إشكالية التصوف في خطاب المقري

The problem of Sufism in the discourse of Al Maqqari

أ.د. عباس بن يحيى

جامعة محمد بوضياف بالمسيلة – الجزائر

كلية الآداب واللغات

البريد الالكتروني: abbas.benyahia@univ-msila.dz

تاريخ الإرسال	تاريخ القبول	تاريخ النشر
2020/02/14	2020/07/21	2020/08/10

Abstract:

The problem of Sufism in the discourse of Al-Maqqri is part of the research on the orientations of Algerian and Maghreb elites in general, an elite who played a determining role in training culture of the region and even Arab and Islamic culture. Al Maqqri scholars know that he was not a Sufi character despite his treatment of the Sufi heritage of all kinds, a treatment that poses the problem of Sufism's place in his discourse, and in his perception personal elitist, and sorting mechanisms of his accumulated theses over the years in the form of opposing discourses and a tragic story.

Keywords: **Al Maqqari - Discourse - Sufism - Poetry - Doctrine**

الملخص:

تقع إشكالية التصوف في خطاب المقري ضمن البحث في توجهات النخبة الجزائرية والمغاربية بشكل عام، وهي نخبة كان لها دور حاسم في تشكيل ثقافة المنطقة. فمن المعروف لدى المتخصصين في الدراسات (المقرية) أنه لم يكن شخصية صوفية رغم تعاطيه مع التراث الصوفي بأنواعه، وهو التعاطي الذي طرح مشكلة موقع التصوف في خطابه، وتصوره الشخصي النخبوي له ولآليات فرز أطروحاته التي تراكمت عبر السنين في صورة خطابات مناوئة وتاريخ حافل بالمآسي.

ويعمل المنهج التحليلي هنا على تفكيك هذا الخطاب لفحص دلالات مرتكزاته والتأكد من الآثار الداخلية لأبعاده هذه المكونات في تصور النخبة اللاحقة والتي انغلقت على الصور الشكلية له دون الغوص في منابعه ومنطلقاته.

الكلمات المفتاحية: المقري – الخطاب – التصوف – الشعر – العقيدة

Résumé:

Le problème du soufisme dans le discours d'Al-Maqqri fait partie de la recherche sur les orientations des élites algériennes et maghrébines en général, une élite qui a joué un rôle déterminant dans la formation de la culture de la région. Les spécialistes des études d'Al Maqqri savent qu'il n'était pas un personnage soufi malgré son traitement de l'héritage soufi de toutes sortes, un traitement qui pose le problème de la place du soufisme dans son discours, et dans sa perception élitiste personnel, et des mécanismes de tri de ses thèses cumulées aux long des années sous la forme de discours adverses et d'une histoire tragique.

L'approche analytique déconstruit ici ce discours, ce qui permet d'examiner et de déterminer les effets internes de ses dimensions sur l'élite suivante.

Mots clés: **Al Maqqari - Discours- Soufisme - Poésie- Doctrine**

مدخل:

لا يمكن الحديث عن المقري (1041 –986هـ/ 1578– 1631م) **كشاعر أو كمثقف صوفي بالمعنى العرفاني أو الفلسفي**، إذ لم يكن صوفيا، وهذا واضح من سلوكه وانفتاحه الفكري على عوالم أخرى، ومن تركيزه في الأساس على التاريخ الحضاري والثقافي، وعلى مقاربات تختلف تماما عن منهج وطريق المتصوفة[1]. ولو عقدنا مقارنة بسيطة وسريعة بينه وبين جده أبي عبد الله (ت 759هـ) [2] الصوفي الشهير لظهر الفرق بين المسلكين واضحا، رغم احترامه الشديد وإجلاله اللامتناهي لمسلك جده وتراثه. وبالفعل فقد صنف أبو القاسم سعد الله تراث المقري ضمن علوم اللغة والنثر الفني وليس ضمن الصوفية[3]، وأوضح صراحة أن " المقري كان من المبرزين في الحديث والتوحيد بالإضافة إلى الأدب والتاريخ، وهو على **خلاف علماء عصره لم يكن من المتصوفة** " [4]، فما يميزه عن علماء عصره وعن المواصفات العامة النمطية للمثقف آنذاك هو عدم الانخراط في مسلك التصوف. وهي إشارة مهمة؛ لأن العصر اصطبغ في كل مجالات الحياة بالسلوك والطريقة الصوفية؛ وفي " عصر ساد فيه التصوف كل شيء في الحياة تقريبا، لا يمكن أن يكون إنتاج علمائه إلا مصبوغا بالزهد والموعظة والالتزام بمباديء المتصوفين والزهاد. ولا يضارع إنتاج الجزائريين في التصوف إلا إنتاجهم الأدبي الذي تلون أيضا بلون التصوف.. ويتصل بالتصوف علم الكلام والمنطق" [5].

ومادام الأمر كذلك، فما جدوى دراسة الموضوع ؟

ينبغي أن نلاحظ منذ البدء أن عدم اتجاه المقري إلى التصوف لا يعني أنه لم يكن مسلّما به، معتنقا لمبادئه وملتزما باحترام وإجلال أعلامه وتراثه، بل يبدو على العكس من ذلك خاضعا لمبدأ السيادة الروحية لشيوخ الطريقة، مقبلا كغيره من المواطنين المسلمين إبان العصر العثماني على التماس رضاهم وبركاتهم. وهو ما يثبته ويكرره في كل فرصة تعرض له؛ ففي النفح "لا يفتأ يذكر رجال التصوف وكراماتهم ومقاماتهم، ويروي كثيرا من أخبارهم وغرائب أحوالهم، ويحكيها حكاية المصدق لها المؤمن بها " [6]. وربما كان ذلك ما حدا بالشيخ عليش في شرحه على " ***إضاءة الدجنة*** " أن يغدق عليه الأوصاف الموقوفة عادة على الصوفية، فقال إنه " تمهر في العلوم أصولها وفروعها وعلم المعاملات وأحوال القلوب والتصوف، ويظهر من كلامه أنه من أرباب الذوق نفعنا الله تعالى به " [7] .

فحضور الانتماء الصوفي (والطرقي) والممارسة الطقسية اللغوية في نصوصه يمد طرح سؤال إشكالية البحث بمشروعيته، إضافة إلى عدة أسباب أخرى؛ من أهمها الصلة الوطيدة بين بيئات التصوف وبين المقري سواء من حيث نشأته أو من حيث علاقاته، وكذلك تركيزه على الانتماء إلى جده أبي عبد الله علم الصوفية الكبير واعتماده على هذه النسبة في تيسير كثير من الصعوبات التي واجهته، ثم لأنه كسلفه وأضرابه من علماء أهل السنة المغاربة أسهم بشكل قوي في التثبيت النهائي لعقيدة أهل السنة (الأشعرية) ونشرها في شكل منظومة أو نظام احتلت الطريقة (الجنيدية) فيه مكانا مهما. وقد يكون ملائما في الأخير –ومن أجل استكمال درس الإشكالية– البحث في انعكاس كل ذلك على متنه الشعري.

مصدر العنصر الصوفي في شخصية المقري وثقافته:

إذا كان العصر – كما سلف مع أبي القاسم سعد الله – عصر تصوف ، فليس غريبا أن يتسنم التصوف درج الثقافة الإسلامية التي كانت تتلقاها النخبة آنذاك. فالعنصر الصوفي قائم في (مقررات الدراسة) منذ الصغر ضمن منظومات المغاربة التي تحفظ عن ظهر قلب، وحاضر بقوة في الممارسة اليومية سلوكا ولغة سواء في (الزوايا) أو (الأضرحة) أو غير ذلك من ممارسات التبرك والاحتفال ونحوها. لكن الأمر يتعلق في بحث هذا العنصر لدى المقري بمداخل أخرى تضاف إلى هذه المداخل العامة والمشتركة، وهي مداخل خاصة به؛ في وضعه العائلي والاجتماعي والعقائدي والأدبي أيضا. فالمقصود من المسألة هنا هو تحديد المصادر التي رسخت هذا الميل فلم ينطفئ رغم توجهات المقري الأساسية غير الصوفية. وستلاقينا في بحثنا هنا عدة عوامل تصوفية ظلت قائمة في المنجزات المقرية على مر السنين.

النسب الصوفي:

تهيمن روح التصوف بقوة على بيت المقري، فتبدو السلالة متصلة، تنشر في طريقها على مختلف الأجيال بركات وصفاء وخلوصا من السهل ملاحظته وملاحظة الاصرار على تكريسه، ومن المهم الانتباه إلى مكانته في عقل ووجدان المقري نفسه. بل إنه من الواضح أن مشكلة المقري تأخذ صورة خاصة منذ إحساسه بقوة هذا النسب وبأهميته، فهو أمين عليه وضامن لصورته السامية، يستثمرها ولكنه يجاهد بقوة من أجل استمرار نقائها.

وفي مسألة النسب وتأثير أجداده نقرأ ما كتبه جده أبو عبد الله محمد (ت759هـ) عن جده الخامس عبد الرحمن بن أبي بكر الذي هو "صاحب أبي مدين (509–594هـ) ودعا له ولذريته بما ظهر فيهم قبوله وتبين..وكان عروي الصلاة، حتى إنه ربما امتحن بغير شيء فلم يؤنس منه التفات، ولا استشعر منه شعور. ويقال إن هذا الحضور مما أدركه من مقامات شيخه أبي مدين" [8]، بل إن **المقري يعتبر نفسه اتصالا لتلك البركة**، يقول: " وإنما ذكرت ترجمة الشيخ سيدي أبي مدين للتبرك به، فأنا في بركته لقول جدي: إنه دعا له ولذريته بما ظهر قبوله" [9]، ومن الواضح أن حضور شخصية أبي مدين بينه وبين جده العارف أيضا هو صورة نورانية شديدة الصفاء، ولن ينتج عن هذا الحضور المبارك إلا بركة وصلاح. بل إن الصورة تكبر وتتمدد، حتى أن المقري يدافع عن نسبة جده القرشية ويورد نقولا مختلفة لدعمها [10] .

فمشكلة التصوف تأخذ لدى المقري صورة خاصة منذ إحساسه بقوة هذا النسب؛ إذ أنه يكرس الصورة العظيمة لجده أبي عبد الله محمد، فيلقانا منذ البداية كصوفي بارز من أكابر الصوفية على طريقة أبي مدين والعرفانيين فهو صاحب " **كتاب *الحقائق والرقائق*** " [11]، وتائية صوفية مطولة أسماها:" ***لمحة العارض لتكملة ألفية ابن الفارض***[12]، وله مصافحات مرفوعة إلى النبي (ص) [13]، ويرفع لباسه الخرقة إلى ابن عربي [14]. والمقري يحس بهذا الحضور الكبير لشخصية جده الشهيرة أينما ذهب، ولهذا يطيل في كتابة ترجمة له في" ***النفح***"، ومن المرجح أنها بعيدة عن المبالغة، لكنها كتبت بروح اندفاع وحماس يمكن ملاحظته بيسر [15].

وقد نقل المقري عن الخطيب ابن مرزوق (710–780هـ) يتحدث عن الجد: " كان صاحبنا المقري معلوم القدر، مشهور الذكر بالخير، تبعه بعد موته من حسن الثناء، وصالح الدعاء، ما يرجى له النفع به يوم اللقاء، وعوارفه معلومة عند الفقهاء، ومشهورة بين الدهماء " [16]، فهي شهادات متواترة واحترام كبير للجد امتد إلى ذريته. ويبدو أن المقري الجد نفسه كان غير متساهل في مسألة الشرف وإن لم يكن يربطه بالنسب، فقد رفض أن يقوم كغيره بمن فيهم السلطان لنقيب الأشراف في مجلس أبي عنان، وراجعه النقيب ساخطا: ما لك لا تقوم كما يفعل السلطان نصره الله وأهل مجلسه إكراما لجدي ولشرفي؟ ومن أنت حتى لا تقوم لي؟ فقال له المقري: أما شرفي فمحقق بالعلم الذي أبثه ولا يرتاب فيه أحد، وأما شرفك فمظنون، ومن لنا

بصحته منذ أزيد من سبعمائة سنة، ولو علمنا شرفك قطعا لأقمنا هذا من هنا، وأشار إلى السلطان أبي عنان، وأجلسناك مجلسه، فسكن [17]، ومن الواضح أنه استبدال وتحوير للمقصود في الاعتراض؛ وحدة في الإجابة والإحراج، لكنه يبطن رسالة يؤكد فيها تفوق شرف العلم على شرف النسب.

ويبدو أنه وجد في هذا **النسب** العريق في التصوف سببا إلى جانب أسباب أخرى لتخطي كثير من الصعوبات التي قد تعترضه في أسفاره وغربته؛ فقد كتب إليه الشاهيني (أحمد) (995-1053هـ) حين حل الشام مرحبا به [18]:

مرحبا بالشيخ مــولاي وشيـــخي وسميِّـي
مرحبا بالمقّـــــري المالكيّ الملكي
مرحبا بالدين والدنـــــــــيا وبالعدل التقي
مرحبا بالعنصر الطـا....هر والأصل الزكي..

وينبغي عند تلقي هذا النص ألا تبعدنا عبارات التقدير التقليدية (الشيخ والمولى و..)، لأنها قابلة للإنتاج في المواقف المماثلة باسمرار، لأن المقصود والمميز إنما هو دائرة الدلالة على العظماء والنقاء الديني والنسبي. ففكرة السلالة رسالة تلعب الدور الأساس في تشكيل التلقي وتلزم القاريء والمجالس والمستمع عموما بواجبات استمرت في التأطير حتى غدت طقوسا ومشاعر وواجبات لا يمكن التخلي عنها.

كما أن أحمد بابا التنبكتي (960-1036هـ) يشيد في إجازته للمقري بأبيه وجده العظيم، فيكتب [19]:" لما يسر الله تعالى لي ملاقاة السيد الفقيه المتفنن اللبيب الممحص الحافظ أحمد بن محمد المقري من ذرية الامام الأكبر والعالم الأشهر أبي عبد الله المقري التلمساني نفعنا الله ببركاته". إن هذا النص الذي كتبه أحد أبرز رجال النخبة في القرن السابع عشر يجعل من لقاء المقري حدثا عظيما ومنة من السماء يلتمس من أجل منفعة العلم والبركة كذلك.

وفي رسالة كتبها ملك المغرب بفاس أبو عبد الله محمد المأمون (ت1020هـ) إلى سلطان الحجاز حسن الهاشمي (ت829هـ) في شأن المقري يصفه له بأنه: " الرحلة الراوية، المحدث النحوي، البياني الأصولي، الكلامي التاريخي، الأدبي الإخباري، الحجة أبو العباس أحمد **بن الشيخ المرفوع المقدس، أبي عبد الله محمد المقري، ابن سادتنا المقربين بين علماء الإسلام، وأشراف الأمم الذين لأعلامهم الرفع بدار السلام**، رحم الله من مضى منهم وسلف، وأتم النعمة على من بقي وخلف، ورد على المولى المنصور سقى الله عزمه الطائل، وعلى مَلحَده سلام الندى على ورق الخمائل، من مسقط رأسه، ومحل أنسه، حضرة تلمسان حماها الله، يسلك طريق جده الوافد على السلطان أبي عنان المريني، فاستعمله على خطة القضاء، فضم لذلك صفقة الرياسة العلمية، وحصل على الخطة الدينية والدنيوية، ولا غرو أن يحذو الفتى حذو والده، ويقتفي أثره في مصادره وموارده " [20] وفي بعض ردود سلطان الحجاز قوله: " فخر الصلحاء المقدسين، جمال المحدثين والمفسرين، كمال المصنفين والمحررين، مولانا الشيخ أحمد المقري المالكي أدام الله إجلاله وبلغه آماله " [21]. وهكذا نحس بانتقال كثير من مكانة الأجداد إليه، وهو ما نقرأه بوضوح فيما كتبه أحمد النوبي (ت1057هـ) (عالم فلسطيني سكن المدينة) إلى حسين آغا شيخ مكة في شأن المقري: " العالم العلامة، القدوة الفهامة، مركز دائرة العلوم، ونقطة إحاطة الفهوم، مولانا الشيخ شهاب الدين أحمد المغربي، من أكابر العلماء العاملين، وأماثل الأولياء الصالحين، وقد وفد لذلك المقام المكين، ليتملى ببيت رب العالمين" [22]، والمعجم الأساس الذي شكل هذه العبارة يؤسس صورة متميزة للمقري تختلف عن كل ما رسم له من صور لدى كثير من مترجميه.

التصوف الطرقي:

كان الفكر الاسلامي في عصر المقري قد ابتعد عن التصوف العرفاني الفلسفي، وكانت قد توطدت أركان مؤسسة (الزاوية) أو مدارس الطرقية لقيادة الجماهير وتعويض انحسار مدارس العلماء وتيارات ومذاهب الفكر المعروفة في العهود الذهبية للإسلام، فآثار الطريقة الشاذلية التي تأسست في القرن 13م مكنت من تكاثر الزوايا طوال القرنين 14 و15 الميلاديين خاصة على يد محمد بن سليمان الجزولي، فالمشهد الذي نشأ وتكون فيه المقري كان يشهد تبلورا تاما لها. وبالفعل فإن حضور الطريقة والزاوية ومختلف متعلقاتها شديد الحضور في المتن المقري، يزيد على التصوف بمعناه ومدخله العرفاني. رغم أن العنصرين أو المسارين ظلا غير منفصلين في داخله، رغم انفصالهما في ذهنه؛ إذ يبقي على الصورة السائدة للتصوف كطرق مؤسساتية ويكرسه، ويختفي لديه التصوف العرفاني إلا في النادر جدا، كما هو ملاحظ في حضور شخص جده وتراثه، أو حضور ابن عربي وغيره من العارفين..

إذن، فالغالب على نصوصه **الخطاب الصوفي المتأخر**؛ أي الخطاب الطرقي، وهو خطاب يتأسس على مجموعة من العناصر، **كتعظيم النسب والسلالة والإجلال والتسليم المطلق**؛ فقد قال يخاطب شيخ الزاوية الدلائية محمد (ت1082هـ) بن مؤسسها أبي بكر: " ولينا وسيدنا ومثبتنا في ربقة كرمه، ومقيدنا ومعتمدنا بعد الله في أمور الدين والدنيا، الولي الناصح الصالح، السني النسكي، حائز قصب السبق بلا ثنيا، أوحد العصر، المنفرد بالمجد فيه بأداة الحصر، سيدي الفقيه الورع الثمال، سيدي محمد بن ولي الله شيخ المشايخ سيدي أبو بكر بن محمد وصل الله أسباب الخير لديكم، وأعان الأنام على القيام بشكركم، خصوصا العبد الذي غاية أمنيته المثول بين يديكم، وأبقى بركاتكم التي عمت البقاع... " [23] .

وكتب إليه وإلى والده سنة 1021هـ: " سيدنا الذي حاز في كل شرف ميدان الرهان، وتفرد من العلى بما تحير في تكييفه الأذهان، بحر التقى الذي لا تعبر لججه، وسر النهى الذي لا تدحض حججه، الولي الصالح الكامل، الرباني الخاشع المتبتل، .. بركتنا ووسيلتنا إلى الله سيدي أبو بكر وابنه الفقيه الوارث المجد عن غير كلالة، .." [24]، وهي سلسلة من النعوت التي تطلق عادة على الأولياء والعباد ومشاهير الصوفية. بل إن إجابته لمحمد الدلائي عن أسئلة متنوعة تحول إلى كتاب أسماه: " إعمال الذهن والفكر، في المسائل المتنوعة الأجناس، الواردة من الشيخ سيدي محمد بن أبي بكر بركة الزمان وبقية الناس، ووجهها إلى شيخه بالزاوية البكرية فسر بها كثيرا" [25]، و"بركة الزمان وبقية الناس " هو تعبير يؤسس الارتباط بالسلالة الدينية ذات الحقوق المتوارثة.

ففكرة وراثة المجد أو العلم أو الشرف أو التصوف هي دليل على أحقية ما، ولكنها تنعكس في سلسلة من الصيغ المثبتة والتي لا ينجز فعل التخاطب من غيرها، وكلما اتسعت وتصاعدت كلما كان التبجيل والحيطة أكبر، فقد كتب عن الفكون وأسرته [26]: " وبالجملة فهو العالم الذي ورث المجد لا عن كلالة، وتحقق الكل أن بيته شهير الجلالة، بيت بني الفكون، هضاب العلم والوقار والسكون، لازال الخلف منهم يحيون مآثر السلف:

ودام عبد الكريم فردا في العلم والزهد والولاية "..

ويتأسس هذا الخطاب أيضا على **عنصر الكرامة**، وهي عنصر متوارث صحب التصوف في نشأته الأولى، وقد كانت تلعب أدوارا مختلفة في الخطاب الصوفي؛ فهي شاهد على صحة دعوى الولاية، وهي أيضا عنصر قوي في نص الدعاية الإبهاري للتصوف، وهي كذلك تسييج لمقام الشيخ أو الولي بالقداسة لحمايته من أن يمس أو يعتدى عليه، وهي في الأخير استمرار في فرض ذلك السياج بعد الموت؛ إذ يستمر قبره في تحقيق الكرامة، وتستمر سلالته في قيادة الجمهور وبقاء المؤسسة. ومن الواضح أن الطريقة، ومن ثم الزاوية، مرتبطة بشخص (الولي)؛ فهو الرمز لوحدة جماعتها واستقلاليتها، وسيرته

ومناقبه وكراماته تستمر في إضفاء الشرعية والبركة على المكان وعلى الطريقة وعلى السلالة أيضا. ولهذا يغدو مكان الولي المجسد أساسا في الزاوية والضريح مباركا ومقدسا، ومركزا يوحد الجماعة من حوله، ينتسبون إليه، ويتمسكون به.

من هنا يحاول المقري الارتباط ما أمكن برموز البركة لهؤلاء؛ لأن أي صلة بهم تعكس ما وهبوا من قبول وكرامة على الفروع، فينبثق تصوره بأنه جزء من هذا الكل المتميز. يقول في آخر ما أنهى به كتابه "***النفح***": " وإنما ذكرت ترجمة سيدي الشيخ أبي مدين للتبرك به، ولكونه شيخ جدي، **فأنا في بركته** لقول جدي: إنه دعا له ولذريته بما ظهر قبوله، ولأنا ذكرنا في هذا التأليف كثيرا من أنباء أبناء الدنيا، فأردنا كفارة ذلك بذكر الصالحين " [27]. ومن الواضح أن مسألة التكفير عن ذكر أحوال أبناء الدنيا أقل أهمية بسبب تعود القاريء عليها في كثير من المصنفات، إنما المهم التمسك بخيط قوي وسبب متين يجعله جزءا من الفئة المباركة.

بل إنه يروي كيف عايش كرامة حقيقية حين أرسل رسالة إلى أبي بكر الدلائي وكان الأخير يبني قنطرة وادي أم الربيع فقال مباشرة لحامل الرسالة: هذا كتاب المفتي أو مفتي المغرب، فنكر حامل الكتاب ذلك لأن مفتي المغرب شخص آخر، لكن الدلائي أصر أنه لمفتي للمغرب، قال المقري: " فقضى الله أن توفي مفتي المغرب بتلك الأيام وتوليت مكانه بعد قول الشيخ ذلك الكلام بقريب" [28]. فالبركة إذن متنقلة في الأسرة ولذلك فإنه يذكر ابنه أيضا بأنه " الولي العارف سيدي محمد بن ولي الله الشهير الكرامات سيدي أبو بكر صاحب الدلاء " [29] فالأب ولي عارف ينجب ابنا وليا عارفا إشارة قوية على أن (مشيخة) الطريقة قد انتقلت من الأتباع والمريدين الأباعد إلى حصرها في السلالة. ومن هنا فإنه ليس بالغريب إذن أن يعد ضمن أتباع الزاوية الدلائية الشاذلية، وقد عده محمد حجي ضمن تلاميذها [30]، وبالفعل فإن مختلف نصوصه تعج بتبجيل وتعظيم الزاوية وشيوخها، والمراسلات التي تبادلها معهم، والقصائد التي نظمها فيهملأوضح دليل وأقواه على هذا الولاء والتمجيد.

إن كل ذلك سيرتبط بالبركة وتنقل المنفعة الدينية (والدنيوية فيما بعد) عن طريق السلالة (المقدسة) سواء كان الولي حيا أو ميتا، فحينما تحدث المقري عن أبي مدين وقبره قال: " ونقل المعتنون بأخباره أن الدعاء عند قبره مستجاب، وجربه جماعة، وقد زرته مئين من المرات، ودعوت الله تعالى عنده بما أرجو قبوله" [31].

وسنقرأ نفس الكلام تقريبا عن أحمد ابن عاشر (ت 765ه) أستاذ لسان الدين؛ فهو " العارف بالله تعالى سيدي الحاج أحمد بن عاشر أحد الصلحاء أصحاب الكرامات المشهورة بالمغرب، وقد زرت قبره بسلا عام تسعة وألف " [32] ويقول: " وقبره الآن بسلا محط رجاء الطالبين، وكعبة قصد الراغبين، تلوح عليه أنوار العناية، وتستمد منه أنوار الهداية، .. وقد زرته ولله الحمد عند توجهي إلى حضرة مراكش..، والناس يشدون الرحال إليه من أقطار المغرب، نفعنا الله تعالى به، وأعاد علينا من بركاته بجاه نبينا محمد (ص)" [33]، بل إن " كراماته ومناقبه لا نبلغ لها حدا، ولا نطيق لها عدا، وإنما ألمعنا بذكره قصدا للتبرك به" [34]. هكذا يندمج المقري في منظور التصوف المتأخر الذي يبدو على هامش التصوف الفلسفي والعرفاني الذي كرس له صفحات بل أجزاء من كثير من أعماله، وقد أدرك أهمية هذا الاعتقاد في كرامات الأولياء، فثبته في منظومة العقائد [35]:

ولا تُصِخْ لمن أبَى الكرامـهْ للأوليـاءِ، واجتنب مَرامــه

وبهذه الصفة يكون قد انتقل التصوف في ذهن المقري إلى ولاء مستمر لمؤسسة "الطريقة/ الزاوية" والالتزام بما تقرره مع تجنب المداخل العرفانية والفلسفية النائمة في أعماقه، وهذا التحول هام؛ لأنه لا يشرح منظور المقري بقدر ما **يشرح استسلام النخبة لهيمنة المدخل الطرقي**. وقد ينطبق على التصوف في عصر المقري ما كتبه ميثم الجنابي حول أزمة التصوف في القرن التاسع عشر؛ إذ قال: " فقد اكتنز التصوف في ذاته طاقات الفكر النظري وعناصر احتجاجه العملي، إلا أنه أخضعها لآداب الطريق الطرائقي وقواعده المقننة في زواياه. وبهذا يكون قد احتوى في ذاته كمون الانفجار الدائم سواء في التشظي الدائم لطرائقه أو في كسره طوق المعتقدات المقدسة في راديكالية شيوخه ومريديه. وهي الحالة (التشظي الطرائقي والراديكالية) التي تمتلك جذورها العميقة في الكل الصوفي. فإذا كان التاريخ الطويل للتقنين الطرائقي قد أدى إلى تجزؤ شعور الانتمائية

وتكلسه في زواياه، ومن ثم افتقادها التدريجي لشعور الانتماء الثقافي للكل الإسلامي، فإنه كان لا بد له من أن يؤدي أيضا إلى شعور الانعزال الطرائقي. أي تحول التصوف إلى جزء من الطريق الطرائقي. بمعنى تحجيمه للدرجة التي افتقد فيها معاني اللانهاية والمطلق.." [36]. إن هذا النص يشرح بدقة الانقلاب الخطير الذي تحول بموجبه التصوف إلى مؤسسة استمرت في الابتعاد عن جوهر أصلها حتى صارت أقرب إلى مناوأته منها إلى اعتناقه وتبنيه.

التأصيل العقائدي للتصوف:

أضحت (الطريقة) المهيكلة في صورة (زاوية) إذن مؤسسة مهيمنة على الثقافة وعلى المسألة الاجتماعية، بل وذات علاقة وطيدة واضحة وأكيدة بالمؤسسة السياسية. وقد أدرجت الطريقة في المنظومات والمتون منذ عهد السنوسي (ت 895 ه) وزمن عبد الواحد بن عاشر (ت 1040ه) ضمن مسائل العقيدة والمسلمات، فقد " كانت مؤلفات محمد بن يوسف السنوسي في العقائد هي المصدر المحلي لدراسة علم الكلام. وقد كانت هذه المؤلفات قد اصطبغت بالصبغة الصوفية. ورغم أن السنوسي كان يجمع بين علمي الظاهر والباطن فإن شارحيه ومحشيه ودارسي مؤلفاته قد مالوا، تبعا لروح العصر، إلى علوم الباطن" [37]، ومن هنا وجدناها تذكر في نفس المتن الذي يتضمن العقيدة الأشعرية وأساسيات الفقه المالكي، ذلك أن الطريقة مرتبطة بصواب الممارسة وصحة الاعتقاد، ومرتبطة كذلك بالنسب الصافي المطرد في معارج نورانية طاهرة، ما يؤهلها لقيادة الجماعة وتوحيدها حول رمز واحد تنتسب إليه وتلتف حوله، يجد معالمه المادية في الشيخ والضريح وهيكل الزاوية ومأثورات الكرامات، وهي من جهة أخرى تضمن اليقين والثبات وتمنع التحول والاضطراب أو الخروج أو المروق، ومن ثم ضمان انسجامها ووحدتها. وهذه المباديء هي – في الأصل– التي جعلت المقري وغيره من نخب عصره يقرون بالولاء للطريقة والزاوية. ولنتذكر أن الطريقة مُثبَّتة في المتن الأساس الذي يتلقونه ويحفظونه منذ صباهم.

إن وجود العنصر (أو المكون) الصوفي ضمن منظومات ومؤلفات العقائد لذو دلالة هامة؛ إذ لم يكن أبدا في القرون الأولى ضمن مباحث علم الكلام، ورغم ذلك ألحق الآن بكتب علم العقائد ومتونها الموجهة إلى الطلاب. فقد تم تثبيت هذا المبدأ؛ أي قبول تصوف سلوكي محدد لا يخرج عن عقائد أهل السنة، يقول ابن عاشر في أرجوزته الشهيرة [38]:

وبعدُ، فالعون من الله المجيد في نظم أبيات للأُمي تفيد

في عَقد الأشعرِي وفقهِ مالك وفي طريقة الجُنيد السالكِ

وقد يكون هذا البيت أهم الصيغ وأكثرها إيجازا ووضوحا وصرامة في **تحديد هوية المسلم المغربي البسيط، فهي مكونة من ثلاثية: عقائد الأشعرية – فقه المالكية– تصوف الجنيد**؛ ذلك أن المنظومة حسب الشراح " أبيات تنفع الأمي قراءتها وتفهم معانيها **لاشتمالها على ما يجب عليه تعلمه ولا يسعه تركه من العقائد والفقه والتصوف**" [39]. وعبارة **(الأمي)** الواردة في البيت تدل مباشرة على أن المستهدف هو المواطن العادي البسيط والطفل الصغير المتعلم أكثر مما تستهدف النخبة التي تجاوزت هذه المرحلة، أو أوتيت أدوات أكبر وأكثر تطورا.

ولا يتأخر المقري هنا أو يختلف، بل يسير وفق هذا الخط، فيتابع أشهر مثبتي العقائد الإسلامية المغربية ونعني السنوسي [40]،

ويكتب أرجوزته "***إضاءة الدجنة*** " التي نافست عقيدة السنوسي [41]، رغم أنه يعترف بفضله يقول في إضاءة الدجنة [42]:

كما تولى بَسْطَه السّنوسي مغترفا من فيضه القـــــدوس

وقد أخذت كُتُبَـه درايـــه عمَّـن تَلقَّى في العلوم الرايـــه

عَمِّي سعيدٌ الإمامُ المقَّري عن ابن جلاّل عن الحَبر السّري

سعيدٌ الشهير بالكفيـــف عن السنوسيِّ الرِّضَى العفيـــف

مؤلف العقائـد الشهيـــره وفضلُه كالشمس في الظهيـــره

والإحالة على السنوسي وتأكيد مصدر استلامها، هو بمثابة إعلان عن المرجعية المقدسة المأمونة، والخط المجمع عليه الذي تبناه المجتمع والسلطة السياسية والنخبة المهيمنة وإعلان عن الإتباع لا الابتداع، والموافقة لا المروق، وقد عبر بوضوح عن ذلك فقال [43]:

وإنني مِلْت إلى **اتّبـــــــاعٍ** لهم، وإن كنتُ قصير البـــاع

ومن هنا فإن " ***إضاءة الدجنة في اعتقاد (أو عقائد) أهل السنة***" مدونة تريد أن تأخذ نفس القيمة المرجعية التي أخذتها منظومة السنوسي، ولهذا أكد هذه المرجعية منذ مطلع المنظومة ملحا على صحة تلقيه لها عن طريق علماء مشاهير ثقات. وبقراءة سريعة في سيمياء العنوان نجدها ترغب في ممارسة دور تنويري، أو دور الهداية (إضاءة) وسط بيئة أظلمت وسادها الشك والضياع ومقولات الفرق والفلسفات، واللجوء إلى عقيدة أهل السنة هو سبيل النجاة والخلاص، وهو النور والإضاءة للظلمة الحالكة.

وقد نالت المنظومة شهرة كبيرة بسبب أهميتها، " فقد بعث المقري إلى شيخه أبي بكر الدلائي سنة 1041ه قائلا: "إنه كتب من هذه العقيدة بالحرمين، واليمن ومصر والشام أكثر من ألفي نسخة: . ولله المنة . والعزم الآن على شرحها متوافر". ويبدو أن ذلك لم يحدث لأنها السنة التي توفي فيها المقري." [44].

بل إن المقري كتب عن منظومته في آخر نسخة كتبها بيده حسب تلميذه عبد القادر الغصين قائلا [45]: " يقول مؤلف هذه العقيدة العبد الفقير أحمد المقري المالكي – جبره الله – إني صححت هذه النسخة جهد استطاعتي وأصلحت فيها ما عثرت عليه، وقد كتب من هذه العقيدة فيما علمت بمصر المحروسة والشام والحجاز والمغرب نيف على ألف نسخة، ولله الحمد، وكتبت خطي على نحو المائتين منها، وقد كتبها غالب طلبة مكة لما قرأتها هناك، وأهل بيت المقدس لما قرأتها به أيضاً، وأهل دمشق حين درستها بها، وأخذ منها أصحابنا إلى المغرب والصعيد نسخاً، وكتب لي بعض أصحابنا بالصعيد أنه كتب منها هناك نيف على مائة نسخة، وكذلك برشيد والإسكندرية، جعلها الله خالصة لوجهه الكريم، وكتب لشوال سنة 1037 ". وقد كتبت عليها شروح كثيرة من أشهرها " ***رائحة الجنة شرح إضاءة الدجنة***" لعبد الغني النابلسي(ت1134ه).

من الواضح أن " ***إضاءة الدجنة***" تكريس وتثبيت لعقيدة الأشعرية، ولمبدأ التصوف السني المؤسساتي اللاعرفاني، فحين يتحدث عن الأئمة الأربعة، والمقصود هنا الأصول، فإنه يلحق بهم الجنيد وطريقته كما مر بنا سابق، يقول [46]:

وكُلّهُم على هدًى من ربهم وفرقة الجنيد دِنْ بحبّهم

فإنهمْ طريقُهُم مَرضيَّـــــه قويمة لأهلها المزيـــه

والمقصود هنا رفض طريق التصوف الفلسفي أو الحلولي – رغم تعظيمه لأقطابه كما سنرى لاحقا – إذ يقول صراحة [47]:

فلا تُصِخ لمنطـق النصـــارى ومَنْ إلى دعوى **حُلول** صارا

فذاك كالقـــــول **بالاتحـــادِ** نِحلـــة أهلِ الزَّيغِ والإلحـــاد

ومُوهمُ المحـــذور من كـــلامِ قومٍ من **الصوفيـــة** الأعلام

جَرْيا على **عُرفِهِمُ المَخصُوص** يَرجـعُ بالتأويـل للنصـــوص

وما يَفُوهُون به في الشَّطـــح فقيلَ غير مقتـــض للقـــدح

وهو إلى التأويل ذو انتـــحال أو أنهم قد غُلبوا في الحـــال

وقيل بل يُنَاطُ حُكمُ الظاهـــر بهم صيانةً لشرع ظاهـــر

فلا يقر ظاهـــر في الميـــل عنه، وذا أمر طويل الذيـــل

وليس يقتـــدى بهم في ذلـك لأنه من أصعـــب المسالك

والحزم أن يسير من لم يعلم مع رفقة مأمونة كي يســـلم

ويسلك المحجـــة البيضاء فنـــورها للمهتـــدي أضـاء
وفي ثنيات الطريق يخشـى سار ضلالا أو هلاكا يغشى

هذا النص يشرح مشكلة التصوف الطرقي المتأخر في تعامله وتلقيه لسلفه العرفاني ويشرح كيف حلها أهل السنة. فالمقري لا يخرج عن الحدود التي رسمها لنفسه أو رسمت للأشعريين تحت عنوان متأصل في نفوس المسلمين **(المحجة البيضاء)** كونه نصا نبويا يصف بدقة طريق النجاة ويحث على التزامه؛ والمطلوب في نظره تجنب كل دعوى حلول أو اتحاد حتى ولو صدرت عن أعلام الصوفية، الذين لا يمكن الشك في صلاحهم ومراتبهم. وهنا يتحول إلى تبرير هذا التحذير، الذي يبطن تبريرا لسلوك الصوفية وخطابهم. وهو جهد كبير يردد فيه ما تعارف عليه أسلافه ومعاصروه من الظن خيرا بالقوم مع التحذير من اتباعهم في أحوال خاصة بهم دون غيرهم. فهم يجرون إذن على عرف خاص بهم له أصل في النصوص إن اعتمدت تأويله، أو أنه حال غلب عليهم لا دخل للإرادة فيه. والمهم أن المطلوب من المسلم في هذه الحالة هو التسليم بأي معنى أو سبب غير ظاهر مع الاحتفاظ بظاهريته وعدم الاقتداء بمقتضاه في ذلك؛ نظرا لصعوبة الطريق وخطورة مسالكها وهو الأمر الذي لا يتأتى دون رفقة أو شيخ يشرف على السلوك.

يتعلق الأمر إذن بإنتاج خطاب وموقف فكري مغاير للخطاب والموقف المعاند للمنظومة السنية ولو على مستوى غير عقائدي أو – على الأقل– أنه يظهر التوافق ويضمر الاختلاف. إنه نوع من البحث عن الانسجام مع الخط السائد وترسيخه ليس إيمانا به فحسب ولكن انطلاقا أيضا من دوافع موضوعية خارجية، وبعبارة أخرى فإن هذا التصوف مختلف.

إن التصوف هنا مبني على تصفية الفكر والأدب الديني سواء تمثل في النبويات أو غيرها من أي تأثيرات حلولية أو عرفانية بشكل عام، رغم الاستمرار في تقدير الإرث العرفاني، بحجة أن أولئك "صوفية أعلام" يكتفى باعتقاد الخير في نواياهم والامتناع عن مجاراتهم، وذلك على عكس خط جده، وأبي مدين، وابن عربي وعفيف الدين التلمساني وغيرهم ممن تعج بنصوصهم وبإجلالهم كتب المقري نفسه.

آثار التصوف العرفاني:

إن الطريقة – كما مر– تضمن اليقين والثبات وتمنع التحول والاضطراب والمروق، ولكن المقري ينحاز (أو ينحرف) في الوقت نفسه وأحيانا كثيرة إلى التصوف الآخر، بسبب الحضور القوي للمظهر العرفاني الفلسفي للتصوف من خلال جده وأستاذ جده أبي مدين، أو من حيث التأثير المنبثق عن القطب الأسطوري المسجى (ابن عربي) في سفح جبل قاسيون على مرمى الصالحية بدمشق حيث كان يقيم المقري. فهو يقع إذن بين خطاب مهيمن له مبرراته الموضوعية وبين إحساس بضرورة الالتزام بالإرث من جهة والحقيقة من جهة أخرى، وبعبارة أخرى فإن هناك تجاذبا بين الثقافة العرفانية المتأصلة في المقري وبين الممارسة اليومية والانتماء إلى المؤسسة الطرقية.

ويبدو أن العنصرين أو المسارين لا ينفصلان في وعيه، رغم انفصالهما في ممارسته وخطابه؛ إذ يبقي على الصورة السائدة للتصوف كطرق مؤسساتية، ويختفي لديه التصوف العرفاني إلا في النادر جدا (كحضور ابن عربي).

يظهر جده أول مصدر من مصادر العرفان لديه وهو الذي قال عنه ابن الخطيب إنه " يتكلم في طريقة الصوفية كلام أرباب المقال، ويعتني بالتدوين فيها". والمقري واع تماما بأهمية هذا الجانب في جده؛ فقد نقل في " النفح" جل كتاب الجد "*الحقائق والرقائق*"[48] ، كما نقل أجزاء من تائيته المطولة [49] ومن تسميتها: لمحة العارض لتكملة تائية ابن الفارض نفهم الرغبة في التواصل مع عظماء التصوف الفلسفي والمساهمة على نهجهم.

ومن محاسن الصدف أن " النفح " مؤلف من أجل التعريف بلسان الدين بن الخطيب، **وهو رجل تقترب صورته من صورة المقري في كونهما تلقيا معا ثقافة صوفية جيدة، لكنهما لم يتصوفا،** مع فارق مهم؛ هو أن لسان الدين ألف كتاب "*روضة*

التعريف بالحب الشريف" في الحب الإلهي وحوله إلى موسوعة صوفية، ولكنه لم يتبن فيه المدخل الطرقي بل النهج العرفاني الفلسفي. ونقل المقري عن ابن الأحمر قوله عن الكتاب " أكثر أهل الحقائق إليه نظر التشوف" [50]، وقال المقري عنه " وهذا الكتاب، أعني (روضة التعريف) غريب المنزع، وعارض به (ديوان الصبابة) لابن أبي حجلة صاحب (سكردان السلطان)، وضمنه من التصوف وعبارات أهله العجب العجاب، وتكلم على طريقة أهل الوحدة المطلقة، وبذلك سجل عليه أعداؤه في نكبته الأخيرة التي ذهبت فيها نفسه، ونسبوه إلى مذهب الحلول وغيره" [51]. **ونقل محاكمته واغتياله [52]، وخلالها عرضت " عليه بعض كلمات وقعت له في كتابه في المحبة، فعظم النكير فيها، فوبخ ونكل، وامتحن بالعذاب بمشهد ذلك الملأ، ثم قُلّ إلى محبسه. واشتوروا في قتله بمقتضى تلك المقالات المسجلة عليه، وأفتى بعض الفقهاء فيه** " [53] .

وعلى الرغم من أن المؤامرة التي دبرها له خصومه ومنهم تلميذه ابن زمرك شهيرة تدل بما لا يدع مجالا للشك أنه ذهب ضحية الصراع والتنافس وتصفية الحسابات، إلا أن كلام المقري هنا يبين سرا خفيا وراء تجنب التصوف العرفاني الفلسفي. بل إن عبارته الأخيرة هامة؛ إذ تشرح بعض دوافع اهتمام المقري بعدم الخروج إلى التصوف العرفاني والبقاء ضمن الخط السائد المعترف به أي المؤسساتي الذي تأصل في صورة مسلمات تقوم الملخصات التعليمية كمنظومة ابن عاشر أو منظومة المقري بنشرها وتثبيتها وتحويلها بذلك من موقف فريق من أهل السنة إلى موقف عام يمتد من المغرب إلى نهاية رقعة العالم الإسلامي، وكونها مدرجة ضمن منظمات العقائد والتوحيد وعلم الكلام هو سلوك رمزي يشير إلى خطورة القضية وأهمية تحصين المتلقي (المريد) ضد انحرافات الصوفية العرفانيين، فما حدث للمتصوفة أيام المرابطين وحتى الموحدين ما يزال ماثلا في الأذهان.

إن مستوى جده أبي عبد الله ولسان الدين ومستوى عصرهما يبقى دائما مرجعا في ذهن المقري وأفقا لا ينال؛ نظرا لتبدل الظروف والأوضاع وإن أحس ببعض الشبه بينه وبينهما، ولهذا يسعى دائما لإبقاء تلك الرموز ماثلة في ذهنه، ويبقي كذلك معالمها واضحة لأهل العصر. إنه يدرك إذن استحالة – وخطر– إعادة إنتاج نفس الخطاب في ظروف مغايرة، لكنه يعيد مكوناته إلى السطح وإن اختلطت في أحيان كثيرة بالتصوف الجديد الطرقي. وهكذا، فإنه يكرس مكانة أعلام التصوف الكبار فيحمد الله " من أطلع على الحقائق، العارفين بالدقائق، المتسمين بأوصاف أهل الرقائق،.." 54 ، ويهيم بالصالحية 55:

لله معنى الصالحية حيث أرباب الطريقه

وقد مجَّد محي الدين بن عربي (638هـ)، فجعله "حجة الله الظاهرة، وآيته الباهرة، ولا يلتفت إلى كلام من تكلم فيه" [56]، وأبي الحسن الششتري (668هـ) [57] وغيرهما. ولكي نفهم ما جال في فكر المقري عن كلام هؤلاء الصوفية المثير للجدل نستمع إليه يقول عن ابن عربي: " كلام الشيخ رحمه الله تعالى مؤول وأنه لا يقصد ظاهره، وإنما له محامل تليق به.. فأحسن الظن به ولا تنتقد، بل اعتقد، وللناس في هذا المعنى كلام كثير، والتسليم أسلم، والله سبحانه وتعالى بكلام أوليائه أعلم" [58]. هذا هو المبدأ الذي تم تبنيه منطلقا في التعامل مع ميراث الصوفية ونهجهم العرفاني الفلسفي؛ أي **التسليم بولاية هؤلاء وخصوصية أحوالهم ونصوصهم وتأويلها بما يسمح بتوازنها مع أساسيات الظاهر وممنوعاته** وهو ما سبقت الاشارة إليه في منظومته، لكن **مع عدم مجاراتهم بإنتاج خطاب أو حالات مشابهة** لما اختبروه أو أنتجوه نظرا لخطورتها وطابعها الثوري التمردي، والبديل هنا هو التصوف السني الذي انتهى إلى الممارسات الطرقية المتأخرة.

المتن الشعري للمقري

هناك مشكلة مطروحة على صعيد القراءة النقدية والتصنيف المعتمد في تاريخ الأدب، لا تتعلق فقط بمستوى النص الشعري في مرحلة العهد التركي، بل إنها تتصل كذلك بنوعه، وبنوع الأغراض التي هيمنت عليه. ويتعلق الأمر بالنص الديني عموما والنص الصوفي خصوصا.

وبالنسبة إلى المقري، فإن النصوص الشعرية المتواترة التي أنشأها لا تخرج عن النظام المعهود السائد في عصره وبالخصوص سلم الموضوعات الشعرية (مثل التهاني – التأريخ شعري – الألغاز– لزوم ما لا يلزم...). لكن هذه النصوص الشعرية تتنوع وتتباين تباينا شديدا، وتبدو في مركزها مجموعة المنظومات التعليمية والإخوانيات أو ما يمكن تصنيفه ضمن دائرة شعر المجاملات ثم دائرة الشعر الديني الذي يغطي هو الآخر مساحة هامة من متنه الشعري. وهذا النمط الأخير هو مدار الموضوع لاتصاله بالتصوف، وهو متعالق مع المنظومات من جهة ومع شعر المجاملات من جهة أخرى.

ومن خلال هذه المسألة بالذات يمكن فهم الطبائع الأسلوبية التي أطرت متنه الشعري، فهو منجز تتصارع داخله أصوات ونصوص كثيرة، فيحضر فيه ابن الفارض ولسان الدين بن الخطيب وغيرهما من كبار شعراء العربية. ولنقرأ في البداية نصا كتبه نثرا إلى الشيخ فتح الله البيلوني (1042هـ) وهو في القدس، قائلا: " أتوسل إلى من شرف المواطن القدسية، وخصها بالتجليات الرحمانية الانسية، أن يعمر بيوت العلوم المبنية أفعالها على، ويفيض غيوث الفهوم اللدنية المتحلية صدورها القاضية بالمن والمنح، على حضرة علامة الوقت بلا مكابر.." [59]. وهو نص يتزامن داخله مستويان شديدي التنافر؛ أي مستوى الرمزية والشفافية الصوفية ومستوى المجاملة والأمداح الإخوانية، لكنه نص يتضمن أيضا صراع المقري مع أسلافه ومستوى النخبة ليبرهن مرة أخرى على التفوق والتمايز.

وهذا ما أشرت إليه سابقا من صراعه النصي الداخلي مع أصوات شعراء كبار وصوفية مرموقين. إنه إحساس عميق بالاغتراب في زمن دون مستواه، وهجرة إلى أزمنة يراها أقرب إلى أن ينافسها ويطارحها. لقد كتب قائلا:

تركت رسُوم عزي في بــلادي وصرتُ بمصر مَنسيَّ الرسوم
ورضت النفس في حال اغترابي على ذل الخمول وقلت صومي
(ولي أملٌ كصدْر الرمـح ماضٍ ولكـنَّ الليالي من خصُـومي) [60]

وقد أشار المقري إلى أن البيت الأخير للشريف الرضي [61] ، فما العلاقة بينه وبين الشريف الرضي؟ وما علاقة نصه ببيته الذي ضمّنه؟ إن استدعاء النص السابق يعمل في اتجاه تثبيته وتمطيطه، لكن المقري إنما يستدعي ضمنا شخصية الشريف الرضي ليجعل من نفسه (الشريف الرضي) لعصره، رغم إمكاناته وعبقريته فهو هدف لصروف الزمان ونكران معاصريه. لكن النص بنية معقدة؛ إذ يؤسس مدلولا خاصا للأمكنة في سياق محدد، ويقلب مفهوم وحالة اليأس ويفتح مجالا آخر لتأويل أثر الزمن. إن المقري يضع المكان الأليف (بلادي) بكل الدلالة العاطفية لارتباط المتكلم به في مقابل (مصر)، ورغم علمنا المسبق بتقدير المكانة والرمزية الكبيرة لمصر كمكان مركزي كبير في الثقافة العربية وعند المقري نفسه، إلا أنه يحوله إلى مكان مختلف تماما أشبه بالمكان المعادي، وذلك بالمقابلة لا بين بلده ومصر في المستوى المطلق (العام) ولكن ضمن إفادات ذاتية:

تركت رسُوم عزي في بــلادي
وصرتُ بمصر مَنسيَّ الرسوم

لقد اغترب فترك علامات عزه في بلاده، وها هو في مصر لا يأبه لرسومه أحد، ليس لأنه مجهول بل لأن الناس نسوا مجده، فتقبل الوضع بصعوبة ومرارة، وصارع ذاته حتى أجبرها على قبول ذل الخمول.

إن صراع مكانين في سياقين زمنيين مختلفين يحصر المعنى لدى القاريء في الماضي (بلده) الذي قد لا يكون مهما، لكن قبول الشاعر بالنكررن والخمول يعيدنا إلى الحاضر، وهو ما يبرر حضور نص الشريف الرضي الذي اقتصر في شعره على صراعه المتواصل من أجل المجد المسروق منه.

وسيستوقفنا هذا المعنى مرة أخرى في قصيدته التي أنشأها عند ختم (البخاري) سنة 1033 هـ [62]:

ما لقلبي يهفو لعهد المغاني كلما شمت ضوء برق يماني
ما لطرفي ينزاح عنه كَــراه إن جرى ذكْرُ حَــاجر والبان

..يا حُداةَ المَطي رفقًا بصَبٍّ حاضر الشوق نازح السلوان
حائر القلب بين شرق وغرب عَمْـــرَكَ اللهُ كيـف يلتقيان
.. واعَـــذولَيَّ لا تلوما وكفا عن عتابي ومن ملامي دعاني
أي شيء تجدي الملامة فيمن ليس يثنيه في الصبابة ثان
لا تظُـنَّا أني أهيـــم بدَعْدٍ أو بهِنْـدٍ ما لي وما للغواني
أو بحسن الرياض ذات غصون قد تحلت من الندى بجُمان
.. أو أمالتنيَ المناصب والجـــــــاه اغتــرارا بصحبة السلطان
قد نبذت الجميع عن طيب نفس كل شيءٍ سوى المهيمن فان
وفَطمتُ الأطماع عنها بتركي وامتطيت القِـلَى بغير تَـوان
داخلا في غِمارِ أهل خمول لم يُشَرْ لي في غربتي ببنان
حسبيَ الله من غريب كئيب نَــازحٍ هائـمٍ أسيرٍ عَـــان
لا أنيسٌ أبثُّــه بعض ما بي لا رئيسٌ أشكوه حالَ الزمان
إنما أرتجي لحسن خلاصي سيدَ الرسْــل ملجأ، وكفاني
عُدتي عُمدتي غِياثي مَلاذي مُذهب الكرب مَلجأ اللهفان
.. إن يكن موطني بغرب قَصيٍّ فمَـــــرامي بهذه الأوطان

والنص كله بث وشكوى واستعادة لفكرة الغربة والخمول والبعد عن الشهرة، لكن المقري يعمد هنا إلى تصعيد (تسامي) وتحويل وإلى ألية استبدال في افق القاريء. وبالفعل فإنه يؤطر فهمنا في البداية بفيض من صور الغزل الأليفة والمختزنة في ذهننا كقراء نشاركه المنظومة النصية والأسلوبية الموروثة نفسها فتكون صيغ (يهفو لعهد المغاني– شام ضوء برق يماني– ذكر حاجر والبان– حداة المطي رفقا بصب– تناظر الشوق الحاضر والسلو المستحيل..) وكذلك في التثنية التقليدية للعذال (وتعذوليَّ لا تلوما– لا تجدي الملامة) وأسماء مثل (هند ودعد..) وبهذا يكون قد حشد كثيرا من العناصر اللغوية لتوجيه ذهن القاريء الذي هيأه المخزون النصي نفسه لبناء الصورة التقليدية للعاشق البعيد عن حبيبته وأمكنة صباه وأنسه. غير أنه يقطع هذا التسلسل في أفق القاريء ويلغي كل المؤشرات القرائية السابقة حين يعلن عن إبطال هذه القراءة، فلا داعي للظن أنني عاشق لامرأة أو رياض أو لمناصب أو أطماع، فأنا قد نبذت ذلك طواعية.

وهذا القطع لنظام تسلسل القراءة الذي اطمأن إليه القاريء في البداية، يجعله في وضع المتسائل ويبدأ رحلة جديدة لبناء فهم مختلف. فالشاعر سيأخذه عبر مؤشرات وعناصر لغوية وأسلوبية جديدة لا تنتمي إلى نفس الحقل السابق، ليقوم بمحو الفضاء السابق واستبعاده من أفق القراءة، فهو فضاء نبذه وقلاه وترك الأطماع ليتحول إلى شخص من عامة الناس لا يشار إليه، غريبا كئيبا هائما بعيدا عن أرضه لا يجد من يشكو له إلا الله، ولا ملجأ له إلا سيد الرسل (ص).

والحقيقة أن الحركة الثانية التي كسر من خلالها أفق القاريء وحوله إلى قراءة أخرى انبنى هو الآخر على منظومة أسلوبية ولغوية تقليدية لكنها تنتمي إلى مخزون نصي وثقافي مشترك لكنه مختلف ومناقض تماما للأول. ففي الحركة الأولى قاد القاريء عير صور غزلية هي (كليشيهات) تقليدية، اكنه الآن في الحركة الثانية ينقله إلى مخزون نصي وثقافي يأخذ فيه الدين والتصوف موقع المركز. ويمكن للقاريء في النهاية أن يفهم أنها عملية تحويل واستبدال تعود إلى خيبة الأمل، أو الفشل، أو وطأة الاغتراب.

نتائج:

إذا اعتبرنا المقري أحد نماذج النخبة المغاربية والعربية والاسلامية في عصره بشكل عام، فإننا نستنتج أنه لم يتم التخلي عن التصوف في خطاب تلك النخبة، بل إن مشايخه والمثقفون لم يواصلوا نهج التصوف العرفاني والفلسفي إنما قاموا بتحويره

نحو مضامين ومرتكزات أخرى، على رأسها فكرة النسب، وسلسلة تلقي الطريقة، وعادات التبرك والزاوية والأضرحة. وبذلك فقد تم إفراغ الممارسة الصوفية والنص الصوفي من العرفانية والرؤيا والفسفة.

وكل هذا مرتبط بتثبيت مسلك أو اتجاه صوفي موافق لتوجه أهل السنة ومنظومتهم، وذلك من خلال الانتماء إلى طريقة تتبنى هذا الاتجاه، وتتبنى بالخصوص عقيدة الأشاعرة.

إن هذا المسلك منسجم مع التوجه السياسي المهيمن والذي يرفض أي خروج عنه ويرفض أي ممارسة فكرية أو روحية أو حتى فنية قد تؤدي إلى الخروج عنه. ومنه فقد تم تركيز الشعر الديني ضمن دائرة الشعر النبوي أو الزهدي الأخلاقي المنسجم مع التصوف السني بعيدا عن النص العرفاني. ومن الواضح أن المقري كان جزءا من هذا المشروع بل أحد أبرز منتجيه ورواده.

الهوامش:

[1] فعلى الرغم من اعتبار المقري أن كتابه النفح يؤدي دور " الاعتبار والتذكير والإيقاظ من الغفلة "، المقري، أحمد بن محمد، تحقيق: مريم قاسم الطويل ويوسف علي الطويل، ط1995/1، ***نفح الطيب***، بيروت، دار الكتب العلمية، 120/1-122، إلا أن القاريء قد يحس بالتناقض بين هذه الغاية وما تضمنه من هزل، ولذلك قال: " وأسأل مِن مُبلغ السائلين ما يرجون: أن يصفح عن زلاتي ويسامحني فيما أوردت في هذا الكتاب من الهزل والمجون الذي جرت المناسبة إليه والحديث شجون، وما القصد منه إلا ترويح قلوب الذين يسوقون عيس الأسمار ويزجون، وفيما أوردت من المواعظ والنصائح، وحكايات الأولياء الذين طيب زهر مناقبهم فائح، والتوسل بمحاسن الأمداح النبوية أن يستر بفضله سبحانه القبائح، ويرينا وجه القبول بلا اكتتام، ويمنحها الزلفى وحسن الختام" 124/1. بل إنه ختم النفح بترجمة أبي مدين " لأنا ذكرنا في هذا التأليف كثيرا من أنباء أبناء الدنيا، فأردنا كفارة ذلك بذكر الصالحين ". نفح الطيب، 363/9.

[2] أبو عبد الله المقري (ت 1359/759) علامة فقيه صوفي بارز من أكابر الصوفية على طريقة أبي مدين والعرفانيين. ترجمته لدى: ابن الخطيب، لسان الدين، تحقيق: عبد الله عنان، ط1974/1، ***الإحاطة***، القاهرة، مكتبة الخانجي 191/2 وما بعدها، ونفح الطيب، 195/7 وما بعدها، وابن مريم التلمساني، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، البستان، ص: 154، وأحمد بابا التنبكتي، (على هامش الديباج المذهب لابن فرحون): ***نيل الابتهاج بتطريز الديباج***، بيروت، دار الكتب العلمية، ص: 249، وابن خلدون، عبد الرحمن، تحقيق: محمد بن تاويت الطنجي، ط2004/1: ***رحلة ابن خلدون***، بيروت، دار الكتب العلمية، ص: 67 وغيرها، وقد خصه محمد الهادي أبو الأجفان بكتاب مستقل، 1988: ***الإمام أبو عبد الله محمد المقري التلمساني***، تونس، الدار العربية للكتاب.

[3] سعد الله، أبو القاسم 1981: ***تاريخ الجزائر الثقافي***، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 221/2.

[4] سعد الله، أبو القاسم: تاريخ الجزائر الثقافي، 103/2، ومحمد عبد الغني حسن: ***المقري صاحب نفح الطيب***، مصر، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، ص: 142. ومن الواضح ولع المقري بتأريخ الثقافة وبالأخبار، وقد روى اليوسي عن أبي عبد الله محمد الحاج الدلائي أن المقري وهو في مصر كان اتخذ رجلا يكفيه رزقه وكسوته وكل شيء مقابل أن يتنقل في الأسواق والمساجد والأزقة لينقل إليه أخبارها، اليوسي، تحقيق محمد حجي وأحمد الشرقاوي، 1984، : ***المحاضرات***، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 173/1-174.

[5] سعد الله، أبو القاسم: ***تاريخ الجزائر الثقافي***، 95/2. وبالفعل، فقد " كانت مؤلفات محمد بن يوسف السنوسي في العقائد هي المصدر المحلي لدراسة علم الكلام. وقد كانت هذه المؤلفات قد اصطبغت بالصبغة الصوفية. ورغم أن السنوسي كان يجمع بين علمي الظاهر والباطن فإن شارحيه ومحشيه ودارسي مؤلفاته قد مالوا، تبعا لروح العصر، إلى علوم الباطن" ، نفسه: 96/2.

[6] حسن، محمد عبد الغني: ***المقري صاحب نفح الطيب***، ص: 142.

[7] عليش، محمد، ***الفتوحات الإلهية الوهبية على المنظومة المقرية المسماة إضاءة الدجنة في اعتقاد أهل السنة*** (على هامش شرحه هداية المريد، لعليش، مصر، مطبعة محمد أفندي مصطفى، ص: 4-5. و: نشرة، 1968، ليبيا، جامعة محمد بن علي السنوسي الإسلامية البيضاء، (الهامش) ص:4.

[8] المقري: ***نفح الطيب***، 195/7، وبنفس الصيغة في: الإحاطة للسان الدين، 191/2. لنلاحظ أن قضية البركة والانتفاع بالولي تتجاوز الشخص إلى ذريته، وهذا النص إشارة واضحة إلى انتفاع أحفاد المقري من تلك البركة.

[9] النفح: 363/6.

[10] المقري: نفح الطيب، 196/7 وما بعدها.

[11] النفح، 289/7. وقد سرد المقري هنا جزءا كبيرا من هذا الكتاب تنويها به وإعجابا " هو من الحسن بمكان لا يلحق، وقد شرحه شيخ شيوخ شيوخنا سيدي أحمد زروق"، ونشر الكتاب، بعناية عمرو سيد شوكت، ط2005/1، بيروت، دار الكتب العلمية.

[12] النفح، 306/7.

[13] النفح، 219/7-228.

[14] النفح، 229/7.

[15] النفح، 265/7 و 317

[16] المقري، أحمد بن محمد، تحقيق: محمد بن معمر، ط2004/1، ***رحلة المقري***، الجزائر، مكتبة الرشاد، ص: 38.

[17] النفح، 263/7.

[18] رحلة المقري، ص: 38.

[19] المقري، أحمد بن محمد، تحقيق: عبد الوهاب بن منصور، 1960، ***روضة الآس العاطرة الأنفاس في ذكر من لقيتهم من أعلام الحضرتين مراكش وفاس***، الرباط، ص: 295.

[20] رحلة المقري 52-53.

[21] رحلة المقري 55.

[22] رحلة المقري 118.

[23] رحلة المقري: 57-58.

[24] رحلة المقري 59.

[25] حجي، محمد، 1964، ***الزاوية الدلائية ودورها الديني والسياسي***، الرباط، المطبعة الوطنية، ص: 109.

[26] رحلة المقري 102.

[27] النفح، 363/9.

[28] رحلة المقري 61.

[29] رحلة المقري 57.

[30] حجي، محمد: الزاوية الدلائية، ص: 108.

[31] النفح، 361/9.

[32] النفح، 207/9.

[33] النفح، 330/7.

[34] النفح، 209/9...

[35] النابلسي، عبد الغني، إخراج وتعليق: أحمد فريد المزيدي، ***رائحة الجنة شرح إضاءة الدجنة في عقائد أهل السنة***، بيروت، دار الكتب العلمية، ص: 176.

[36] الجنابي، ميثم، 1995، ***التصوف الفاعل أو التشخص التاريخي للرمز الثقافي وتفتيت قيم الوحدة المطلقة***، بيروت، مجلة الطريق ص: 93.

[37] أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، 96/2. وينظر: السنوسي، محمد، 1316هـ، ***عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى***، مصر، مطبعة جريدة الإسلام، المقدمة، ص: 2-3، ومقارناته بين المعجزة والسحر والكرامة 240 وما بعدها.

[38] ابن عاشر، عبد الواحد، 1954، ***المرشد المعين على الضروري من علوم الدين***، ضمن شرح ميارة: الدر الثمين والمورد المعين، مصر، البابي الحلبي، 12/1.

[39] ميارة، محمد ، المرجع السابق، 12/1.

[40] أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي التلمساني (ت 895 ه)، أخذ عن الجلاب وأبركان والقلصادي والثعالبي، ودرس ابن صعد وزروق والحوضي، اشتهر بضبطه لعقيدة الأشعرية في: "عقيدة أهل التوحيد المخرجة بعون الله من ظلمات الجهل وربقة التقليد المرغمة بفضل الله تعالى أنف كل مبتدع وعنيد". ثم شرحها: "عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد"، وكتب غيرها.

[41] أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، 103/2.

[42] المقري، أحمد بن محمد: ***إضاءة الدجنة*** ضمن: رائحة الجنة شرح إضاءة الدجنة في عقائد أهل السنة، لعبد الغني النابلسي، ص: 184.

[43] المقري: إضاءة الدجنة، ص: 19. وفي نفس المنظومة ص: 197، يقول:

والشر مقرون بالابتداع والخير مضمون بالاتباع

[44] شرشار، عبد القادر، ***إجازات أحمد المقري لعلماء المشرق والمغرب حياة حافلة بالنشاط العلمي***، جريدة الأسبوع الأدبي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، العدد 1058 تاريخ 2007/6/2. http://www.awu-dam.org/esbou1000/1058/isb1058-026.htm

[45] عباس، إحسان، 1997، ***مقدمة تحقيقه لنفح الطيب***، بيروت، دار صادر، 1/7-8.

[46] المقري: إضاءة الدجنة، ضمن: شرح النابلسي، ص: 147، 148.

[47] المقري: إضاءة الدجنة، ضمن: شرح النابلسي، ص: 55.

[48] المقري: النفح، 389/7 إلى 306.

[49] المقري: النفح، من: 306/7 إلى 315.

[50] المقري: النفح، 322/9.

[51] المقري: النفح، 322/9.

[52] المقري: النفح، 106/7.

[53] المقري: النفح، 106/7، و113/7.

[54] رحلة المقري: 25.

[55] رحلة المقري: 36.

[56] المقري: النفح، 386/2.

[57] المقري: النفح، 396/2.

[58] المقري: النفح، 381/2.

[59] رحلة المقري: 120.

[60] الرحلة: 78، وصدرها بقوله: " وقلت لأمر اقتضاه مضمنا"، وأورد الأبيات في النفح 79/1، لكنه كان أكثر وضوحا؛ إذ قال: " قلت، عندما صرت إلى الاغتراب وأُلت". لكنها في المصدر الأخير دون تضمين وبتغيير:

ورضت النفس بالتجريد زهدا وقلت لها عن العلياء صومي

مخافة أن أرى بالحرص ممن يكون زمانُـه أحد الخصــوم

[61] وهو –كما نسبه– للشريف الرضي في ***ديوانه***، تحقيق: محمود مصطفى حلاوي، ط1999/1، بيروت، دار الأرقم، 347/2، باختلاف طفيف (سوى أن الليالي من خصومي).

[62] رحلة المقري: 86.