ڱ ں ں ڻ ڻ ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے﴾سورة المنافقون، الآية: 09.

[1]* إحسان إلهي ظهير، التصوف المنشأ والمصادر، ص 49. 50.

[2]* أسعد السحمراني، التصوف منشأه ومصطلحاته، ص 45.

إذن القرآن الكريم هو المصدر الأوّل للشّريعة الإسلاميّة دعا إلى الزّهد، ويحذّر من أنّ الحياة لعب ولهو ومتاع الغرور وإنّما فانيّة وزائلة والبقاء للآخرة. والزّهد هو وسيلة ليتمكّن الإنسان من أن يطهّر قلبه عن طريق التّعبّد والتّنسك ويكون هناك اتصال بين الله والعبد، وهذا ما فسح المجال أمام الصّوفيّة.

2 . **السُّنة النبويّة**: لنا في رسول الله أسوة حسنة وقد كان مثالا للزّهد، فقد كان زاهدا في الحياة وزخرفها وذلك حتى قبل نزول الوحي عليه وقبل البعثة هذا ما جعل الصّوفيّة يستمدّون منها مشروعيّة اعتزالهم في زهدهم في الحياة. وقد أوصى صلى الله عليه وسلم بالسّير على نهجه فقال عليه السلام: «فعليكم بسنّتي وسنّة الخلفاء الرّاشدين المهديين عضّوا عليها بالنّواجذ وإيّاكم ومحدثات الأمور فإنّ كلّ بدعة ضلالة» [1].

3 . **الدّيّانة المسيحيّة**: يؤكّد بعض المستشرفين على أثر المسيحيّة في التّصوف الإسلاميّ، من خلال التّواصل بين العرب والنّصارى قبل الإسلام وفي الإسلام، كما يؤكّدون على أنّ هناك تشابها بين الرّهبان المسيحيين في الأقوال واللّباس وبين المتصوّفة في التّعاليم كالخلوة والعزلة وكثرة الذّكر والصّلوات، حيث استمدت أسباب قوتها من الدّيّانة المسيحيّة، فكثير من النّصوص الإنجيليّة وأفعال منسوبة إلى المسيح مقتبسة من أقدم تراجم الصّوفيّة، والرّهبان المسيح كثير ما كانوا يظهرون في مقام المعلم ينصحون ويرشدون ويوجّهون الزّهّاد المسلمين.

لا ننكر أنّ هناك تشابه بين التّصوّف المسيحيّ والتّصوّف الإسلاميّ إلاّ أنّ هناك فرق بينهما واختلاف، خاصة أنّ التّصوف الإسلاميّ لا يتجه إلى تعذيب البدن والانقطاع عن العالم كالمسحيين، بل يكون عبارة عن الصّوم والصّلاة والصّبر والمجاهدة، وقد ذكر القرآن الكريم ذلك وأنّهم سيبدعون في الدّين بعد وفاة المسيح قال تعالى:﴿ ﭽ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﴾سورة الحديد الاية: 27. وقوله جلّ شأنه:﴿ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﴾سورة المائدة الآية: 82.

4.**الأفلاطونيّة الحديثة**: من غريب الأقدار أن يكون ذلك المصدر الهام الذي أثّر في جميع مناحي الفلسفة الإسلاميّة مجهول الأصل عند المسلمين، وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على أنّ منبعه التّلقين الشّفويّ من جهة ومن جهة أخرى بواسطة المختصرات التي ألفها بعض السّريان المسيحيين. وقد يطول بنا الكلام لو عدّدنا الأفكار الأفلاطونيّة الحديثة التي تسرّبت إلى التّصوّف الفلسفيّ الإسلاميّ وامتزجت بعناصره الأخرى، ويكفي أن نقول على سبيل المثال نظريّة المتصوّفين في الكشف والشّهود أفلاطونيّة حديثة.

---

[1]*شرح سنن ابن ماجه القزويني، كتاب المقدمة، باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين، دار الجبل، بيروت، رقم الحديث 42.

ويستحسن أن نشير إلى ثلاثة من أهمّ مؤلّفات الفلسفة الأفلاطونيّة الحديثة التي عرفها المسلمون قبل انتهاء القرن الثّالث الهجري:

أوّلها: كتاب "أثولوجيا أرسطو طاليس"، أو "قول في الرّبوبيّة"[1].

الثّانيّ: وهو أقلّ شهرة من الأوّل وإن لم يكن أقلّ منه أثراً في الفلسفة والتّصوف الإسلاميين، وهو كتاب "الإيضاح في الخير المحض" وهو منسوب خطأ إلى أرسطو، والكتابين متشابهين كثيرا ليس في المادة فقط، بل حتّى في الأسلوب والاصطلاحات ممّا حمل بعض النّقاد على القول بأن الكتابين صدرا عن قلم واحد.

الثّالث: هو الكتابات التي كتبها كاهن سوريّ مجهول الاسم من تلامذة "استيفن بارصيديلي" من رجال القرن الخامس الميلاديّ ونسب إلى "ديونسيوس الاريوباغي" أحد الذين انتصروا على القديس "بولص"[2].

مقامات التّصوف:

مفهوم المقام لغة واصطلاحا : المقامات جمع مقام...بمعنى الثّبات ... وقيل أنّ المقام هو المنزلة الحسنة[3]. ومنه قوله تعالى:﴿ﮒﮓﮔﮕﮖﮗﮘﮙﮚ﴾سورة إبراهيم الآية 14.

وهو عند الصّوفيّة عبارة عن مراتب فمعناه مقام العبد بين يدي الله عز وجل فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرّياضيات والانقطاع إلى الله تعالى [4]. فالمقام هو استمرار الحال واستقراره ودوامه بحيث يصبح صفة دائمة لصاحبه. يقول القشيري: "المقام هو ما يتحقّق به العبد بمنازلته من الآداب ممّا يتوصّل إليه بنوع تصرف، ويتحقّق بضرب تطلب ومقاسات تكلف. فمقام كلّ واحد في موضع إقامته عند ذلك، وهو ما مشتغل بالرّيّاضة له، وشرطه ألّا يرتقي من مقام إلى آخر ما لم يستوفي أحكام ذلك المقام [5].

وهي كما ذكرها "الطوسي" سبعة: التّوبة، الورع، الزّهد، الفقر، الصّبر، الرّضا، التّوكل.

1. التّوبة: وهو أوّل مقام عند الصّوفيّة، التّوبة أوّل منزلة من منازل السّالكين، وأوّل مقام من مقامات الطّالبين، وحقيقة التّوبة في مقامات العرب: الرّجوع... فالتّوبة الرّجوع عمّا كان مفهوما في الشّرع إلى ما هو محمود فيه [6].

---

[1]* إحسان إلهي ظهير، التصوف المنشأ والمصادر، ص 124.
[2]* مصطفى عبد الرزاق، التصوف لماسينيون، دار الكتاب اللبناني، 1984م، د ط، ص 56/55.
[3]* ابن منظور، لسان العرب، ج 12 ص 498.497
[4]* الطوسي، اللمع، ص 41.
[5]* القشيري، الرسالة القشيرية، ص 57/56.
[6]*المرجع السابق، ص 135.

إذاً أن يعترف الإنسان بخطيئته وأن يعمل على عدم ارتكابها مرّة أخرى وجاء في قوله تعالى:﴿ۆۈۇۆۋۋۅ﴾سورة البقرة، الآية: 222.

وقد جعل "الجنيد" للتّوبة ثلاث معان:

1 . هي النّدم.

2 . العزم على ترك المعاودة إلى ما نهى الله عنه.

3 . السّعي في أداء المظالم[1].

2 . الورع: وهو صون النّفس عن دنس الطّباع، وأيضا التّيقّظ والتّفطّن عند التّفكير أو القيام بعمل، والخروج عن كلّ شبهة ومحاسبة النّفس في كلّ طرفة[2].عرفه القشيري بقوله: «أمّا الورع ترك الشّبهات»[3]. وهو وجهان[4]:

وجهان[4]:

ورع في الظّاهر: وهو ألّا تتحرّك إلّا لله تعالى.

ورع في الباطن: وهو ألّا يدخل قلبك سوى الله تعالى.

3. الزّهد: ذكر الطّوسي في اللّمع أنّ الزّهد هو أساس الأحوال الرّضيّة والمراتب السّنيّة وهو أوّل قدم القاصدين إلى الله عزّ وجلّ والمنقطعين إلى الله والرّاضين عن الله والمتوكّلين على الله تعالى، فمن لم يحكم أساسه في الزّهد لم يصلح له شيء ممّا بعده، لأنّ حبّ الدّنيا رأس كلّ خطيئة والزّهد في الدّنيا رأس كلّ خير وطاعة[5]. قال تعالى: ﴿ۓۓڭڭڭڭۇ﴾سورة النساء، الآية: 77، وله ثلاثة مراتب:

* هم من لا يشعر أنّه بحاجة لامتلاك ماديّات ولا يحزن عندما يخسرها.

*هم من خيّروا التّخلي عن الماديّات ممّا يجعلهم يكتشفون الصّالح الحقيقيّ للنّفس.

*هم من يتخلّون عن الزّهد نفسه والتّخلي عن فكرة العمل الصالح طمعا بالجنّة أو خوفا من النّار.

4 . الفقر:﴿ ڳڳڳڱڱڱںںڻڻڻۀۀہہہھھھےےۓۓڭڭڭڭۇۇۆۆ﴾سورة البقرة، الآية: 273، وهي صفة يعتبرها الصّوفيّة من صفات الرّسول صلى الله عليه وسلم ومن نتائج هذا المقام عند الصّوفيّة هو شعورهم بأنّهم ليسوا بحاجة لأيّ شيء كان، لأنّ الطّلب من الأشخاص في نظرهم يولد الامتنان تجاه الشّخص وهذا

---

[1] المرجع نفسه، ص 183/182.

[2]* إحسان إلهي ظهير، التصوف المنشأ ومصطلحاته، ص128.

[3]*المرجع نفسه، ص 210.

[4]*المرجع نفسه، ص 128.

[5]* الطوسي، اللمع، ص 72

يبعد عن الله عزّ وجلّ.وقد اختلف الصّوفيّة في أيّهما أفضل هل هو الغنيّ الشّاكر أم الفقير الصّابر؟، وقد أورد الغزالي في كتابه إحياء علوم الدّين هذا الاختلاف مرجّحا الفقر على الغنى، فقال:«أعلم أنّ النّاس قد اختلفوا في تفصيل الغنيّ الشّاكر على الفقير الصّابر وقد أوردنا في كتاب الفقر والزّهد وكشفنا عن تحقيق الحقّ فيه ولكنّا في هذا الكتاب ندلّ على أنّ الفقر أفضل وأعلى من الغنى على الجملة»[1].

5 . الصّبر: قال الله تعالى:﴿ ثى ثي جح جم حج حم خج ﴾سورة الزمر :الآية 10. فالصّبر هو تحمّل المصاعب والتّقرّب إلى الله حتّى تمرّ الصّعاب وقد قسّم الغزالي الصّبر إلى عدّة أنواع منها: تحمّل الألم، التّغلّب على النّزعة اتجاه البشر والطّمع، تحمّل صعاب المعارك، التّغلّب على الغضب، مقاومة حبّ الاقتناء وقد عزّز كلامه بدعوة الرّسول صلى الله عليه وسلم إلى الصّبر وهو من أصعب مهام المسلم ولهذا اهتمّ به الصّوفيّون وعملوا على تنميته.قال الغزالي: «أنّ الصّبر عبارة عن ثبات باعث الدّين في مقاومة باعث الهوى»[2].إنّ باعث الهوى قد يدفع الإنسان إلى التّكاسل عن أداء الطّاعات، أو إلى فعل المنهيات، ولذلك الصّبر هو حمل النّفس على أداء الطّاعات، واجتناب المنهيات، وتقبّل البلاء برضا وتسليم.

6 . التّوكّل: قال الله تعالى:﴿ ﭽﭾﭿﮀﮁﮂﮃﮄﮅﮆﮇﮈﮉﮊﮋﮌﮍﮎﮏﮐﮑﮒﮓﮔﮕﮖﮗﮘﮙﮚﮛﮜﮝﮞﮟﮠﮡﮢﮣﮤﮥﮦﮧﮨﮩﮪﮫﮬﮭﮮﮯﮰﮱﯓﯔﯕﯖﯗﯘﯙﯚﯛﯜﯝﯞﯟﯠﯡﯢﯣﯤﯥﯦﯧﯨﯩﯪﯫﯬﯭﯮﯯﯰﯱﯲﯳﯴﯵﯶﯷﯸﯹﯺﯻﯼﯽﯾﯿﰀﰁﰂﰃﰄﰅﰆﰇﰈﰉﰊﰋﰌﰍﰎﰏﰐﰑﰒﰓﰔﰕﰖﰗﰘﰙﰚﰛﰜﰝﰞﰟﰠﰡﰢﰣﰤﰥﰦﰧﰨﰩﰪﰫﰬﰭﰮﰯﰰﰱﰲﰳﰴﰵﰶﰷﰸﰹﰺﰻﰼﰽﰾﰿﱀﱁﱂﱃﱄﱅﱆﱇﱈﱉﱊﱋﱌﱍﱎﱏﱐﱑﱒﱓﱔﱕﱖﱗﱘﱙﱚﱛﱜﱝﱞﱟﱠﱡﱢﱣﱤﱥﱦﱧﱨﱩﱪﱫﱬﱭﱮﱯﱰﱱﱲﱳﱴﱵﱶﱷﱸﱹﱺﱻﱼﱽﱾﱿﲀﲁﲂﲃﲄﲅﲆﲇﲈﲉﲊﲋﲌﲍﲎﲏﲐﲑﲒﲓﲔﲕﲖﲗﲘﲙﲚﲛﲜﲝﲞﲟﲠﲡﲢﲣﲤﲥﲦﲧﲨﲩﲪﲫﲬﲭﲮﲯﲰﲱﲲﲳﲴﲵﲶﲷﲸﲹﲺﲻﲼﲽﲾﲿﳀﳁﳂﳃﳄﳅﳆﳇﳈﳉﳊﳋﳌﳍﳎﳏﳐﳑﳒﳓﳔﳕﳖﳗﳘﳙﳚﳛﳜﳝﳞﳟﳠﳡﳢﳣﳤﳥﳦﳧﳨﳩﳪﳫﳬﳭﳮﳯﳰﳱﳲﳳﴀﴁﴂﴃﴄﴅﴆﴇﴈﴉﴊﴋﴌﴍﴎﴏﴐﴑﴒﴓﴔﴕﴖﴗﴘﴙﴚﴛﴜﴝﴞﴟﴠﴡﴢﴣﴤﴥﴦﴧﴨﴩﴪﴫﴬﴭﴮﴯﴰﴱﴲﴳﴴﴵﴶﴷﴸﴹﴺﴻﴼﴽﵐﵑﵒﵓﵔﵕﵖﵗﵘﵙﵚﵛﵜﵝﵞﵟﵠﵡﵢﵣﵤﵥﵦﵧﵨﵩﵪﵫﵬﵭﵮﵯﵰﵱﵲﵳﵴﵵﵶﵷﵸﵹﵺﵻﵼﵽﵾﵿﶀﶁﶂﶃﶄﶅﶆﶇﶈﶉﶊﶋﶌﶍﶎﶏ﶐﶑ﶒﶓﶔﶕﶖﶗﶘﶙﶚﶛﶜﶝﶞﶟﶠﶡﶢﶣﶤﶥﶦﶧﶨﶩﶪﶫﶬﶭﶮﶯﶰﶱﶲﶳﶴﶵﶶﶷﶸﶹﶺﶻﶼﶽﶾﶿﷀﷁﷂﷃﷄﷅﷆﷇ﷈﷉﷊﷋﷌﷍﷎﷏ﷰﷱﷲﷳﷴﷵﷶﷷﷸﷹﷺﷻ﴾سورة إبراهيم الآية 12، وقوله أيضا:﴿ ﭫﭬﭭﭮﭯﭰﭱﭲﭳﭴﭵﭶﭷﭸﭹﭺﭻﭼﭽﭾﭿﮀﮁﮂﮃﮄﮅﮆﮇﮈﮉﮊﮋﮌﮍﮎﮏﮐﮑﮒﮓﮔﮕﮖﮗﮘﮙﮚﮛﮜﮝﮞﮟﮠﮡﮢﮣﮤﮥﮦﮧﮨﮩﮪﮫﮬﮭﮮﮯﮰﮱﯓﯔﯕﯖﯗﯘﯙﯚﯛﯜﯝﯞﯟﯠﯡﯢﯣﯤﯥﯦﯧﯨﯩﯪﯫﯬﯭﯮﯯﯰﯱﯲﯳﯴﯵﯶﯷﯸﯹﯺﯻﯼﯽﯾﯿﰀﰁﰂﰃﰄﰅﰆﰇﰈﰉﰊﰋﰌﰍﰎﰏﰐﰑﰒﰓﰔﰕﰖﰗﰘﰙﰚﰛﰜﰝﰞﰟﰠﰡﰢﰣﰤﰥﰦﰧﰨﰩﰪﰫﰬﰭﰮﰯﰰﰱﰲﰳﰴﰵﰶﰷﰸﰹﰺﰻﰼﰽﰾﰿﱀﱁﱂﱃﱄﱅﱆﱇﱈﱉﱊﱋﱌﱍﱎﱏﱐﱑﱒﱓﱔﱕﱖﱗﱘﱙﱚﱛﱜﱝﱞﱟﱠﱡﱢﱣﱤﱥﱦﱧﱨﱩﱪﱫﱬﱭﱮﱯﱰﱱﱲﱳﱴﱵﱶﱷﱸﱹﱺﱻﱼﱽﱾﱿﲀﲁﲂﲃﲄﲅﲆﲇﲈﲉﲊﲋﲌﲍﲎﲏﲐﲑﲒﲓﲔﲕﲖﲗﲘﲙﲚﲛﲜﲝﲞﲟﲠﲡﲢﲣﲤﲥﲦﲧﲨﲩﲪﲫﲬﲭﲮﲯﲰﲱﲲﲳﲴﲵﲶﲷﲸﲹﲺﲻﲼﲽﲾﲿﳀﳁﳂﳃﳄﳅﳆﳇﳈﳉﳊﳋﳌﳍﳎﳏﳐﳑﳒﳓﳔﳕﳖﳗﳘﳙﳚﳛﳜﳝﳞﳟﳠﳡﳢﳣﳤﳥﳦﳧﳨﳩﳪﳫﳬﳭﳮﳯﳰﳱﳲﳳﴀﴁﴂﴃﴄﴅﴆﴇﴈﴉﴊﴋﴌﴍﴎﴏﴐﴑﴒﴓﴔﴕﴖﴗﴘﴙﴚﴛﴜﴝﴞﴟﴠﴡﴢﴣﴤﴥﴦﴧﴨﴩﴪﴫﴬﴭﴮﴯﴰﴱﴲﴳﴴﴵﴶﴷﴸﴹﴺﴻﴼﴽﵐﵑﵒﵓﵔﵕﵖﵗﵘﵙﵚﵛﵜﵝﵞﵟﵠﵡﵢﵣﵤﵥﵦﵧﵨﵩﵪﵫﵬﵭﵮﵯﵰﵱﵲﵳﵴﵵﵶﵷﵸﵹﵺﵻﵼﵽﵾﵿﶀﶁﶂﶃﶄﶅﶆﶇﶈﶉﶊﶋﶌﶍﶎﶏ﶐﶑ﶒﶓﶔﶕﶖﶗﶘﶙﶚﶛﶜﶝﶞﶟﶠﶡﶢﶣﶤﶥﶦﶧﶨﶩﶪﶫﶬﶭﶮﶯﶰﶱﶲﶳﶴﶵﶶﶷﶸﶹﶺﶻﶼﶽﶾﶿﷀﷁﷂﷃﷄﷅﷆﷇ﷈﷉﷊﷋﷌﷍﷎﷏ﷰﷱﷲﷳﷴﷵﷶﷷﷸﷹﷺﷻ﴾سورة المائدة الآية 11، فالتّوكّل على الله مقام جليل عظيم القدر، حتى أنّه جعل التّوكّل سببا لمحبته سبحانه، ويكون ذلك على الصّبر والمثابرة والتّحكّم بالذّات. وقال القشيري «التّوكّل محلّه القلب، والحركة بالظّاهر لا تنافي التّوكّل بالقلب،بعد ما تحقّق العبد أنّ التّقدير من قبل الله تعالى، وإن تعسّر شيء فبتقديره، وإن اتّفق شيء فبتيسيره»[3]. إذن يتحقّق التّوكّل بانحصار الأمل في الله، والالتجاء إلى تدبيره وحكمته، وعدم تعلّق القلب بالأسباب، لإنّها وحدها لا تغني من الله شيئاً.

7 . الرّضا: وهي آخر المقامات وهي القبول بالواقع وتعتبر البوابة إلى الله وهي الجنّة على الأرض، قال الله تعالى:﴿ى ى ي ي ئج ئح ئم ئى ئي بج بح بخ بم بى بي تج تح تخ تم تى تي ثج ثم ثى ثي جح جم حج ﴾سورة المائدة الآية 119.عرفه الطوسي في كتابه اللّمع فقال: «الرّضا باب الله الأعظم، وجنّة الدّنيا، وهو أن يكون قلب العبد ساكنا تحت حكم الله تعالى، وقيل: الرّضا رفع الاختيار، وقيل أيضا: الرّضا نظر القلب إلى قديم اختيار الله تعالى للعبد لأنّه يعلم أنّه اختار له الأفضل فيرضى به ويترك السّخط»[4]. ويقسّم من يصل إليها إلى ثلاثة أقسام:

---

[1]* الإمام الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المنهاج، السعودية، ط 1، 1432هـ/2011م، ج4، ص 115.

[2]* الطوسي، اللمع ، ص 214.

[3]* القشيري، الرسالة القشيرية، ص 76.

[4]* الطوسي، اللمع، ص 80.

المتحكّم في مشاعره عند الوقوع في مصيبة حتى تمر.
المتقبّلون لله والطّامحون إلى القبول عنده عزّ وجلّ.
القبول بأنّ الله وضع مشيئته مقسبا على خلائقه.

معالم التّصوّف:

في ضوء الإشكال والتّباين واختلاف الآراء والقراءات لعلم التّصوّف ظهرت مجموعة من الأعلام البارزين في هذا المجال وهم كثر ونذكر منهم:

1*الغزالي:(505.450) هـ(1111.1058) م

عالم ومفكر إسلاميّ مصريّ، يعتبر أحد دعاة الفكر الإسلاميّ في العصر الحديث، عرف عنه تجدّده في الفكر الإسلاميّ وكونه من المناهضين للتّشرد والغلوّ في الدّين كما يقول "أبو العلا الماضي" "عرف بأسلوبه الأدبيّ في الكتابة واشتهر بلقب أديب الدّعوة" [1] ومن أشهر مؤلّفاته "إحياء علوم الدّين ""مقاصد الفلاسفة" "المنقذ من الضّلال" "السّنة النّبويّة أهل الفقه وأهل الحديث" "صحية التّحذير من دعاة التّنصير""روضة الطّالبين وعمدة السّالكين"، والكثير من الأعمال الهامة حيث بلغت مؤلّفاته أكثر من خمسين عملا وكان لها تأثير قويّ على الأمّة الإسلاميّة كلّها.

2*ابن عربي:(538.558)هـ(1240.1165)م

محمد بن علي بن محمد بن عربي الحاتمي الطّائي الأندلسيّ الشّهير بمحي الدّين بن عربي، أحد أشهر المتصوفين لقّبه أتباعه وغيرهم من الصّوفين "بالشّيخ الأكبر" [2] ولذا تنسب إليه الطّريقة الأكبريّة الصّوفيّة وهو من أعلام الرّوحانيين المسلمين الأندلسيين وشاعر وفيلسوف ذاع صيته حتّى خارج العالم العربي تزيد مؤلّفاته عن 800.ولكن للأسف لم يصلنا منها إلّا100.

ابن عربي يعرف بالكبريت الأحمر، وأضاف الإمام الذّهبيّ بأنّه عرف أيضا بالقشيري لتصوّفه [3]، ووصفه الدّاوودي في طبقاته بالصّوفيّ الفقيه الظّاهريّ، المحدث وزاد كحالة أنّه مفسر أديب شاعر مشارك في علوم أخرى، فهو واحد من كبار المتصوّفة والفلاسفة المسلمين على مرّ العصور.

---

[1]*التصوف منشأه ومصطلحاته، أسعد السحمراني، ص181.ص182.

[2]*شمس المغرب سيرة الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي ومذهبه، محمد علي حاج يوسف، فصلت للدراسات والترجمة والنشر، سوريا، حلب، ط1، 1427هـ/2006م، ص 16.

[3]*المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ومن أهمّ مؤلّفاته:

1 . الوصايا لابن عربي 2 . لوازم الحب الإلهي 3 . رسائل ابن عربي 4 . ديوان ترجمان الأشواق 5 . فصوص الحكم 6 . ماهية القلب.

وشهد له بذلك الكثير من العباقرة الكتاب والفلاسفة منهم:

الإمام ابن تيمية "ابن عربي صاحب فصوص الحكم وهي مع كونها كفرا فهو أقربهم إلى الإسلام لما يوجد في كلامه من الكلام الجيد كثيرا..."[1].

ابن خلدون "ومن هؤلاء المتصوّفة: ابن عربي وابن سبعين وابن برجان وأتباعهم، ممّن سلك سبيلهم ودان بنحلتهم، ولهم تواليف كثيرة يتداولونها مشحونة من صريح الكفر ومستهجن البدع..."[2].

الجدل هو تردد الكلام بين خصمين يقصد كل واحد منهما إحكام قوله ليدفع به قول صاحبه ، و هو ليس بالظاهرة الجديدة كما يدعي الفلاسفة .

أما الاغتراب فلم يكن اكتئاب و لا استيلاب و انما اغتراب الروح مع اغتراب الدين و هذا ما انعكس على أشعار الشعراء . و هو عدة أنواع و قد تعدد نتيجة تعدد العوامل و الأسباب و هو لا يقف عند البعد و النزوح إنما يتعداه إلى أبعد من ذلك .

[1]*مجموع الفتاوى، للإمام ابن تيمية، صبغ الأوقاف، السعودية، 2004، ج2، ص143.

[2]*المقدمة، ابن خلدون، ص524.

الفصل الثاني

د ـ أبو مدين و موضوعاته شعرية

- **المبحث الأول** :التعريف بالشاعر
- **المبحث الثاني** :دلالة موضوعاته

التعريف بأبي مدين الغوث:

1. مولده ونشأته:

يُعتبر الخطاب الصّوفي من أكثر الخطابات الأدبيّة خصوصيّة ؛وذلك لارتباطه بتجربة يكتنفها الكثير من الغموض والأسرار، وهذا الخطاب ما هو إلاّ تعبير عن تجربة كشفيّة ذوقيّة ،امتزجت فيها حرارة الوجدان وصدق العاطفة .

والشّعر الصوفيّ وإن كان المشارقة هم السّباقين له، إلاّ أنّ للمغاربة حظّ فيه ، فقد حظي بطائفة من الأعلام ؛ولعلّ من أبرزهم :"أبو الحسن علي الششتري"(ت 668) ، و"سيدي عبد الرّحمان الثعالبي" الملقب "بالقطب الرّباني"[1] ،وأيضا "أبو مدين التلمساني " ولعلّ هذا الأخير هو محور بحثنا ومحلّ اِهتمامنا.

يُعتبر أبو مدين شعيب بن الحسن الأندلسي من أبرز ممثلي الحركة الصّوفيّة في شمال إفريقيا والأندلس « الشّيخ الفقيه المحقّق الواصل القطب شيخ مشايخ الإسلام في عصره ، إمام العبّاد و الزّهّاد وخاصّة الخلصاء من فضلاء العباد..من ناحية إشبيليا ومن حصين يُقال له "منتوجب" فتح الله عليه بمواهب قلبيّة وأسرار ربّانيّة اِستفادها بالتّوجّه والعمل وارتقى إلى غاية ما يؤمل»[2].

ولد أبو مدين شعيب ببجاية و بها نشأ، وأصله من قطنيانة وهي قرية تبعد ثمان كيلومترات عن مدينة إشبيلية حوالي عام 509هجرية[3]. لقب بالغوث وهي رتبة صوفيّة نقل عن القطب وتزيد عن الأخيار والأوتاد[4].

اختلفت المصادر في التّحديد الدّقيق لتاريخ مولده، فذهب بعض المؤرّخين إلى أنّ عام ولادته كان سنة(510هـ_1116م) وقيل سنة (514هـ_1120م) والأرجح أنّه ولد سنة (509هـ_1115م) اِستنادًا إلى ما جاء في ديوانه .

---

[1] عبد الحميد هيمة، الخطاب الصّوفي وآليات التأويل(قراءة في الشعر المغاربي المعاصر) ، موفم للنشر ، الجزائر ، د ط،2008م، ص 125.

[2] أبو العباس أحمد بن أحمد الغبريني، عنوان الدراية، تحقيق: رابح بونار، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، ط2 ، 1981م، ص 56.

[3] أبو مدين شعيب، ديوان أبي مدين ، تحقيق، عبد القادر سعود/ سليمان القرشي، لبنان، ط1، 1432هـ /2011م، ص 05.

[4] ابن الزيات التادلي، التّشوف إلى رجال التّصوف وأخبار أبي العباس السبتي، تحقيق: أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة، الرباط، ط 2، 1997م ، ص 319.

كان أبو مدين متحليّا بكلّ مكارم الأخلاق مشغولا بالتّعليم والعبادة والإقبال على الله تعالى في الظّاهر والباطن، قال عنه أبو الصّبر أيوب بن عبد الله الفهري :«كان زاهدا، فاضلا عارفا بالله تعالى ، قد خاض من الأحوال بحارًا نال من المعارف أسرارًا وخصوصًا مقام التّوكّل لا يشقّ فيه غباره و لا تجهل آثاره وكان مبسوطًا بالعلم مقبوضًا بالمراقبة كثير الالتفات إلى الله تعالى حتّى ختم الله له بذلك»[1].

إذا فقد مالت نفسه منذ الصّغر إلى الزّهد وحب العبادة، و«كان والده الذي توفي في عهد مبكّرة من حياة شيخنا صاحب غنم، ولم تكن الغنم من الكثرة بحيث تسمح باستئجار راع لها، وكان شعيب أصغر إخوته، فكلّفوه بأن يقوم على رعيّها ورعايتها، وكانت هذه الأغنام تكلّفه جهدا وتشقّ عليه، ولكن الذي يحز في نفسه حقيقة، هو أنّه في أثناء غدوه بها ورواحه، يرى أناسا يصلون، ويرى أناسا يقرؤون القرآن أو يتعبّدون بالذّكر، فكان يعجبه منظره في الخشوع.. فيدنو منهم ويستمع إليهم، ولكنّه في جهله لا يكاد يعي مايقولون»[2].

ويروي هو بنفسه عن حاله فيقول:«فإذا رأيت من يصلّي أو يقرأ القرآن أعجبني ودنوت منه، وأجد في نفسي غمّا لأنّني لا أحفظ شيئا من القرآن، ولا أعرف كيف أصلي، فقوّيت عزيمتي على الفرار لأتعلم القراءة والصّلاة، ففررت ولحقني أخي وبيده حربة. فقال لي: والله لئن لم ترجع لأقتلنّك فرجعت فأقمت قليلا»[3].

واستمرّ في رعي الأغنام مدّة غير طويلة حتى قويت عزيمته مرّة أخرى واستجمع شجاعته ليكرّر فعلته من جديد، يقول:« فأسريت ليلة وأخذت في طريق آخر فأدركني أخي بعد طلوع الفجر، فسلّ سيفه عليَّوقال لي: والله لأقتلنّك وأستريح منك، فعلاني بسيفه ليضربني فتلقّيته بعود كان بيدي فانكسر سيفه وتطاير قطعا، فلمّا رأى ذلك قال لي: يا أخي اذهب حيث شئت»[4].

من هذا الموقف تبدأ رحلته شيخنا في طلب العلم،رحلة شاقة مليئة بالمخاطر والصّعاب، لكن كلّ تلك الصّعوبات كانت تصطدم بإرادة صلبة ؛ إرادة أبي مدين في حبّ العلم والمعرفة، فيواصل مسيرته الطّويلة التي يلقى أثناءها شتّى أنواع المخاطر التي تنهار أمامها كبار النّفوس، إلّا أنّ شيخنا حظي بأكبر نفس وأقوى عزيمة، فيتوجّه قاصدا المغرب. يقول:«فسرت ثلاثة أيّام، وأربعة أيّام فلاحت لي كدية على البحر وعليها خيمة، فخرج منها شيخ وليس عليه إلّا مايستر به عورته، فنظر إليّ وظنّ أني أسير فررت من أرض الرّوم فسألني عن شأني فأخبرته. فأخذ

---

[1] المرجع السابق، ص 319.
[2] عبد الحليم محمود، شيخ الشيوخ أبو مدين الغوث حياته ومعراجه إلى الله، دار المعارف، القاهرة،1985م، ص 24/ 25.
[3] المرجع السابق، ص 320.
[4] المرجع نفسه ، ص 320.

حبلا وربط في طرفه مسمار فرمى به في البحر فأخرج حوتا فشواه لي فأكلته، فأقمت عنده ثلاثة أيّام؛ كلّما جعت رمى بالحبل والمسمار في البحر فيخرج به حوتًا فيشويه وآكـــــله، ثمّ بعد ذلك قال لي : « أراك تروم أمرًا فارجع إلى الحاضرة فإنّ الله لا يعبد إلاّ بالعلم . فرجعت إلى إشبيليا ، ثمّ إلى شريش، ومن شريش إلى الجزيرة الخضراء ، فجزت البحر إلى سبة»[1].

اتجه "أبو مدين شعيب" إلى المغرب ونزل بطنجة إلاّ أنّه لم يجد ما يؤهله إلى مبتغاه ، إلاّ أنّ خطوّه في طريق مجهول لم يحد من رغبته الملحّة إلى تحصيل العلم والمعرفة ؛ فعزيمته وحبه جعلاه يتوجّه إلى فاس ويلازم الشّيوخ بها ويتعلّم منهم ، يقول: «سرت إليها ولزمت جامعها ورغبت في من علّمني أحكام الوضوء والصّلاة ثمّ سألت عن مجالس العلماء فسرت إليها مجلسًا بعد مجلس»[2].

وبعد وجهته إلى المغرب وأخذ العلم اِتّجه إلى المشرق وأقام هناك وأدّى فريضة الحج ، وعكف على الدّراسة ولقاء كبار رجال التّصوف.

وبعد أن فتح الله عليه بمواهب قلبيّة وأسرار ربّانيّة ، اِستقّر به المقام في شرق الجزائر ،وبالتّحديد في مدينة بجاية، وتزوّج امرأة حبشيّة أهديت له ببجاية، وأنجبت له ولدًا سمّاه محمد،ثمّ اِعتزل عنها ، بنى هناك ؛ أي في بجاية زاويته ، أمّا عن سبب اختياره لهذه المدينة فلم يكن بمحض الصّدفة، وإنّما لكونها كما يقول : « مدينة معينة على طلب الحلال»[3]. فكانت بجاية في ذلك الوقت منارة العلوم ومركز العلماء.

من بين المناقب والألقاب التي لقب بها شيخنا أبي مدين شعيب " شيخ المشايخ" ، صاحب " مقام التّوكل"، " الحافظ"، " المفتي"، صاحب "الكرامات"..وغيرها[4]

إنّ التعاليم التي قام الشيخ" أبو مدين" بنشرها كانت تخالف مذاهب فقهاء الموحدين في تلك المدينة_ بجاية_ فكان متحفظا أثناء تدريسه "للمقصد الأسني "وكان يأمر طلّابه أن لا يقيدوا عنه شيئا لأنّ عيون الدّولة الموحديّة كانت عليه. وبعد ذيوع صيته ، واشتهاره أمره في كلّ البقاع وشى به أحد العلماء إلى الخليفة الموحدي " يـــعقوب المنصور" (ت 595هـ)، اِستاء من "نفوذ أبي مدين" واشتهاره بين النّاس ، فقرّر اِستقدامه إليه لينظر في

---

[1] المرجع السابق، ص320.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] مختار حبار، شعر أبي مدين التلمساني (الرؤيا والتشكيل)، منشورات اتحاد الكتاب العربي، دمشق ،2002م، ص 13.

[4] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

أمره ، قال "التنبكتي" في كتابه " نيل الابتهاج": «ومازال حاله يزداد رفعة ، وتردّد عليه الوفود من الآفاق ويخبر بالغيوب،حتى وشى به بعض العلماء الظّاهر عند يعقوب المنصور، وخوّفوه منه على الدّولة، وأنه يشبه الإمام المهدي،قد كثر أتباعه من كل بلد، فوقع في قلبه وأهمه شأنه، فبعث إليه في القدوم عليه ليختبره، ووصى صاحب بجاية به وأن يحمله خير محمل»[1].

ولما قرر أبو مدين السفر لملاقاة السلطان اغتاظ رفاقه، فطمأنهم قائلا: «إن منيتي قربت وبغير هذا المكان قدرت ولا بد منه وقد كبرت وضعفت، لا أقدر على الحركة فبعث الله لي من يحملني إليه برفق، وأنا لا أرى السلطان ولا يراني، فطابت نفوسهم وعدوهم من كراماته، فارتحلوا به على أحسن حال حتى وصلوا أحوز تلمسان، فبدلتهم رابطة "العباد"، فقال لأصحابه: ما أصلحه للرقاد، فمرض فلما وصل وادي " يسّر" اشتد مرضه، ونزلوا به هناك فكان آخر كلامه "الله حق"، فتوفى سنة أربع وتسعين وخمسمائة، فحل للعباد مدفن الأولياء الأوتاد، وخرج أهل تلمسان لجنازته فكان مشهدا عظيما»[2].

ومنذ وفاته صارت تلمسان مدينة الولي سيدي أبي مدين يعرف بها وتعرف به ويحتمي بها وتحتمي به [3]، كما أصبحت قبلة للزائرين الذين لا يدخرون جهدا لزيارة ضريحه والتبرك به.

إذا هكذا كانت نهاية القطب الرباني أبو مدين شعيب الغوث بعد حياة مليئة بالجد والاجتهاد والبحث والإخلاص في طلب العلم وإيصاله إلى من يستحقونه حتى آخر يوم في حياته فرحمة الله تعالى عليه.

عاش "أبو مدين شعيب" حياة حافلة مليئة بالعلم والفكر إلا أن المراجع التي أرخت للشيخ"أبو مدين" لم تذكر أنه ترك أثرا كثيرا من المصنفات:[4]

_ أنس الوحيد ونزهة المريد في علم التوحيد.

_ مفاتيح علم الغيب لإزالة الريب وستر العيب.

_ تحفة الأريب ونزهة اللبيب عقيدة أبو مدين.

---

[1] أحمد بابا التنبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، عناية وتحقيق: عبد الحميد عبد الله الهرامة ، دار الكاتب، طرابلس، ليبيا، ط2 ، 2000، ص 197.

[2] المرجع السابق، ص 198.

[3] مختار حبار، شعر أبي مدين التلمساني، ص14.

[4] ابن عربي، الفتوحات المكية، دار صادر ، بيروت، د ط، د ت ،ج1 ، ص 321.

_حكم أبي مدين.

رسالة أبي مدين.

_ ديوان شعري من اعتنى به الشيخ العربي بن مصطفى الشوار، سنة 1938[1].

وذكر مختار حبار أن للشيخ "منامات رمزية" وموافق ومخاطبات" صوفية على شاكلة مواقف البسطامي والنَّفَّري ومخاطباتهما[2].

تلاميذه وشيوخه:

تلاميذه:

بعد سنوات من الجدّ والِاجتهاد اِكتسب أبو مدين الغوث ، معارف كثيرة خاصَّة في المجال الصُّوفيّ، والحقائق الرَّبانيَّة، وهذا كان طبعًا بعدما قام بعدَّة رحلات منها إلى المشرق، وال تي كان لها أثر واضح في مسيرته الصَّوفيَّة حيث اِستفاد من الزُّهاد والأولياء وتعرَّف بالشيخ "عبد القادر الجيلالي" في وقفة عُرفٍ، وافتخر "أبو مدين" بصحبته واَستفاد منه الكثير، وعاد بعد رحلةٍ طويلةٍ دامت أكثر من عقدين إلى المغرب العربيّ[3].

وقد جاء في كتاب التّاريخ"قضاه الأندلس" إن " أبا جعفر بن سيد بونة"[4] كان من أوَّل تلاميذ " أبو مدين" حين اِلتقيا في المشرق في تأدية فريضة الحج، فصحبه واَرتوى منه كثيرًا.

كما كان لمؤلفات " الإمام الغزالي" دور كبير في تكوين شخصيته، يقول:«طالعت أخبار من زمن "أويس القرني" إلى زماننا هذا فما رأيت أعجب من "أبي يغري"، وطالعت كتب التَّذكير فما رأيت كالإحياء للغزالي »[5].

وبعودته إلى بجاية اِستمرّ به المقام وازدادت مكانته رفعة وسمو وجاءه الكثير من الطّلاب من كل حدب وصوب وعُدّ من جملة علماءها الكبار.

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، ص 15.

[2] المرجع نفسه، ص 15.

[3] التادلي، التصوف إلى رجال التصوف، ص 322، بتصرف.

[4] أبو الحسن النباهي الأندلسي، تاريخ قضاة الأندلس، تح:مريم قاسم الطويل، دار الكتب العلمية، ط1، 1995، 137.

[5] المرجع السابق، ص321، ص320.

واعتُبِرَ إماماً عظيماً في عصره، حتى أن الآباء كانوا يوجهون أبنائهم لحضور مجلسه والأخذ عنه والاقتباس مما يقول من معارف، ولما رأى رحمه الله هذا الإقبال والحب الكبير له ،خاف على نفسه من الغرور، ولهذا عزم على الخروج إلى الفيافي والقفار والبعد عن المدن والقرى للعبادة والانقطاع إلى حب الله تعالى والتدبر في آياته وعظيم شأنه[1].

وهذب بذلك نفسه عن ميلها عن الدنيا وخضوعها إلى الله سبحانه وتعالى ويبعد عن التكبر وما تبعه من صفات دنيئة.

مما عرفناه عن شيخنا الوقور، أن له أكثر من ألف تلميذ ظهرت لدى كل واحد مرهم كرامة[2]،ويؤكد ذلك "ابن الزيات" في "الشوف" أن الذين استفادوا من "أبي مدين"ألف تلميذ، أما عن " ابن عربي"وكتابه "المستفاد في مناقب العباد"[3]وغيرهم نجد أن معظمهم كان في صحبة "أبي مدين" ومؤلفاتهم تنص على ذلك وهذا إن دل على شيء إنما يدل على التلمذة.

ونذكر من أشهر هؤلاء التلاميذ الذين وقف على تعليمه م العلامة الزاهد " الغوث"، وكان لهم الشرف الكبير في صحبة هذا الفقيه الموسوعة الذي سعى في اكتساب العلم وإكسابه للغير، للفائدة لا لشيء آخر.

عبد الرحيم القناوي (592هـ):

وقد قال عنه "المعزى" أنه من أصحاب الشيخ " أبي مدين الغوث " وكذا " ابن عربي" رغم أنه يقول في كتاب "القدس" بأنه لم يجتمع به وكان يتمنى ذلك، ورد عليه "ابن عربي"في رسالة حملها إلى ابن عربي "أبي عمران السيدراني"والذي قال فيها «أما الاجتماع بالأرواح فقد صح بيني وبينك وثبت وأما الاجتماع بالأجسام في هذه الدار فقد أبى الله ذلك قد كان خاطرك والموعد بيني وبينك عند الله في متقى رحمته»[4].

---

[1] الطاهر علاوي، العالم الرباني سيد أبو مدين شعيب، دار الأمة للطباعة والنشر للجزائر، ط1، 2004، ص22.

[2] المراكشي ، الذيل والتكملة، بقية الشعر الرابع ، دائرة المعارف الاسلامية، ص128.

[3] محمد بن عبد الكريم التميمي الفاسي، المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد، تحقيق: محمد الشريف ، جامعة عبد الملك السعدي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية،تيطوان، المغرب،2002، ص 63.

[4] أحمد التادليا الصومعي، المعزى في مناقب الشيخ أنس يعزى، تحقيق: محمد الجاوي ، دار الكتب العلمية ، المغرب ،2006،ص 189.

وخصّه "ابن عربي" بباب في " الفتوحات المكية"وعنونه بالباب السادس والخمسين وخمسمائة في معرفة حال القطب.وذكر ابن قنفد"محمد ابن إبراهيم الأنصاري": وقال عنه أنه من كبار تلاميذ أبي مدين الذين أكثروا الرواية عنه[1].

كما قال "ابن الزيا ت"بأن أبو الحس الششتري الذي تتلمذ عليه ببجاية [2]. وكان يحضر حلقاته المدينية، ولهذا سمي بالمديني ومن كثر تأثره به نسبت بعض موشحات أبي مدين إليه[3].

وذكر الإمام محمد بن جعفر الكتاني" في سلو ى الأنفاس[4] "أبو محمد الصالح" وجعفر بن عبد الله بن محمد بن بونة" ، الجزاعي الولي الشهير 624هـ[5]،وهو من أخص أصحاب أبو مدين الغوث، وهو مؤسس " الطريقة البونية" وهي متفرعة عن "الطريقة المدينية".

وقال عنه الطواح في " سك المقال" [6]: «ارتحل إلى بجاية لالتقاء شيخ المشايخ معدن الأسرار، وقطب الأقطاب الشيخ أبي مدين».

ومن أشهر تلاميذه أيضا " أبو الصبر السبتي" الذي استشهد في معركة العقاب سنة 609هـ وقد لقيه وأخذ عنه.

وذكر أيضا أن من تلاميذ هـمحمد بن محمد بن أحمد القرشي المغربي [7]،وكذلك أبو علي حسن بن محمد الغافقي الصواف صحبه أكثر من ثلاثين سنة [8]، ومنهم أيضا يوسف بن خلف الكرمي(576هـ)وقد التقى هذا الأخير "بابن عربي" في اشبيلية واثنى عليه واعترف بزهده الكبير [9]،وبكثره تلاميذ كثير علمه وانتشرت معرفته لنشر طريق العديد من الناس إلى أن وفته المنية.

---

[1] ابن عربي، روح القدس من مناصحة النفس، تحقيق: حامد طاهر، الهيئة المصرية العامة، مصر،2006، ص 70.

[2] التادلي، التشوف إلى رجال التصوف، ص 320.

[3] مقدمة ديوان الششتري، تحقيق: علي سامي النشار ص 8.

[4] محمد بن جعفر الكتاني، سلوى الأنفاس، ج2، ص 43.

[5] ابن الحطب، الإحاطة، ج1 ، ص 461.

[6] ابن الصواح، سبك المقال لفك العقال، ص 209.

[7] التبكتي، نيل الإبتهاج، ص17.

[8] التادلي، التشوف إلى رجال التصوف، ص33_214_321_323_326_416.

[9] ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1، ص327.

شيوخه:

لقد بدأت مسيرة أبو مدين الغوث كما ذكر سابق من مدينة فاس أي بعد خروجه عن اخوانه لطلب العلم فكانت هي أول قبلة له، حين كان يتردد على مجالس العلم والعلماء ولم يكن يستوعب شتى مايقال إلا أن رأى مرة الشيخ الزاهد الصوفي " أبو الحسن علي بن حرزهم(ت559هـ) الذي ولد بفاس ونشأ بها وكان من كبار الفقهاء فيها، يحفظ كل مايقال ويثبت في قلبه فسأل عنه وعرف بأن أبو الحسن فسأله وحاول معرفة ما يجعله يحفظ ويفهم مايقال على عكسه هو، يقال: هم يتكلمون بأطراف ألسنتهم فلا يجاوز كلامهم الآذان، وأنا قصدت الله بكلامي فيخرج من القلب [1].إذن كان هو أول شيخ التقى به أبو مدين وتعلق به، فلازمه وقرأ عليه كتاب " الرعاية لحقوق الله" الحارث المحاسبي، وكتابه الرعاية من كتب التذكير بالله النفسية، كما درس عنه كتاب "إحياء علوم الدين" للإمام الغزالي وهو كتاب شامل لأمور الدين كافي للمسلم في ذلك خاصة في العقيدة والأخلاق[2].

ومن شيوخه أيضا " الشيخ أبو يعزى بن عبد الله" وقد حكى عنه الأ عاجيب ونقلت عنه كراماته نقل التواتر لاحظها"أبو مدين" في قوله:«طالعتأخبار الصالحين من أويس القرني إلى زمانتا فما رأيت أعجب من أخبار أبي يعزى، وطالعت في كتب التصوف فما رأيت كالإحياء للغزالي » [3].وأخذ عنه أبو مدين شعيب التصوف بوصفه سلوكا علميا.

وكذلك الشيخ الفقيه " الصالح أبو الحسن علي ابن غالب الدقاق "من فقهاء فاس وتفقه أبو مدين على يده، فقرأ عليه "السنن لأبي عيسى الترمذي"في حديث النبي صلى الله عليه وسلم، وكان شخصية متمكن ة من علوم القوم المحيطون به، وصرف جلَّ أوكلَّ أمواله في وجوه الخير.

أما الشيخ الصالح "أبو عبد الله ال دقاق"من أكبار الصوفية وكان يتردد من فاس إلى سلجسمانة وكان يقول: «أنا أول من أخذ عنه أبو مدين" التصوف» [4] وفعلًا أخذ أو مدين عنه التّصوف علما نظريا.

---

[1] ابن قنفذ القسنطيني، أنس الفقير وعز المقير، ص12.

[2] ينظر ،المرجع نفسه، ص 14.

[3] ينظر، المرجع نفسه ص 26.

[4] عبد الحليم محمود، شيخ الشيوخ أبو مدين الغوث (حياته ومعراجه إلى الله)، دار المعارف، القاهرة، دط ،ص27.

وذكرت الكتب أيضا أن "الشيخ عبد القادر الجيلالي الحسني "(561هـ)رأس الطريقة القادرية والذي قد التقى به في الحرم الشريف وأخذ عنه الكثير من العلوم في الحديث الشريف وألبسه خرقة صوفية وأودعه الكثير من الأسرار ولطالما افتخر أبو مدين بصحبته وأعده أفضل مشائخه[1].

دلالة موضوعاته:

موضوعة المرأة:

كان للمرأة مكانة خاصَّة في المجتمعات العربيّة، وممّا يؤكّد ذلك استخدام الكثير من الشّعراء وافتتاح أشعارهم بالحديث عن المرأة، والتّغزّل بها ممّا جعلها تتلقّى الكثير من الاستبداد والظّلم والاضطهاد حتّى جاء الإسلام وجعل لها مكانة رفيعة كما صان لها كرامتها وأعاد لها قيمتها ومن هنا تمّ تبجيل المرأة عند الصّوفيّة باعتبارها المظهر الأسمى للحياة، وأيضا باعتبارها قبس من النّور الإلهي وهذا ما يؤكّده "ابن عربي" فيقول:"ليس في العالم المخلوق قوّة أعظم من المرأة، سر لا يعرفه إلا من عرف فيما وجد العالم"[2].

إذ أنّ الصّوفيّة يستخدمون الرّمز الأنثويّ ليصفوا الحالة التي يعيشونها، فهم يذوبون من فرط الحبّ والهيام من الذّات الإلهيّة وهذا ما نجده عند ابن عربي فقد أعطى تصريحا واضحا بمعاني الغزل،معبّرا عن لوعة الشّوق والفناء في المحبّة الربّانيّة:

سَلامٌ عَلى سَلمَى وَمَنْ حَلَّ بِالحِمى ... وَحَـــــقَّ لِمثلي رَقَّةً أَن يُسَلِّما

وَمَاذَا عَلِيهَا أن تـــــــــرى تحيَّة ... علينا ولكن لا احتكام على الدّمى

سَروا وَظلامُ اللَّيلِ أَرخى سُدولَهُ ... فَقُلتُ لَـــهـــا صبًّا غريبا مُتَيَّمًا[3]

من بين الأبيات التي كتبها أبو مدين في الغزل الإلهي مستخدما رمز المرأة ، معبراً عن عشقه للذات الإلهيّة مصوِّراً اِغترابه وشوقه للحظة اللّقاء نجد:

مَتَى يَا غُرِيبَ الحَيّ عَيْنِي تَرَاكُمُ ... وأَسْمَعُ من تلك الديار نداكم

ويجمعنا الدهر الذي حال بيننا ... ويحظى بكم قلبي وعيني تراكم

---

[1]* الديوان، أبو مدين ، ص 29.

[2]* محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، دار صادر بيروت، د ط ، د ت . ج2، ص466.

[3]* محي الدين بن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، اعتنى به: عبد الرحمان المصطاوي، دار المعرفة بيروت، لبنان،ط 1425،2005/1، ص 42.

أمر على الأبواب من غير حاجة لعلي أراكم أو أرى من يراكم [1]

فهناك علاقة جدليّة اغترابيّة من ناحيّة الاستخدام، إذ أنّ استخدام الرّمز الأنثويّ يختلف من ناحيّة بين الصّوفيّة وغيرهم، فنجد الشّاعر "امرؤ القيس" يستعمله للكشف عن محاسن المرأة فيقول:

مُفَهْفَهَةٌ بَيْضَاءُ غَيْرَ مَفَاضَةٍ تَرَائِبُهَا مَصْقُولَةٌ كالسَّـــجَنْجَلِ

كَبِكْرِ المُقَاناة البَيَاض بِصُفْرَةٍ تَصُدُ وتُبْدِي عَنْ أَسِيلٍ وَتَتَّقِي

وَجِيدٍ كَجِيدِ الرِّئْمِ لَيْسَ بِفَاحِشٍ إِذَا هِيَ نَصَّتْهُ ولا بِـــمُعَطَّلِ

وَفَرْعٍ يزينُ المِتْنَ أَسْوَدَ فَاحِمٍ غَدَائِرُهَا مُسْتَشْرِرَاتٌ إِلَى العُلَا

وَكَشْحٍ لَطِيفٍ كَالجَدِيلِ مُخَصَّرٍ وَسَاقٍ كَأُنْبُوبِ السَّقْيِ المذَلَّلِ [2]

لقد جسّد هنا مفاتن المرأة موظّفا بذلك أنّها ضامرة البطن، دقيقة الخصر، وصدرها أملس برّاق كالمرآة، فقد عُرف امرؤ القيس بمدى جرأته في وصف المرأة.

بعكس الصوفية الذين اتّخذوا من رمز المرأة، منحى أو وسيلة لوصف شوقهم ووجدهم وهيامهم، ليس لذاتها، وإنّما شوقا وفناء لذات الإلهيّة، فقد اختلفوا في تناوله كما هو عند العامة من النّاس، بالرّغم من أنّهم أسموها بتلك المسميّات المتعارف عليها (ليلى، هند، سلمى...) لكنّها ترمز كلّها لمحبوب واحد وهو الله، إلا ّما شدّ إنتباهنا عند تفحّصنا للدّيوان، أنّ أبي مدين لم يوظف المرأة توظيفا مباشرا؛ أي بذكر اسم مؤنث ذكرا صريحا، إلا في موضعين اثنين في نونيّته (الخمريّة)، واسم في موضع آخر،يقول :

تَقَوَّلَ أُنَاسٌ قَدْ تَمَلَّكَـــــهُ الهَوَى أَجَلْ لَسْتُ فِي لَيْلَى بِأَوَّلِ مَنْ جُنَّا

جُنِيْتُ بِهَا عَنْ كُلِّ مَا عَلِمَ الوَرَى وَأُظْهِرُ لُبْـــنَى وَالمُـــرَادُ سِوَى لُبْنَى

وَإِنِّي كَمَا شَـــــامَ الغَرَامُ مُوَحِّدٌ وإِنْ مِلْتُ تَمْوِيْهًا إِلَى الرَّوْضَةِ الغَنَّا

ويذكِّرُنِي مَـــــــرُّ النَّسِيمِ بِعُرْفِهَا وَيُطْرِبُنِي الحَادِي إِذَا بِاسْمِـهَا غَنَّى

وَلاَ عَجَبٌ مِنِّي الحَنِينُ وَذا الهَوَى إِذَا شَاقَهُ شَوْقٌ إِلَى قَصْدِهِ حَنَّا [1]

---

*أبو مدين شعيب،ديوان أبي مدين شعيب الغوث، جمع وترتيب :عبد القادر سعود/سليمان القرشي، كتاب ناشرون، بيروت، لبنان، ط 1،2011م، ص 36.

*[2] امرؤ القيس، ديوان امرؤ القيس، ص 44.

لقد وظف رمز"ليلى" رمزا للمعرفة ؛وذلك لأنّ هذه الرموز لغة تدل على معارف ربانية ، وأنوار ربانية،وانوار إلهية ، وأسرار روحانية،فقد تجاهل بذلك آراء من حوله فلا علاقة للناس به ما دامت وجهته الحق.وعلى عكس الرموز الأخرى فإنّ رمز المرأة في القصيدة الصوفيّة يجمع بين بعدين؛ بعد الغياب ، وبعد الحضور ،إلاّ أنّ ما يخدم بحثنا بعد الغياب ومن بين القصائد التي قالها "أبو مدين شعيب"نجد:(البسيط)

طَالَ اِشتياقي و لا خِلَ يُؤَانِسُـــــنِي و لا الزَّمانِ بِمَا نَهْـــوَى يُوَافِينِي

هذا الحبيبُ الذِي في القَلْبِ مسكنهُ عَلَيْهِ ذُقتُ كُؤوسَ الذُلِّ والمحـنِ

عَلَيهِ أنكَرنـــــــي من كَان يَعرِفُنِي حتّى بقيتُ بِلَا أَهْلٍ وَلَا وَطَنِ

قَالُوْا جُنِنْتَ بِـــمَنْ تَهْوىَ فقُلتُ لَهُمْ مَا لذَّةُ العيشِ إِلَّا لِلمجانينِ [2]

لقد وصف "أبو مدين" نفسه بالمجنون ؛والجنون الصوفي «له بعد روحي فهو يعني أحوال الوجد والفناء والذهول أما أسبابها فمردها إلى قوة الواردات الإلهية مما يجعل الحال يغلب ويسيطر »[3].

هذه المقطوعة نسيب كنسيب العذريين، دلّت على ديمومة الشّوق والمحبّة، وعلى دوام الانتظار والتّرقب، وعلى الحرمان المتواصل من التّواصل والوصال، وعلى مكابدة المحبّ ومعاناته من الذّلّ والهوان، وعلى نحول جسمه وتبدّله من حال كان عليها إلى أخرى أنكره عليها من كان يعرفه قبلها، وعلى ما أصابه من اختلال توازنه النّفسيّ وتبدّله من حال الأسويّاء الأصحّاء إلى حال المختلّين نفسيّا من المجانين و إضرابهم، وعندما يلام على ذلك ويعذل، يردّ ساخرا ومتهكّما:(ما لذة العيش إلا للمجانين).[4]

والدّليل على علاقة الغياب، هو دلالة الألفاظ بجملتها في معجم الغياب، كالشوق إلى المحبوب، ورجاء لقائه، والحنين إليه، والبكاء عليه والعذاب من أجله ، وشكوى البعاد والفراق، وعذل العذول، والرجاء في الوصال، والفناء في محبة المحبوب إلى درجة الجنون أو الموت من أجله ، وتحمل المحن والذل والهوان والخضوع والتذلل والتغزل، وغيرها من المفردات التي تفيد في تآزرها وتعالقها صفة واحدة هي صفة غياب الأنا عن الآخر ، أو المحب عن محبوبه [5].

---

[1] أبي مدين، ديوان أبي مدين، ص 41.

[2] ديوان أبي مدين التلمساني ، ص 43.

[3] عاطف جودت نصر، الرمز الشعري عند الصوفية ، ص 168.

[4] مختار حبار، شعر أبي مدين التلمساني، منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق2002م، ص 67.

[5] المرجع نفسه ، ص 192.

ونلاحظ إلى جانب ذلك استعماله المتناوب لمجموعة من الحقول الدّلاليّة؛ إذ اِستخدم المفردات التالية:[الشوق ، الهوى، القلب، الحبيب، الغرام،الحنين...]والتي تندرج ضمن حقل الحب،كما نجد بعض المفردات التي تدل على حقل الحزن والألم : [الذّل ، المحن، عدم وجود الأنس، النكران]

إذن استخدم أبو مدين رمز المرأة "الغزل الإلهي" ،كقناع يستر به ويحجب من خلاله أسراره الرّبّانيّة وحبّه الإلهي لعلّه المنوال الذي سار عليه جلّ المتصوّفة، بحيث يخفون مشاعرهم في قالب شعريّ يصعب فهمه فهما صحيحا، كما استخدمه للتّعبير عن علاقته بالله ، فهي علاقة غنيّة بالزّخم العاطفيّ ،فقد انتقلت عاطفة الرّجل اتّجاه المرأة ،إلى عاطفته نحو الله عزّ شأنه ،ومن ثمّ لم تعد المرأة سوى رمزا يتقرّب به إلى الذّات الإلهيّة. فأشعارهم تحمل في طياتها ألفاظ دالّة على معاني الاغتراب والغربة .

فالحب في خطاب الصوفية شعارهم في الحياة بإعتباره وسيلة للسمو إلى عالم الإله،فالمرأة عنصر حيوي حاضر في تجربة الحب الصوفي ونظرتهم لها نظرة جمالية وجودية.وقدعبر ابو مدين الغوث في ديوانه باستخدام أسلوب الغزل عن عشقه المتوهج للخالق،وعن تجسيد الابداع الإلهي في الأنوثة،وشكى شوقه الدائم للتقرب منه والفناء فيه.

الشاعر استعار صورة المجنون المعروفة*مجنون ليلى* أمرؤالقيس وهو يقر ويفتخر بجنونه*أجل ليست في ليلى بأول من جنا*كما لا يرى في ذلك بأسا،فالعديد من العاشقين الصوفية ومن الشعراء العذريين كأمرؤالقيس،وعنتر وغيرهم ليسوا أدل على استغراق الصوفي في هوى محبوبه وفقدان عقله بسبه فحضور شخصية المجنون في خطاب ابي مدين دليلا على إستحياء الشاعر ماعانته تلك الشخصية من عذاب الفراق،فهذه الشخصية هي اقرب نموذج لتراثنا الغزلي العفيف اي ماينتاب الصوفي من أحوال الذهول.ومايميز رمز المرأة في الخطاب هو الوضوح والتصريح *ليلى،لبنى* ومحبوبة الشاعرغيرهما،وقد اثر ذلك سلبا في تقنية توظيف الرمزحسب الباحث عاطف جوذة خضرة:*وعلى الرغم ممافي قصيدةابي مدين من كشف وايضاح للرمز....مماجعل الدلالة الرمزية باهتة وغير روحية تماما،فأننا مع ذلك نقع فيها على انحاء الروح بالطبيعي*.اذن الصوفية استعانوا بالرمز وهذا يعود الى عجز للغة المتداولةعن التعبير المطلوب ؛والتعبير هو الإيضاح تجربة غير اعتيادية.

إن الخطاب في شعر ابو مدين يتمثل في العذاب والمعانات التي يقاسيها الشاعر جراء الهجرة والإنفصال عن الذات المعشوقة والامر الآخر يجسد في حلم الصوفي الذي يكرس حياته بالإرتقاء إلى مرتبة الفناء فهو ثمرة صبره واغترابه ،فالصوفي يقدم المحاة والولاء عبر جهاد نفسي وجسمي.

موضوعة الطّلل والرّحلة:

يعتبر الوقوف على الأطلال من أهمّ مميّزات القصيدة العربيّة عامّة والجاهليّة خاصّة، كما أنّها جزء أساسيّ فيها. فقد سعى الشّاعر من خلال مقدّمته الطّلليّة إلى تحقيق هدفه من قصيدته، فلها القدرة على مسّ

مشاعر الإنسان وتبيّن ذلك الارتباط النّفسيّ والرّوحيّ والعاطفيّ بالمكان، لذا تعدّ «المقدّمة الطّلليّة أكثر مقاطع القصيدة الجاهليّة دلالة على مدى تأثير البيئة البدويّة في أصحابها، ويبرز هذا التّأثير واضحا في العادات والتّقاليد والقيّم واللّغة والثّقافة والمشاعر»[1] .

وكثيرا ما يتّصل ببكاء الطّلل ذكر الرّحلة المتعبة والمهلكة أحيانا، والتي لم تكن مقصورة على البدو فحسب، فقد أخبر القرآن الكريم، أنّ الحضر ألفوا هم أيضا الرّحلة والتّنقّل من مكان إلى آخر، سواءً للتّجارة أو لطلب الماء و الكلإ؛ وقد ورد ذلك في قوله تعالى:﴿ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ ﴾سورة قريش، الآية:2/1.

لقد انتقل الطّلل بخواصه الشّكليّة والدّلاليّة إلى القصيدة الصّوفيّة، فصار موضوعا من موضوعاتها، غير أنّ الاختلاف فيه وهو في القصيدة التّقليديّة ثمّ وهو في القصيدة الصّوفيّة يظهر من جهة موقعه، فهو في الأوّل عادة ما يكون في بداية القصيدة متصدّرا أجزائها قبل أن ينتهي إلى الغرض المطلوب. وهو في الثّانيّة لا يحتلّ موقعا محددا، فقد يكون في المقدّمة، وقد يكون في الوسط، وقد يكون في النّهاية، وقد يكون مستقلا لوحده في قصيدة أو مقطعة[2].

إذا الطّلليّة لا تختص من حيث الشّكل بمكان محدّد في القصيدة، وبالتّالي فهي رهينة الحالة النّفسيّة للشّاعر، أمّا من حيث المضمون، أو الدّلالة، فكما أنّ للطّلل في القصيدة الجاهليّة أكثر من دلالة، فإنّ للطّلل في القصيدة الصّوفيّة دلالاته.

والسّبب في ذلك الاختلاف يرجع إلى المشاعر والأذواق التي يعبّر عنها كل شاعر، والتي توجّه البناء اللّسانيّ ،وتتحكّم في مساره وترتيبه، ولما كان الأمر كذلك فقد ألفينا الشّاعر الصّوفيّ، وهو يستعير وحدات موضوعاتيّة من القصيدة التّقليديّة، مثله في ذلك مثل بنّاء يقيم بناء جديدا بإزاء بناء قديم، يأخذ من البناء القديم بعض لبناته الصّالحة، وقد يهذّبها ويشذّبها لتوائم البناء الجديد، فالصّوفيّ يقوم بعمليتي هدم وبناء، وهي عمليّةواعيّة، ترمي إلى تصوير وتجسيد حالة نفسيّة معينة أو ذوقا معيّنا تصويرا لغويّا بإحدى الموضوعات المستعارة والتي منها الطّلل[3].

لقد صوّر أبو مدين الطّلل والرّحلة تصويرا دقيقا ومطابقا للواقع، إلا أنّه انحاز إلى مشاكلة السّفر الرّوحيّ، حيث رمز إلى فكرة الهبوط من عالم الأرواح إلى عالم الأشباح، يقول في إحدى قصائده معبّرا عن هذه الفكرة:(المجتث)

لَوْلَاكَ مَا كَان وُدّي وَلَا مَنَازِلُ لَيْلَا

[1] حسين جمعة، البيئة الطبيعية في الشعر الجاهلي، مجلة عالم الفكر، المجلد25، العدد3، مارس 1997، ص265.
[2] مختار حبار، شعر أبي مدين التلمساني، ص 62/61.
[3] المرجع السابق، ص 62.

وَلَا حَدَا قَطُّ حَادٍ وَلَا سَارَ الرَّكْبُ مَيْلَا

يَا حَادِيَ العِيسِ مَهْلَا هَلْ جُزْتَ فِي الحَيِّ أَم لا؟

عشقتهم فسبوني لا تحسب العشق سهلا [1]

نلاحظ أن أبي مدين لم يكتفي بذكر الطّلل فحسب (منازل ليلى) بل ذكر الرّحلة ومتطلّباتها، كالحادي، الرّكب، العيس،....وغيرها، وقد شبّهها بفكرة الهبوط من عالم الأرواح إلى عالم الأشباح، بهذه الرحلة وما يكتنفها من صعوبات من باب المماثلة.

وكما قلنا سابقا وأحيانا الحديث عن الطّلل يستدعي الحديث عن الرّحلة، ودافع الرّحلة الأوّل هو الحنين إلى الأحبّة، والحنين طبع في الإنسان، وقد وجد الصّوفيّة في الرّحلة بديلا أرضيّا يعبّرون من خلاله عن حنينهم وسفرهم الرّوحيّ على منوال القصيدة الجاهليّة «فاتّخذوا منها لغة إشاريّة رمزيّة يجبل فيها الرّحيل المكانيّ، على رحيل صوفيّ أو عروج روحيّ، ويجبل فيها قطع المسافات واجتياز الفقار والفيافي على السّلوك الصّوفيّ، والتّدرّج في المقامات والأحوال الصّوفيّة قبل الوصول »[2]، يقول أبو مدين:(الخفيف)

قد فرى قلبي الفراق وحقا كان يوم الفراق شيئا فريا

واختفى نورهم فناديت ربي في ظلام الدجى نداء خفيا

لم يك البعد باختياري ولكن كان أمرا مقدرا مقضيا [3]

إنّ موضوعة الرّحلة عند "أبي مدين " «لا تخرج في بنيتها عمّا درجت عليه الرحلة في القصيدة العربيّة القديمة عمومًا، والقصيدة الصّوفيّة خصوصًا، فقد بناها أبو مدين على الثنائيّة المتقابلة ذات العلاقة البينيّة ، بينه وبين حادي العيس وهي العلاقة التي تعمل على إحداث فجوة بينه وبين إلفه من الجيرة، وعلى توتر عاطفي ينسحب على أبيات الرّحلة كلّها ويُلوّنها بلونه الشّجيّ الحزين»[4].

نجد أنّ أبو مدين التلمساني قد صوّر من خلال قصائده التي تضم رمز الطلل والرّحلة معاناة السّالكين في رحلتهم من حال إلى آخر ، وجعلنا نستحضر تلك المعاناة التي يُعنيها الشاعر عندما يقف على الأطلال.

---

[1] ديوان أبي مدين، ص 33.

[2] مختار حبار، شعر أبي مدين التلمساني، ص 86.

[3] ديوان أبي مدين، ص 46.

[4] مختار حبار، شعر أبي مدين التلمساني، ص 88.

إلاّ أنّ ما يجعل هذان الرمزان يختلفان عند أبي مدين وعند غيره من غير المتصوفة ،هي أنّهم لا يستخدم الطلل من أجل الطلل، ولا الرحلة من أجل الرحلة ، فكل ما ذكره من أماكن عادية أو مقدسة فإنّه ينزله «منزلة الرمز والمجاز ، وذلك لدلالة مفرداتهما دلالة نفسية ، لتدل بذلك دلالة روحيّة ؛أي أن ماينسجه الشاعر في قصيدته من مفردات ينتزعها من العالم الحرفي الحسي ، فتقوم فيه برسم رحلة حسية وتمثيلها، ليس كلّ ذلك إلاّ تشبيه لأصيل من المعاني الرّوحية ، بعضها نصّ عليه الخطاب الدّيني ، وبعضها تمّ النّص عليه في التجربة الصّوفيّة، وبذلك يصطنع الشعراء الرّحلة وما في حكمها تعبيرًا عن ذلك، ولا تجهّز أحدٌ منهم يومًا للسّفر»[1].

يقول أبو العلاعفيفي:*إن التصوف كالفن لا وجودله بغير العاطفة الجامحة* 4 .من المؤكد ان لكل شاعر عاطفة،وعاطفة الشاعر الصوفي تجلت في الحنين،فهو مثال الصوفي المرهف الإحساس العاشق للطبيعة،استحضر في خطابه الماضي والوقوف على أطلاله واستيفاق الرفيق وتذكر الديار والبكاء على الذكريات.

الشاعر العربي قديما يتذكر دياره ومحبوبته بمجرد رؤيته الطلل،والشاعر الصوفي اتبع ماوقف عليه سابقيه في العصر الجاهلي ،فبالطلل سيتحضر ذكرى الأحبة وهم ينتقلون من بيداء إلى أخرى.

الشاعر في هذا الخطاب لم يذكر الديار بل المحبوب *الإله* فاطلال الديار تتناسب مع مواطن الارواح في الأذل ،فهو يناجي أحبابه ويصرح بشوقه إاى العالم الصوفي.

الطلل في معانيه هو البناء القديم الذي يحتاج إلى ترميم ليقوى ويشتد ويستطيع أن يبقى فترة اطول وهذا ماشبه به الشاعر حب الإله الأذلي للروح القدسية أي أنها تحتاج إلى إيمان قوي وترميم روحي ؛تغذية روحية.

خطاب الشاعر تذوب فيه مجموعة من الاليات فيما بينها الدلالية، البلاغية ،السيميائية،وتتبدد وذلك من اجل تحقيق الهدف المقصود وهو تحقيق التأثير والوصول إلى العشق الإلهي.

موضوعة الخمرة:

عرف الخمر عند العرب منذ القدم، وذلك بحكم ظروف الحياة فقدكان العربي يعيش في البادية ويتتبع أماكن العشب، فيترك ماشيته ترعى، ويقوم بملء فراغه بشرب الخمر والميسر.

*المرجع نفسه، ص 129.

*4 ابو العلا عفيفي،التصوف الثورة الروحية في الإسلام،دار الشعب ،بيروت،د،ت،ط،ص21.

أغلب الدراسيين يشيدون بالرّيادة للشّاعر العباسي"أبو نواس" زعيما في شعر الخمريات، حيث امتاز بوصفها، فهو الأول دون منازع في هذا المجال[1]، فقد أفرد لها قصائد عديدة، الذي يقول:

مازلت أستل روح الدّنّ في لطف واستقي دمه في جوف مجروح

حتى انثنيت ولي روحان في جسدي والدّن منطرح جسما بلا روح

وتعتبر الخمرة من أكثر المواضيع الصّوفيّة تجلياً، حيث وظفها الصّوفية للتعبير عن أحواله، وجسّد ممن خلالها معاني الذهول والفناء من حالات الوجد الباطن، وما يعتري نفسه من نشوة خاصّة عند تلقيه أسرار المعرفة الربانية.

يلجأ الصوفية إلى استخدام رمز الخمرة للتعبير عن آخر مرحلة يمر بها في تجربته الروحية، بينما يستعين بالغزل والطلل والرحلة في أشعاره لوصف مراحل سابقة ذلك أن جل هذه الموضوعات تعبر عن مراحل الغياب بينما تكاد تكون موضوعة الخمرة وحدها هي التي يعبر بها المتصوفة عن مرحلة الحضور[2].

إلا أن الخمرة عند الصوفي ليست طبعا تلك الخمرة الحسيّة، لأن الصوفي يستعين بهذا الرمز للتعبير عن عالمه الروحي باستخدامه أدوات من عالمه الحسي، حيث أن خمرة الصوفي هي العلم ومعرفة الله عز وجل وحبه، حيث يعبرون من خلالها عن وجدهم في حالة السكر والصحو فهذه الغيبة مسببة عن الوارد الذي يذهل الصوفي عن ذاته، فيغيب أي يسكر ثم يصحو والسكر كما يعرفه القشيري «هو غيبة بوارد قوي والصحو هو رجوع إلى الإحساس بعد الغيبة»[3].

وتعتبر موضوعة الخمرة نوع من أنواع الغزل، وجزء من أجزاء الحب الإلهي بل أنها من حال الدهشة التي تعتلي المرء فتجعله يذهل عن كل شيء عدا المحبوب، وهو عند أهل الحق كما قلنا سابقا: "غيبة لواردٍ قويّ، وهو يعطي الطرب والالتذاذ"[4] بمعنى أن يغيب الإنسان عن أفكاره وذهنه ووجوده ولا يدري مايقع في الكون ولا يفهم كلام الناس، فظاهره معهم وباطنه غائب عنهم، وذلك ليتفرد لذكر الله ومحبته ويصل إلى الراحة والاطمئنان والسكينة.

---

[1] أحمد حسن الزيات ، تاريخ الأدب العربي، ص199.

[2] مختار حبار، ص 96.

[3] القشيري، الرسالة القشيرية، ص 106.

[4] الجرجاني، التعريفات ، ص 86.

وإذا كان الشعراء في القديم قد وقفوا عند ظاهرة الخمرة من خلال التباهي في وصفها والتغني بها وبنشوتها، فإن أبا مدين قد توغل إلى باطنها، فمزج القاموس الخمري بأحواله ومواجيده حتى غدت الخمرة ترجمة لحياته الروحية، ورمزا للمحبة الإلهية، فنجده يقول:

أدرها لنا صرفًا ودع مزاجها عنا فنحن أناس لا نعرف المزج مذْ كنا

وغن لنا فالوقت قد طاب باسمها لأنا إليها قد رحـــــــلنا بها عنا

عرفنا بها كل الوجود ولمك نزل إلى أن بها كان المـــــعارف أنكرنا

هي الخمر لم تعرف العهد عهدها وفي كل قلب جاهل للــسوى معنى [1]

لقد تفنن الشاعر في استعماله لمعاني الخمر العرفاني، فقد حفلت قصيدته بمعجم خمري اكتسى بذكر أسمائها وأوصافها. (المدامة_ الكأس_ الصهباء_ الراح_ المزج_ الصرف....) إلا أنه لم يرد بها ما أراد الله على ألبابهم من المعرفة أو الشوق والمحبة، يقول:

وما يلفت النظر أن أبا مدين يربط بين مصطلحي الشوق والشرب وعند الصوفية ينال الشوق مرتبة عظيمة فهو مرتبة من مراتب المحبة الإلهية بل ثمرة لها والشوق حضور قوي في شعر الخمرة عند أبي مدين وهو الباحث على أحوال الوجد والسكر والغيبة يقول أبو مدين في هذا السياق:

فـَـإِنّا طـِـبْنَا وَطـَـابَتْ عُقُولُـنا وَ خَـــامَرَنا خَـمْرُ الْغَرامِ تـَـهَتَّكْنا [2]

ويقول في إحدى قصائده الزجلية:

اِسْــقِــنِـي يَاسَــاقِي الْمُــدَامْ صَـــافِـي الْـــــمَـــنَاهِـلْ

خـَـــــمْــرًا يَـهِيجُ الْغَــرَامْ لِــمَــــــنْ هُــوَ عَــاقِـلْ [3]

[1] أبي مدين التلمساني، الديوان ، ص 40.

[2] ابو مدين التلمساني، الديوان ، ص 38.

[3] المرجع السابق، ص 74.

فدلالة الخمرة هنا تحيلنا إلى جوهر أساسي دفع بأبي مدين إلى الّتحدث عن صفات الجمال والجمال الإلهيين وذلك مباشرة بعد ذكره للخمرة فيقول:

مشعشعة يكسو الوجود جمالها و في كل شيء من لطافتها معنى

إلى أن يقول :

أبدت لنا في كل شيء إشارة و ما حجبت إلا بأنفسنا عنـــا

فلم تطق الأفهام تعبيرا كنهها و لكنها لاذت بألطافها الحسنى

إلى أن نصل إلى قوله :

موانعنا منها حظوظ نفوسنـــا فـإن قطعـــت عنا إليها تواصلنـــا

تجلت دنوّا و اختفت بمظاهـــر و حلت فما أغنى و دقت فما أسنا

و ما الكون إلا مظهر لجمالهـا تراءت لنا في كل شيء بدا حسنـــا

فهذه الأبيات برمتها تتمحور حول التّجلي الإلهي و قد خصص لها كل هذا الحيز من قصيدته الخمرية ، لكون مشاهدة الجمال المحبوب المطلق هي الباعث على حالة الدهشة و الذهول ، و هي ما عبر عنها الصوفية بموضوعة السكر .إن الخمرة من أهم المواضيع الصوفية وأوفرها في الخطاب الشّعريّ الصّوفيّ،ونصوص الغزل الصّوفيّ تعتمد على معاني الغزل الإنسانيّ حينما يسعى الشّاعر الصّوفيّ للحديث عن الحب ذاته يعتمد على توظيف السكر والخمرة لتوظيف الفناء والذهول .

لقد إِعتاد العرب الجاهليون شرب الخمر وعمد شعرائهم في وصفها والتّغني بها والتّفاخر بِاحتساءها.وأول من استخدم لفظة *الخمرة* في الشعر الصوفي *رابعة العدوية(ت 180هـ) شهيدة العشق الإلهي ورائدة الشّعر الصّوفيّ[1]وتحدث أبي مدين عنها في قوله :

هي الخمر لم تعرف بكرم يخصّها ولم يحلها راح ولم تعرف الدّنا

عرفنا بها كل الوجود ولم نزل إلى أن بها كلّ المعارف انكرنا[2]

[1] يوسف هادیبور تهزمي،المرأة والخمرة رمزان في الشعر الصوفي،مجلة التراث الأدبي جامعة آزاد الإسلامية في كرج،إيران السنة الثانية العددالسادس،ص187.

[2] الديوان، أبو مدين،ص164.

أعلن هنا أبومدين. بكل ثقة أن المشروب الذي غيّبه عن نفسه والعالم المحسوس،فيفضله عرف الوجود،كما لايمكن أن تسمى الخمرة بغير هذا الاسم؛فهي المسكرة وتسكر الحواس وتبعث في محتسيها نشوة لا تقاس لذاتها.

وأبو مدين ينفي عن هاته الخمرة صفات السكر المعروف المتداول ،ويقحمها في خطابه كألغاز تتضمن في فحواها هذا المشروب العجيب الذي لم يعصر من عنب ولم يتبع بدّف ؛أي أنها خمرة أصولها ربانية لمعرفة الوجود الإلهي الوحداني،هي رحيق المعرفة وخمرة أهل التقوى الذي يثير حقيقة التعبد الصوفي وخشيته من عقاب الله ومسارعته إلى فعل الخير ومايرضى ربه عنه.

اعتمد الخطاب عند أبي مدين التناص في قوله:*كان يوم الفراق شيئا فريا*وكذلك في قوله:*في ظلام الدجى نداء خفيا* وهو اقتباس من القرآن الكريم

إنّ التّمعن في الخطاب الصّوفيّ نلاحظ بيانية التّكرار و رسالته في الإبلاغ و العبارة ، فعرف عنهم تكرارهم لموضوعات أصيلة في أحوالهم و مقاماتهم ، كموضوع التّوحيد و الخمرة و الغزل و الطّلل و غيرها .

فالخمرة موضوع اتفق عليه أغلب الصوفية في دلالاتها الكبرى إلا أن لكل منهم معرفته الخاصة ، و تجلى هذا الاتفاق عند "رابعة العدوية" و" الشيخ عبد القادر الجيلانيّ" ، و "الشيخ ابن الفارض" و" جلال الدين الرومي" و "أبو مدين الغوث" لقوله :"هي الخمر لم تعرف بكرم يخصها ... و لم يجلها راجح و لم تعرف الدنا .

فمن الملاحظ أنه قد غلبهم العجز في مشاهدة نور الحق فعبروا عن ذلك بالاشارة لا بصالح العبارة .

***التقديم و التأخير :**

إن التقديم و التأخير يؤثران في معنى الجملة لأن ما يقدم هو المبتدأ أو المسند إليه و ما يؤخر هو الخبر أو المسند ، فالمسند إليه يقدم لأغراض بلاغية منه أن الأصل ، و لا مقتضى للعدول عنه ، كتقديم الفاعل على المفعول ، و المبتدأ على الخبر إلى غير ذلك .

– تقديم الجار و المجرور على الفعل .

من خمر أهل النفس ... اسقوني يا ناس

و جاء هنا التقديم لبيان عظمة شوقه و شدة وجده .

* عليه أنكرني من كان يعرفني ....

* عليه ذقت .....

إن التقديم في البيتين السابقين جاء لتبيين الصوفي لوصال محبوبه فجاء التقديم لاحتوائها الجار و المجرور على ضمير متصل ليؤخر ذكر شكواه و معاناته .

تكرار الحرف (لا) :

يتضح من خلال الأبيات تكرار الحرف (لا) و هو من أبسط أنواع التكرار اللفظي في الشعر العربي و هو عند الحمود علي بن محمد يتميز بصفة سمعية و أخرى فكرية ، الأولى ترجع إلى موسيقاه و الثانية إلى معناه [1].

فالتكرار يعكس الحالة الشعرية للمبدع و قدرته على تطويع الحرف ليؤدي وظيفة التنغيم في المعنى ، كما أن هذا الحرف ينفي حدوث الفعل المضارع في الماضي مع استمرار هذا النفي ، و لكن متوقع حدوثه بين لحظة و أخرى .

الأفعال الماضية : راح ، أنكر ، دارت ، كنت ، جئت ، جزت ، عرفنا ، كان .

اِستعمل بومدين التلمساني الأفعال الماضية للدلالة على الحب الإلهي ، و هذا ما يجعل القصيدة محاكيّة للماضي أي أن أبا مدين قد ذاق من معين إلاّ لمحبة الإلهية و اتضحت بنعمة الجمال فحصل له السكر الذي هو غيبه .

الأفعال المضارعة : حضرت هذه الأفعال عند مغازلته للخمرة في قوله : هي الخمرة لم يعرف بكرم يخصها .

فأداة الجزم "لم" هي حرف جزم و نفي و قلب ، كما كرر الفعل (لم تعرف) في الصدر و العجز ، فهذا الفعل نفر فعله بأداة الجزم و حضر في هذا البيت الشعري ثلاث مرات ، و كما يأمل الشاعر حدوثه في المستقبل .**حروف العطف** : هي الخمرة لم تعرف بكرم يخصها .... و لم يحلها راح و لم تعرف الدنا .

[1] الحمود علي بن محمد ، ظاهرة التكرار في شعر عبد الرحمن العشماوي ، ديوان عناقيد الضياء نموذجا ص110 .

الواو : أفاد الترتيب بين البـيتين و بما قدمه من وصف للخمرة التي نفر عنها الكرم ، و عدم معرفتها الدنيا .

أما القاطع الثانية فحضر حرف الواو مع أداة النفر "لا" ، فالواو رابط بين شطري البيت الشعري كقوله :

ما هي بثمن الفلوس ... و قدرها عالي

لولاك ما كان ودي ... و لا منازل ليلى

و لا حدا قط حاد ... و لا سرى الركب ميلا

لا يخفى على الدّارس لديوان أبي مدين مدى التّأثير البارز لفلسفته و فنّه في الشّعر الصّوفيّ و أثره على الشّعراء الصّوفيّة ممن عاصروه أو تلوه ، فقد لمسنا من خلال الدّراسة التي قمنا بها في شعره إلى حضور بعض من تلويحاته الصّوفيّة المبدعة ، و قد عبّرت علامات القرب و الوصال على مدى فناء أبي مدين الغوث في معشوقه ، أمّا علامة البعد و الهجر و الفراق على إغترابه الصّوفيّ و إنفصامه عن أصوله النّورانيّة العلويّة ، موظّفا رموزًا و هذا لا يعدُّ قصورا في اللّغة الوضعيّة عنده و لم يشكّل نقطة فارقة بينه و بين المتلقي ، إنما زاد خطابه ثراء و جمالا ، كما زادت لغته الرّاقيّة هذا الخطاب من القدرة على التّصوير الدّقيق و الجميل .

الخاتمة

خاتمة

إنّ التّصوّف أكبر من أن يكون ثوبًا خشنًا سميكًا يرتديه الصّوفيّ ،إنَّه تربيّة وأخلاق وعبادة وسلوك وتخلية وتحلية ومجاهدة من النّفس بل إنَّه إيمان ومعرفة .

يرتبط مفهوم التّصوّف بمفهوم الزّهد وذلك لأنّ التّصوّف إرتبط بمرحلة من مراحل تطـــور الزّهد ،بل هو نفسه الطّريق الذي سلكه الزّهد ليصل إلى محبة الإله، والحقيقة الكاملة للتّصوّف هو مجاهدة ومكابدة دائمة ومستمرة إبتغاء مرضاة الله والحبور الوجداني الفريد الذي يحصل بالمعرفة الحقيقية لله عزَّ وجلَّ .

ومن ذلك نقول أن المتأمل في الفكر الصوفي الإسلامي ليس بوسعه نكران وجود أمور مشتركة بين المتصوف المسلم وغير المسلم في التَّخلي عن كل شيء من أجل المعتقد.

وقد توصل هذاالعمل من خلال تناولنا لبعض قصائد الشَّاعر مع حياته اليوميّة إلى مجموعة من النتائج كانت حصيلة جملة من التساؤلات رافقتنا في البحث نذكر منها:

1 . الجدل هو تردد الكلام بين خصمين يقصد كل واحد منهما إحكام قوله ليدفع به قول صاحبه ، وهو ليس بالظاهرة الجديدة كما يدعي الفلاسفة .

2 . الجدل والحوار والمناظرة يتفق كل واحد منهم كونهم حديث أو مناقشة بين طرفين لكن الاختلاف يكمن في الهدف الذي يرمي إلية كل واحد .

3 . لقد لاقى مفهوم الاغتراب الكثير من الاهتمام لمحاولة ضبط مفهومه ،إلاّ أنّه نظرًا لتوسع أبعاده لم يستطع الدارسين على الوقوف على مفهوم جامع مانع.

4 . تعددت أنواع الاغتراب نتيجة تعدّد العوامل والأسباب المؤدية إليه ، وهو لا يقف عند البعد والنزوح إنّما يتعداه إلى أبعد من ذلك.

5-هدف أبي مدين الوحيد ومسلكه في الحياة هوالوصول إلى الحب الإلهي والسموالروحي .

6- -لجأ أبو مدين شعيب إلى استعمال رمز المرأة والخمرة والطلل في موضوعاته الشعرية حرصا منه على عدم اطلاع العامة من الناس على أفكاره التي لا تتحملها عقولهم .

7- الهدف من استعمال هذه الرموز هو الخوف من إنكار مجتمعه له ووضعه بالمتطرف، وذلك لإضاءة الوجود المعتم واندفاعه صوب الجوهر

8- شعور الشيخ ابو مدين الغوث بالاغتراب جعله يلح في تقديم المزيد من التعابير الجميلة والأقوال البليغة وامتلاكه لخيال عميق وإحساس صادق (توليد الإحساس) .

9- استخدامه لرمز المرأة ليس الهدف منه الشخصية الغزلية وإنما الإشارة إلى التقرب إلى الذات الإلهية والسمو الروحاني له وكذلك في رمز الخمرة والطلال .

10- نظرته نظرة تأويلية أصلية ، تعبر عن حالته النفسية والتأثيرية تنبع من شعوره الذاتي وشخصيته المنفصلة أو الانفصامية بالأحرى – الاغتراب بين أصوله في حب الإله وعدم فهم من يحيطون به مقاصده – .

12- لغته مركزة ومفعمة مكثفة بالدلالات التي تتعارف عليها الصوفية دون غيرهممن البشر .

13- الترابط بين حقول الموضوعات الثلاثة (الخمرة ، المرأة ، الطلال) حيث كلها تصب مصبا واحداً العشق الالهي .

14- استعمال الشاعر الكنايات بكثرة وذلك لما يقتضي النمط الصوفي ولغته العبر عن ما وراء المعنى الظاهر .

15- اعتمد الشاعر في كثير من أشعاره على بحرين (البسيط والكامل) وذلك لما يميزهما عن غيرهما في البساطة ومناسبتهما لشعر الصوفية .

16 . إنّ الخطاب الشّعريّ الصّوفيّ عند أبو مدين الغوث لا يختلف عن الشّعر العربيّ القديم ، بل هو جزء لا يتجزأ منه ، فلغته الشعرية لا تختلف عنهم ، فأحيانًا ترقى إلى مستويات رفيعة وأحيانا أخرى تسقط إلى مستوى البساطة أو الابتذال .

و هذا ما هو إلا محاولة لبعض الاستقراءات التي تحصلنا عليها ووصلنا إليها من خلال دراستنا البسيطة لهذا الموضوع ويبقى الشعر الصوفيعلم قائم بذاته يحتاج إلى الكثيرين ليخوض التجربة ويكشف

خاتمة

الغم عنها .والبحث لا يغلق وإنّما مازال يحتاج إلى الكثير من الدراسات وخاصة من الجانب اللغوي والبلاغي لهذا الخطاب.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

*القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.

1. ابن الحطب، الإحاطة، ج1.
2. ابن الزيات التادلي، التّشوف إلى رجال التّصوف وأخبار أبي العباس السبتي، تحقيق: أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة، الرباط، ط 2، 1997م.
3. ابن الصواح، سبك المقال لفك العقال.
4. ابن خلدون،المقدمة، دار العلم، ط5، 1419هـ.1984م.
5. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، د ط،1948م.
6. ابن عربي،الفتوحات المكية، دار صادر ، بيروت، د ط، د ت ،ج1.
7. ابن عربي، روح القدس من مناصحة النفس، تحقيق: حامد طاهر، الهيئة المصرية العامة، مصر، 2006.
8. ابن قنفذ القسنطيني، أنس الفقير وعز المقير.
9. ابن منظور، لسان العرب، باب الغين، مادة غ ر ب، دار المعارف القاهرة مصر، المجلد الخامس، ط 2، 1981.
10. أبو الحسن النباهي الأندلسي، تاريخ قضاة الأندلس، تح:مريم قاسم الطويل، دار الكتب العلمية، ط 1، 1995.
11. أبو الطيب المتنبي،الديوان، دار الجيل للنشر، بيروت، د ط.
12. أبو العباس أحمد بن أحمد الغبريني، عنوان الدراية، تحقيق: رابح بونار، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، ط 2 ، 1981م.
13. ابو العلا عفيفي،التصوف الثورة الروحية في الإسلام،دار الشعب ،بيروت،د،ت،ط.
14. أبو القاسم،الرسالة القشرية في علم التصوف ،عبد الحليم محمود ،دار الكتاب العربي بيروت ط .
15. أبو مدين شعيب، ديوان أبي مدين ، تحقيق، عبد القادر سعود/ سليمان القرشي، لبنان، ط 1، 1432هـ /2011م.
16. أبو مدين شعيب، ديوان أبي مدين شعيب الغوث، جمع وترتيب :عبد القادر سعود/سليمان القرشي، كتاب ناشرون، بيروت، لبنان، ط 1،2011م.
17. أبو نعيم الأصفهاني ،حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ،دار الكتاب العربي ،بيروت ط1405،4هـ،ج1.
18. أبي الفضل محمد بن مكرم بن علي ابن منظور الأنصاري، لسان العرب، مادة جدل، دار صادر، بيروت، مجلد11، ط3.
19. إحسان إلهي ظهير، التصوف المنشأ والمصادر، إدارة ترجمان السنة. ط 1، 1986/1406.

20.أحمد ابن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط2، د ت.
21.أحمد ابن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط2، د ت.
22.أحمد الدلجي الصومعي، المعزى في مناقب الشيخ أنس يعزى، تحقيق: محمد الجاوي ، دار الكتب العلمية ، المغرب ، 2006.
23.أحمد بابا التنبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، عناية وتحقيق: عبد الحميد عبد الله الهرامة ، دار الكاتب، طرابلس، ليبيا، ط 2 ، 2000.
24.أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، المصباح المنير في غريب شرح الكبير للرافعي، دار المكتبة العلمية، د ت.
25.أحمد حسن الزيات ، تاريخ الأدب العربي.
26.أسعد السحمراني، التصوف المنشؤ ومصطلحاته، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 1، 1987/1407م.
27.إسماعيل بن حماد الجوهري، تاج اللغة وصحاح الصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الـغفور عطار، ج 4، دار العلم الملايين بيروت. ط 2 .1979م/1377م.
28.الإمام الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المنهاج، السعودية، ط 1، 1432هـ/2011م، ج4.
29.امرؤ القيس بن حجر بن الحارث الكندي،ديوان امرؤ القيس، دار المعرفة، بيروت مجلد 1، ط 2، 2004/1425.
30.امرؤ القيس، ديوان امرؤ القيس، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ضبطه وصححه مصطفى عبد الشافي، د ط، د ت.
31.أندريه لا لاند، موسوعة لا لاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، تعهّده وأشرف عليه: أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت، باريس، المجلد الأوّل،ط 2، 2001م.
32.بدر شاكر السياب، الديوان، دار العودة، بيروت، المجلد 1، د ط، 1971م.
33.الجرجاني،التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1988/1408.
34.جميل صليبيا،المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، دار الكتاب اللبناني،بيروت، ج1،د ط، د ت.
35.حازم خيري، الاغتراب الثقافي للذات العربية، دار العالم الثالث، 2006.
36.حسين جمعة،البيئة الطبيعية في الشعر الجاهلي، مجلة عالم الفكر، المجلد 25، العدد3، مارس 1997.
37.الحمود علي بن محمد ، ظاهرة التكرار في شعر عبد الرحمن العشماوي ، ديوان عناقيد الضياء نموذجا.

38. الخليل ابن احمد الفراهيدي ،كتاب العين،المجلد الثالث ص-ف تحقيق عبد الحميد هنداوي ،منشورات محمد علي بيصون،دار الكتب العلمية بيروت لبنان ،ط1سنة2003.
39. الخليل ابن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، مجلد الثالث، تحقيق عبد الحميد هنداوي منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط:1 سنة 2003.
40. راغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مطبعة مصطفى البابي، القاهرة، ط2.
41. زاهر الألمعي، مناهج الجدل في القرآن، مطابع الفرزدق التجارية، الرياض، د ط، د ت.
42. الزاوي الطاهر أحمد، مختار القاموس، دار الكتب العربية، القاهرة، ط1.
43. سعد يقطين، تحليل الخطاب الروائي، (الرمز،السر،التبئير)،المركز الثقافي العربي ،بيروت،الدار البيضاء ط 1 ، 1992.
44. سعيد يقطين ، تحليل الخطاب الروائي (الزمن ، السرد، التبئير)، المركز الثقافي العربي ، بيروت، ط1، 1989م.
45. سعيد يقطين، تحليل الخطاب الروائي ، المركز الثقافي العربي للنشر ، بيروت لبنان ، ط2 ، 1997م.
46. شاخت ريتشارد،الاغتراب، ترجمة كامل يوسف حسين، المؤسسات العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1980.
47. شوقي ضيف، البارودي رائد الشعر الحديث، دار المعارف، مكتبة الدراسات الأدبية، ط 6.
48. صحيح البخاري ،كتاب التفسير سورة ق (4،1846)،رقم 4569.
49. صحيح مسلم ،كتاب الطهارة، باب فضل الوضوء (1،203)،رقم 01.
50. الطاهر علاوي،العالم الرباني سيد أبو مدين شعيب، دار الأمة للطباعة والنشر للجزائر، ط1، 2004.
51. الطاهر وعزيز، المناهج الفلسفية، المركز الثقافي العربي، بيروت، د ط، 1990.
52. الطوسي،اللمع.
53. عاطف جودت نصر، الرمز الشّعري عند الصوفيّة، دار الأندلس، ط 1، بيروت،1978.
54. عبد الحليم محمود،شيخ الشيوخ أبو مدين الغوث (حياته ومعراجه إلى الله)، دار المعارف، القاهرة، دط.
55. عبد الحليم محمود، شيخ الشيوخ أبو مدين الغوث حياته ومعراجه إلى الله، دار المعارف، القاهرة، 1985م.
56. عبد الحميد هيمة، الخطاب الصّوفي وآليات التأويل(قراءة في الشعر المغاربي المعاصر) ، موفم للنشر ، الجزائر ، د ط، 2008م.
57. عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق درويش الجويدي، شركة أبناء شريف الأنصاري للطباعة والنشر والتوزيع، المكتبة المصرية للطباعة والنشر، صيدا، بيروت، ط2، 1996/1416.
58. عبد المنعم خفاجي،الأدب في التراث الصوفي ،مكتبة غريب ،القاهرة .
59. عبده سعيد محمد أحمد الصنعاني،العلاقة بين الاغتراب النفسي وأساليب المعاملة الوالدية لدى الطلبة في المرحلة الثانوية، جامعة تعز، اليمن 2009.

60. عثمان الميلود،شعرية تودورف،عيون المقالات،ط1،الدار البيضاء،1990.
61.علي فاعور، ديوان الفرزدق، دار الكتب العلمية،بيروت،لبنان، د ط، د ت.
62.الغربة والحنين في الشعر العربي الحديث،معهد البحوث والدراسات، د ط، د ت.
63.الغزالي،روضة الطالبين وعمدة السالكين، دار السعادة، مصر، د ط 1924.
64.القشيري،الرسالة القشيرية، وضع حواشيه خليل منصور، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان ط 1 ، 1998.
65.قيس النوري،الاغتراب اصطلاحا مفهوما وواقعا، مجلة عالم الفكر، المجلد 10، العدد الأول، الكويت 1979 .
66.كمال بشير، دراسات في علم اللغة ، دار غريب للطباعة و النشر و التوزيع القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 1997.
67.محاضرات الأستاذ دندوقة ، تحليل الخطاب ، لسان النص و التداولية ، د ، س .
68.محمد أبو زهرة، تاريخ الجدل، دار الفكر العربي، د ت.
69. محمد الأمين الشنقيطي،آداب البحث والمناظرة، دار ابن تيمية للطباعة والنشر، القاهرة، مجلد2.
70.محمد التومي، الجدل في القرآن الكريم فعاليته في بناء العقلية الإسلامية، شركة الشهاب، الجزائر د ط، د ت.
71.محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي،مختار الصحاح، دار الإرشاد، حمص سورية، ط: 1، سنة 1989.
72.محمد بن جعفر الكتاني، سلوى الأنفاس، ج2.
73.محمد بن عبد الكريم التميمي الفاسي، المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد، تحقيق: محمد الشريف ، جامعة عبد الملك السعدي، منشوراتكلية الآداب والعلوم الإنسانية،تيطوان، المغرب،2002.
74.محمد عباس يوسف،الاغتراب و الإبداع الفني، د ط، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، 2005.
75.محمد عبد اللطيف حليفة، دراسات في سيكولوجية الاغتراب، د ط، دار غريب للطباعة والنشر، مصر 2003.
76.محمد فتحي عبد الله، الجدل بين أرسطو وكانط، المؤسسة الجامعيّة للنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 1415هـ/ 1995م.
77.محمد لعمري، البلاغة العربية ، أصولها و امتداداتها . أفريقيا الشرق للنشر ، المغرب ، ط 1 ، 1999م .
78.محي الدين بن عربي،الفتوحات المكية، دار صادر بيروت، د ط ، د ت . ج2.
79.محي الدين بن عربي،ديوان ترجمان الأشواق، اعتنى به: عبد الرحمان المصطاوي، دار المعرفة بيروت، لبنان،ط 2005/1،1425.
80.مخائيل باختين،الخطاب الروائي، ترجمة:محمد برادة، دار الفكر للدراسات والنشر،ط01،القاهرة،1998.
81.مختار حبار، شعر أبي مدين التلمساني، منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق،2002م.
82.المراكشي ،الذيل والتكملة، بقية الشعر الرابع ، دائرة المعارف الاسلامية.
83.مسعود صحراوي ،التداولية عند العلماء العرب ،دار الطليعة،ط1،بيروت،2005.
84.مصطفى عبد الرزاق، التصوف لماسينيون، دار الكتاب اللبناني، 1984م، د ط.
85.مقدمة ديوان الششتري، تحقيق: علي سامي النشار.

86. ميشال فوكو،حفريات المعرفة ، ترجمة : سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 1987م.
87. هيام الملقي،التجارب الروحية بين التأصيل الإسلامي والاغتراب الثقافي،ط1،دار الفكر للنشر والتوزيع،2001م.
88. يوسف خليف، الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي، دار غريب للطباعة، القاهرة، د ط، د ت.

المراجع باللغة الأجنبية:

89. SWANNELL،JULLA، OXFORD UNIVERSITY PRESSINC 1933.
90. OXFORD STUDY،ACADEMI DICTIONARY، ENGLISH_ ARABIC.

الملخص

ملخّص:

الخطاب الصّوفيّ هو خطاب أراد من خلاله الصّوفيّة عامّة،وأبو مدين خاصّة إكمال ذلك النّقص ،والقبح الموجود في عالمهم ، فَرَاحَ هؤلاء يبحثون عن الإِستقرار والإِنسجام في هذا العالم المختل برأيهم ،من أجل إكمال هذا النّقص ، إلاّ أنّ هذا لن يتمَّ إلاّ بوصولهم إلى مصدر السمو الرّوحي ، ومعرفة حقيقة الله عزّ وجلّ.

وظّف أبو مدين التلمساني في خطاباته الصّوفيّة أشياء محسوسة لتعبِّر عن أشياء لا محسوسة مستخدمًا في ذلك رموزًا ، محاكيًا بها رُآه ، ينقل بها تصوراته ، من خلال لغة خاصّة ومبهمة ، تحتمل عدّة تأويلات ،لا يفهمها ربما إلاّ من عرج على هذه الطّريقة .

والجدل عبارة عن مفاوضة أو منازعة أو بالأحرى تبادل الحجج والبراهين بين طرفين يدافع كل منهما على وجهت نظرة بحدود المنطق والمعقول.

أما الإِغتراب هو تناقض بين الروح والجسد وتجلى ذلك في غربة الإنسان منذ أن أخرج من الجنة وهو يتوق إلى الرجوع إليها وهذا ما أجتمعت عليه الأديان الثلاثة(الإسلام،المسيحية، اليهودية.)إذن هو عبارة عن ألم بغية العودة إلى الهدوء والراحة.

وتجلي كل ذلك في خطاب روحي يهدف إلي الإرشاد ،مستندًا للشريعة الإسلامية متميزاً بعمق فكره في الحب الإلهي.

résumé:

Le discours soufi est un discours par lequel le soufisme en général, et Abou Madin en particulier, a voulu compléter cette lacune, et la laideur qui existe dans leur monde, de sorte qu'ils sont à la recherche de stabilité et d'harmonie dans ce monde dysfonctionnel à leur avis, afin de compléter cette lacune, mais cela ne se fera qu'en atteignant la source de la transcendance spirituelle, et en connaissant la vérité de Dieu Tout-Puissant. Dans ses discours soufis, Abu Meddin al-Tlemceni a utilisé des choses tangibles pour exprimer des choses imperceptibles, en utilisant des symboles, en imitant ce qu'il a vu, en transmettant ses perceptions, à travers un langage spécial et opaque, qui dure plusieurs interprétations, qui ne peuvent être comprises que par ceux qui ont boité de cette façon.

Le motif derrière l'utilisation et l'écriture par Abu Meddin d'une mystérieuse poésie soufi, entachée par le codage, son aliénation et son aliénation, qu'il a vécue dès son plus jeune âge par ses frères à sa société, ainsi que l'injustice et l'oppression dont il a souffert par ceux qui s'opposaient à sa doctrine soufi afin qu'il puisse éviter le tourment pour lui-même et rester loin des yeux qui rôdent en lui.

Le débat est une négociation, un différend ou plutôt un échange d'arguments et de preuves entre deux parties, chacune défendant une vision des limites de la logique et du caractère raisonnable.

L'aliénation est une contradiction entre l'âme et le corps, et cela s'est manifesté dans l'aliénation de l'homme depuis qu'il a été retiré du paradis et qu'il a besoin d'y retourner, et c'est ce

que les trois religions (islam, christianisme, judaïsme) se sont rassemblées. C'est donc la douleur pour revenir au calme et au confort.

Tout cela se manifeste dans un discours spirituel axé sur l'orientation, basé sur la loi islamique, qui se reflète profondément dans son idée de l'amour divin.

كلمات مفتاحية : :Mots-clés

الخطاب الِرّوحي: Discours spirituel

الجدل : controvers

التّصوّف: mysticisme

الإِغتراب: aliénation

ابومدين التلمساني(514ه/1120م-589ه/1193م):

AbuMedin Al-Tlemceni (514 Ah/1120 AD-589 Ah/1193 AD)

الفهرس

الموضوع.	الصفحة
إهداء	
الشكر	
مقدمة	أ _ ت
مدخل	4
الفصل الأوّل: الجدل، الاغتراب، الخطاب، التّصوف.	
1 . الجدل والاغتراب	
أ . مفهوم الجدل لغة واصطلاحا	8
ب . الجدل عند الفلاسفة وبين الجدل والمناظرة والمحاورة	10
جـ . مفهوم الاغتراب لغة واصطلاحًا	12
د . أنواع الاغتراب ومفهومه في الشعر العربي	13
مفهوم الاغتراب في الشعر العربي	13
أنواع الاغتراب	16
2 . الخطاب والتصوف	
أ . مفهوم الخطاب مستوياته وآليات تحليله	
مفهوم الخطاب لغة واصطلاحًا	17
آليات تحليل الخطاب ومستوياته	19
ب . التصوف مفهومه نشأته ومقاماته	
مفهوم التصوف	21
نشأة التصوف	23
مصادر التصوف	24
مقامات التصوف ومعالمه	26
الفصل الثاني: نبذة عن أبي مدين ، دلالات موضوعة(المرأة، الطلل والرحلة،الخمرة)	
1التعريف بالشّاعر	
مولده ونشأته	33
تلاميذه وشيوخه	37
2 . دلالة موضوعاته	
موضوعة المرأة	41

موضوعة الطلل والرحلة	44
موضوعة الخمرة	47
خاتمة	55
قائمة المصادر والمراجع	59
الملخص	65
الفهرس	69