خطاب الشرف في المغرب الأوسط خلال العصر الوسيط

الطاهر بونابي*

مقدمـــة:

تعد ظاهرة الشرف في المغرب الأوسط خلال العصر الوسيط من المظاهر الدينية والسياسية والاجتماعية البارزة التي قفزت إلى المشهد السياسي كرهان إقناع ودعامة قوية في تثبيت مشروعية السلطة وضمان استمرارها، وفرض وجودها داخل التراتب الاجتماعي وفعاليته، فأكسبت الشرفاء مكانة أدبية ومادية مرموقة، وميزتهم داخل النسيج الاجتماعي، وكل ذلك لم يحدث دفعةً واحدة بل عبر إرهاصات تاريخية طويلة، صاحبت التطور الديني والسياسي والاجتماعي والاقتصادي الحاصل في المغرب الأوسط وتلونت بألوانه.

وإذا كانت نصوص النوازل الفقهية والمناقب والتصوف والتاريخ قد أجمعت على مفهوم موحد لماهية الشرف والشرفاء، في كونه كنيةً كان يخص بها كل من كان يُنسب إلى الحسن والحسين ابني فاطمة وعلي رضي اللّه عن جميعهم، بوصفهم يمثلون أصول هذه الظاهرة ومصدر المشروعية فيها.[1]

فإنها في معالجتها الشاملة والجزئية لهذه الظاهرة، وفي علاقتها بالتاريخ السلالي والمشروعية الدينية والسياسية والمكانة الأدبية والروحية وكذلك حقوق الشرفاء وواجباتهم، قد تباينت وأفرزت مستويات من خطاب الشرف، تسعى هذه الورقة المتواضعة إلى المساءلة عن فحواه التاريخي والاجتماعي والديني والسياسي؛ من حيث كيفية تسرب ظاهرة الشرف والشرفاء إلى المغرب الأوسط؟ وعن ظروف تحولها من المشروع السياسي إلى ظاهرة اجتماعية، وتتبع المعلن والمضمر في خطاب الشرف داخل نصوص هذه النوازل والمناقب والتصوف والتاريخ، بغية تحقيق مقاربة يبرز من خلالها البون الفاصل بين مستويات هذه النصوص ونقاط التقاطع بينها.

1- الشرفاء بالمغرب الأوسط من الحضور السياسي إلى التموقع الاجتماعي:

يَعودُ أول اتصال للشرفاء العلويين في المغرب الأوسط سنة 173هـ/789م، حين قام إدريس بن عبد الله -إدريس الأكبر- إمام فاس (ت177هـ/ 793م)[2] بغزو تلمسان، وبنى فيها مسجدًا ونصب فيه منبرًا ونقش عليه نَسبهُ الشريف إلى الحسن بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهما[3]، وثبت الحكم فيها لمحمد بن خزر المغراوي بعد أن بايعته قبائل زناتة بالمدينة[4]، وبعد وفاته دخل أخوه سليمان إلى المغرب الأوسط وافدا من المشرق[5]، حيث عرَّج في طريقه بنواحي تاهرت

*أستاذ محاضر ، قسم التاريخ، جامعة المسيلة.

وكشف عن دعوته، لكن بربر زناتة هناك لم يقتنعوا به وطرحوا نسبه الشريف إلى التحقيق، فغادرها إلى تلمسان أين لقي مبايعة قبائلها، وقد ناقش عبد الرحمن بن خلدون سِرَّ هذه الاستجابة بتلمسان وحصرها في عاملين رئيسيين، هما:

أولا: اشتطاط ولاة الأغالبة في البحث عنه «فكان في طلبه تصحيح نسبِه».

وثانيا: التفاف قبيلة زناتة وسائر قبائل البربر حول مشروعه السياسي مما وفر له العصبية والدعم[6].

وهنا نلاحظ استبعاد ابن خلدون لتأثير الاتصال الأول الذي قام به إدريس الأكبر، لكنه عاد ليكشف لنا دور أدارسة فاس ودعمهم في سبيل تعزيز حكم الأشراف السليمانيين بتلمسان، من خلال حملة إدريس بن إدريس الأكبر (تـ213هـ/828م) سنة 197هـ/812م، والتي دامت ثلاث سنين شملت تلمسان وأحوازها[7]، وكانت غايتها تأديب قبائل نفزة وبقايا المذهب الخارجي، وأسفرت عن توسيع رقعة دولة السليمانيين شرقا إلى الشلف، وفي رمزية التأكيد على شرعية الحكم العلوي قام بدوره بوضع منبر بمسجد تلمسان ونقش اسمه ونسبه الشريف عليه[8].

ولما آل حكم تلمسان إلى محمد بن سليمان قسّم حكم مدن المغرب الأوسط: أرشكول، وجراوة، وتنس، وسوق إبراهيم بالشلف، وسوق حمزة (البويرة) بين إخوته[9]، يحكمها الأشراف السليمانيون.

وقد شكل ذلك انتشارًا سياسيا لفكرة الشرف، حيث انضمت فروع من صنهاجة بنواحي بجاية وسوق حمزة إلى زناتة في الإقرار بشرعية حكم الفرع السليماني الحسني السني على حساب الفرع الإسماعيلي الحسيني الشيعي الذي لم يتوان في مهاجمة المدن السليمانية وإنهاء الحكم السليماني فيها، من خلال جهود القائدين زيري بن مناد الصنهاجي[10]، وصِنْوِهِ جوهر الصقلي الذي يعزى إليه تطبيق سياسة التطهير العرقي في محاولة لتصفية الفرع الحسني من المغرب الأوسط، فقد نقل الحسنيين بني حمزة قسرًا من سوق حمزة إلى القيروان بين سنتي 347هـ/958م و349هـ/960م، وأجبر بقاياهم على الاعتصام بالجبال والأطراف بين البربر[11].

ومن ثم أخذ الفرع الحسيني على حد قول الدكتورة مجاني بوبة مكانة الفرع الحسني وغطى على نشاطه طيلة حكم الدولة الفاطمية (296-362هـ/909- 993م)[12].

والواقع أن السليمانيين الحسنيين لم تكن تنقصهم العصبية أو الدعم الزناتي والصنهاجي، فقد أشار ابن حزم الأندلسي إلى كثرة عددهم، وألمح أبو عبد الله البكري كذلك إلى كثرة عقبهم[13]، وإنما مقتلهم كان في تمزقهم السياسي واختلافهم المذهبي[14]، وفي علاقاتهم بالقوى الإسلامية الكبرى التي كانوا ينازعونها الخلافة، وهذا ما عناه ابن أبي زرع في قوله: «كانوا يُكابدون مملكتين عظيمتين وغالبين كبيرين دولة العُبيديين بمصر وإفريقية ودولة بني أمية بالأندلس، وكانوا ينازعون الخلفاء إلى درك الخلافة ويُقعدهم ضعف سلطانهم وقلة مالهم»[15]، فهم لم يتطلعوا إلى منابع طرق تجارة الذهب والرقيق، ولم ينخرطوا في مسالكها أو بالأحرى لم تكن لهم تجارة يتعاطونها مع الشمال والجنوب، كما هو الحال لدى إخوانهم الأدارسة بفاس والإباضية الرستميين بتهرت والعبيديين بإفريقية، بل اكتفوا في الغالب بدخل جبائي مصدره الزراعة، ومن هنا يظهر انحصار دورهم في النشاط السياسي والعسكري فقط.

لكن تحول الحسنيين نحو التموقع الاجتماعي ضمن النسيج القبلي الصنهاجي والزناتي قد جعل القبيلة تتقمص صفة الانحدار والانتساب إلى الشرفاء من آل البيت، وحسبنا من القرائن أنه عقب انهيار دولة الأدارسة العلويين بفاس وتغلب المنصور بن أبي عامر على الحسن بن قنون بن محمد بن القاسم بن إدريس بن إدريس الأكبر سنة 375هـ/985م تفرق بنوهُ إلى الغرب والشرق والشمال والجنوب، وكان منهم القاسم بن محمد بن أحمد الذي اتجه جنوبًا نحو مواطن بني عبد الواد بالصحراء «فأكرموه وعظّموا قدرهُ وحَكّموهُ بينهم في الشرائع وانقادوا عن آخرهم لطاعته. فتزوج فيهم ونسل بينهم ذرية كثيرين... ثم اختاروا إمرتهم فتوارثها خالفهم عن سالفهم، وتيامن بهم القبيل، وعرفوا في الصدر والورد بركتهم... ومازالوا

ينمون عددًا ويفترقون فصائلا وبُطونًا، وهم بنو مطمر، وبنو دلول، وبنو معطي، وبنو جُمِّي، وبنو طاع الله الذي ينحدر منهم بنو زيان ملوك تلمسان»[16].

ومن هنا يتضح أن انبثاث العنصر السليماني الحسني في المغرب الأوسط قد أدى إلى زرع فكرة الشرف بين القبائل الصنهاجية والزناتية في هذه المرحلة.

لكن تركيز صنهاجة في تأسيس دولتها على عصبيتها ومذهبها المالكي وإدرارات تجارة الذهب والرقيق وتحسبها من كل ما ينطوي عليه فكرة الدعوة لآل البيت قد حجب الظاهرة طيلة القرن 05هـ/11م ومطلع القرن 06هـ/ 12م، لتعود الظاهرة من جديد مع الموحدين الذين أدركوا أهمية النسب الشريف في خدمة مشروعهم الدعوى والسياسي فربطوا نسب المهدي بن تومرت بفاطمة بنت الرسول صلى الله عليه وسلم، والخليفة عبد المؤمن بن علي الكومي بعلي بن أبي طالب رضي الله عنه[17].

غير أن ذلك قد اقترن بمرحلة التأسيس و لم يعد بعدها اعتبار كبير للشرف في الحياة السياسية للخلفاء الموحدين الذين حصروا ظاهرة الشرف في دائرة التذكير بنسب المهدي بن تومرت الهاشمي الحسني الفاطمي المحمدي أثناء خطبة الجمعة[18]، وكذلك في تبجيل الشرفاء بالامتيازات والظهائر في حدود ضيقة[19]. وفي تسامحهم إزاء أخطاء الشرفاء وإن كانت جسيمة؛ فقد تم العفو في بجاية عن الفقيه القاضي أبي الطاهر عمارة بن يحى الشريف الحسني لما تشفع في قصيدته بالنبي صلى الله عليه وسلم، رغم مبايعته للموارقة عند مداهمتهم لبجاية سنة 581هـ/1185م[20]، في قوله: مخاطبا والي المدينة الموحدي أبا زيد بن أبي حفص بن عبد المؤمن[21]:

فلم أنس توديع البنين مصفـــــدا وأصغرهم يجري وأدمعـــــه تجـــري
أبا زيدٍ إني بالحسيـــن وسيلتـــي وجدي شفيع الناس في موقف الحشر

ورغم ذلك فإنهم لم يفلحوا في منع تسرب هذه الظاهرة إلى الحياة الدينية والفكرية، و لم يتمكنوا من ضبطها داخل العلاقات الاجتماعية أو في منع تواصل العامة بالشرفاء، ثم إن سياسة التوازن بين الفعاليات الاجتماعية –الفقهاء، الصوفية، الشرفاء– التي اعتمدتها الدولتان الحفصية والزيانية بعد ذلك في القرنين 07 و09هـ/13 و15م قد ساهمت أيضا في نمو هذه الظاهرة وتعدد أوجه الخطاب إزاءها.

2– ظروف نمو ظاهرة الشرف والشرفاء:

شكلت الحياة الدينية والفكرية في العهد الموحدي، أحد أهم الأطر التي تطورت ضمنها ظاهرة الشرف والشرفاء، فعبر بوابة التصوف وطقوس الطريقة ارتبط الصوفية بآل البيت، فأبو مدين شعيب (تـ 594هـ/1198م)، الذي تبنى سياسة الحذر تجاه سلطة الموحدين في بجاية، تموقع في السند الصوفي المتصل بالجنيد والمنتمي إلى النبي صلى الله عليه وسلم وآل بيته[22]، ولبس خرقة التصوف من يد الشيخ عبد القادر الكيلاني (تـ 560هـ/1165م)، بسندها إلى النبي صلى الله عليه وسلم[23]. ولقد أضحى هذا الاتصال من الأسانيد العالية التي كان المريدون يرغبون في التموقع داخلها، ومنه أخذت فكرة الشرف تنمو مع تطور التصوف الممزوج بتبجيل آل البيت، كما أصبحت الطريقتان المدينية والقادرية من أبرز الأطر الروحية اللتين تبلورت في ضمنهما فكرة الشرف.

ونشير بالذكر إلى أن فئة الشرفاء ببجاية في غضون العهدين الموحدي والحفصي لم تكن منغلقة اجتماعيا، إذ دلت شواهد القرنين السادس والسابع الهجريين التي ساقها لنا أبو العباس أحمد الغبريني (تـ 704هـ/1305م)، على حضور هذه

الفئة في الحياة الفكرية والاجتماعية، فهذه الشريفة عائشة بنت أبي الطاهر عمارة بن يحيى، كانت في القرن 06هـ/12م أديبة وخطاطة وشاعرة، ولها مخاطبات شعرية مع شاعر قسنطينة أبي علي حسن بن الفكون[24].

بل أن الشرفاء كانوا مبجلين في الوسط الفكري والاجتماعي على حدٍ سواء؛ فقد كان أبو الحسن الحرالي (ت638هـ/1239م) كلما قدم عليه الشرفاء في مجلسه العلمي قام لهم تعظيما لمكانتهم[25]، وكذلك كان تجار الصوف بسوق الصوافين يستثنون الفقيه الأصولي أبي عبد الله محمد الشريف من دفع المكوس للسلطة رعيا لنسبه الشريف[26].

وزاد من تعظيم آل البيت أن كتاب «الشفا» لأبي الفضل عياض صار من مقررات التدريس للطلبة والمريدين في حلقات الدرس بالمساجد والزوايا، وفيه من الأحاديث التي جعلتهم يجمعون على تعظيم آل رسول الله صلى الله عليه وسلّم[27]. ناهيك عن التبجيل والمحبة اللذين يكنهما المغاربة بصفة عامة لشخص الرسول صلى الله عليه وسلم كأحد المقومات الثابتة التي استمد منها الشرفاء تواجدهم ثم انتشارهم خاصة وأنه سيتحول في القرنين 08 و09 الهجريين إلى واجب ديني كرس محبة آل البيت في وجدان المغاربة وأضحى جزءًا من مقوماتهم الثقافية[28].

فقد كان العامة ينظرون إلى النسب الشريف على أنه مصدر للبركة مرتبط بالإرث السلالي وكَامِنٌ في الشريف الورع التقى الصالح الخير، وهي صفات من عطايا الرسول صلى الله عليه وسلم التي أودعها في ذريته والتي كانت تمثل بالنسبة لمجتمع المغرب الأوسط دليل القدرة على تحقيق حاجات الفرد[29]، فيلتمسون فعاليتها في أزمات الجفاف وعلاج الأمراض وتأمين المسافرين، ويعتبرونها سلاحًا بيد الشريف يشهره في حالة هتك حرمتهِ المقدسة[30].

وتحسن الإشارة كذلك إلى دور مؤسسة الزاوية في نمو هذه الظاهرة فقد كانت تخص الشرفاء بطقوس خاصة في الضيافة، بل أن هناك من الزوايا من كان في هيكلها العمراني بيت خاصٌ بالشرفاء؛ مثل زاوية إبراهيم التازي (ت866هـ/1461م)، مما جعلها قبلة للمنتسبين إلى حقل الشرف، والطامعين في كرم الزاوية وخصوصية الضيافة[31].

ورغم هذا الحضور للشرفاء في الوسط القبلي والحضري وفي وجدان إنسان المغرب الأوسط بصفة عامة، إلا أن استغلالهم من طرف المحاولات العلوية الآتية من الشرق، والرامية إلى إحياء المشروع السياسي الفاطمي على أرض المغرب الأوسط بين القرنين 07 و09 الهجريين / 13 و15 الميلاديين، لم تفلح في استقطابهم وباءت كلها بالإخفاق[32].

وحتى يقطع الحفصيون بحاضرتي بجاية وقسنطينة والزيانيون بتلمسان الطريق أمام كل التطلعات السياسية للشرفاء، رفعوا نسبهم إلى آل البيت[33].

فقد استثمر الزيانيون عامل الشرف في تحقيق المصلحة العليا لدولتهم، ففكروا من منظور هذا الانتماء في حكم المغرب الإسلامي منذ أن تلقب السلطان أبو تاشفين الأول (718-737هـ/1318-1352م) بلقب أمير المؤمنين[34]، ثم استخدامهم -النسب الشريف- وسيلة لكبح التطلعات التوسعية لخصومهم المرينيين والحفصيين، وكلفوا نخبهم الكاتبة بالترويج لذلك في أدبياتهم التاريخية والمناقبية، فانبرى كل من يحي بن خلدون، وأبو عبد الله التنسي، ومحمد بن صعد التلمساني، مؤصلين للشرف في النسب الزياني ومدافعين عنه[35].

وقد أدرك الزيانيون أهمية الشرف كدعامة أساسية في استمرار دولتهم، فقربوا إليهم الشرفاء، وأناطوا بهم مهام سياسية، فجعلوا منهم جلساءهم وسفراءهم إلى الملوك، وحسبنا أن السلطان أبا تاشفين الأول قد كلف أبا علي حسين بن يحي الحسني بحمل رسالة إلى السلطان المريني أبي الحسن[36]، كما أقر كل من السلطان أبي سعيد عثمان الثاني (747-753هـ/1348-1352م)[37]، والسلطان أبي حمو موسى الثاني (760-791هـ/1358-1388م) بالشريف أبي عبد الله محمد الشريف العلوني (ت 771هـ/1369م)، فكان أبو حمو يوجههُ في الرسائل السلطانية، ويلتمس بركته وبركة بيت الشريف في كشف الخطوب المدلهمة والمحدقة[38]، ولذلك أصهر له في ابنته[39].

كما لم يتوان السلطان أبو عبد الله المتوكل على الله (866-873هـ/1462-1488م)، في عزل عامله على وطن مغراوة من بلاد الشلف لإهانته الشرفاء، وقد قدم عليهم عاملاً آخر وأوصاه بتعظيمهم واحترامهم، وقد رد ابن صعد التلمساني ذلك إلى محبة السلطان محمد المتوكل للنبي صلى الله عليه وسلم واعتنائه بأهل البيت[40].

وكذلك خص الحفصيون الشرفاء في بجاية وقسنطينة بالأعطيات فأقطعوهم الأراضي، ومن الشواهد على ذلك أن السلطان الحفصي أبا بكر بن أبي زكريا بن إسحاق (718-747هـ/1318-1346م)، الذي حكم بجاية وقسنطينة وتلقب فيهما بالمتوكل على الله، تميز بحبه للشرفاء وإقطاعه الرباع وتمليكهم إياه[41]، وكذلك السلطان أبا عثمان (839-894هـ/1435-1488م)، كان أيضا يكرم أهل البيت النبوي القاطنين بحضرته والوافدين عليها من جميع الأقطار؛ يكسوهم ويحسن إليهم ويعولهم ويرتبهم، حتى إن كثيرا منهم كان يقيم بحضرته ويستوطنها[42].

وكل ذلك ساهم في جعل المنتسبين إلى حقل الشرف يكتفون بالتموقع في السُّلَم الاجتماعي متشبثين بالحقوق التي أقرها لهم المجتمع وبالامتيازات التي تحصلوا عليها من إدرارات السلاطين وهباتهم، مما جعل حقل الشرف يستهوي الطامعين الراغبين في الحصول على هذا اللقب، وبذلك انتشرت مظاهر انتحال الشرف بين الناس خصوصا بعد أن صار الانتساب إلى حقل الشرف يثبت بمجرد الدعوة والحيازة[43]، ناهيك على تساهل القضاة في إثبات النسب مقابل مبلغ مالي[44]، ومنهم من كان يدعمها إذ كان لها رسوم مسجلة دون أن يتحرى صحتها[45].

إلا أن الملاحظ أن تصاعد ظاهرة الشرف قد ارتبط أيضا بمرحلة ضعف السلطة وما نجم عن ذلك من ظهور الرسوم الشرفاوية المكذوبة، عليها خطوط العلماء وأشكال الشهود وثبوت القضاة وإمضاء النقباء، وعادة ما كانت السلطة تلجأ إلى نزع هذه الرسوم المكذوبة عندما تسترد عافيتها، إلا أن هؤلاء على حد تعبير أبي عبد الله محمد بن القاسم الزياني (ت1449هـ/1833م) كانوا «يَجِّدون دونه في زمن الفترة وخلو الوقت من المملكة»[46].

وبينما كان صنف من الفقهاء والقضاة يجتهدون في تقنين هذه الظاهرة والبت في حقيقتها وفق منظور الشريعة ومنطق العرف وسلطانه المتجذر في حياة أهل المغرب الأوسط، كان الصوفية يدفعون باتجاه استثماره كآلية فاعلة في عملية الانتساب والاتصال داخل نشاط العمل الصوفي ومتطلبات طرقه، في حين كان موقف المؤرخين المعاصرين للظاهرة يصب في اتجاه تعرية الظاهرة وحماية السلطان، وكل ذلك وفر لنا نصوصا في النوازل والمناقب والتاريخ، وضعت خطاب الشرف في مستويات من التنوع.

3- خطاب الشرف في نص النوازل:

أ- الماهية ومبررات الحضور:

تعتبر فكرة الشرف وظاهرة الشرفاء في نص النوازل من القضايا التي تأخر فقهاء المغرب الأوسط في تناولها والبت فيها إلى مرحلة القرنين 08 و09 الهجريين / 14 و15 الميلاديين، لكونها كانت من القضايا الهامشية التي لم يكن الفقهاء يلقون إليها بالاً، بسبب محدودية ضغطها الاجتماعي والسياسي في العهد الموحدي، حتى أنها لما طرحت لأول مرة في بجاية سنة 726هـ/1325م، لم يكلف كبير فقهائها آنئذ أبو علي ناصر الدين المشدالي (ت731هـ/1330م)، نفسه عناء الرد عليها في حينها، لأنه كان منشغلا بما هو أهم من أمور المسلمين على حد تعبير الونشريسي[47]، وكذلك لما درج عليه المتأخرون من فقهاء المالكية في الاستعانة بنصوص المتقدمين، إذ لم يكن في قضية الشرف والشرفاء نص متقدم يعود إلى الإمام مالك رضي الله عنه أو إلى أصحاب المدونات المالكية الشهيرة[48]، مما جعل الفقهاء يستنكفون طرحها أو مناقشتها في إطارها الفقهي دفعا للحرج.

ولما صارت قضية الشرف في القرنين الثامن والتاسع الهجريين واقعا دينيا واجتماعيا، لجأ الفقهاء إلى اختراق حجب التقليد المعتادة للنظر في هذه القضية والاجتهاد قدر الإمكان في عزوها إلى الأدلة وتعزيزها بالحكم، وحسبنا في هذا المعنى تعليق ابن مرزوق الحفيد (تـ 842 هـ/1438م) على الطريقة التقليدية التي عالج بها الفقهاء الذين سبقوه هذا الموضوع في قوله: «لكن ما وقع إلي من فتاوى أصحابنا إنما رأيته مجرد الإعلام بالحكم من غير إبداء مستند لأحد منهم إلا على سبيل الإجمال، ولعمري أنه من شأن المفتيين قديما وحديثا، فإنهم لم يزالوا يفتون من غير إبداء المستند. لاسيما المقلد المحض فإنه لا يفيد، أن عين هذه المسألة لم نطلع فيها على نصوص المتقدمين إلا بالترجيح ألاّ تخلو من الاستدلال، فلذلك آثرت ذكر شيء من الاستدلال مع الحكم سيما وقد اضطربت الأمور فيها»[49].

غير أن عدم وجود نصوص من القرآن والحديث تؤصل للشرف بصفة مباشرة وواضحة، جعل فقهاء القرنين 08 و09 الهجريين يتخذون من القضايا ذات الصلة بفكرة الشرف؛ كالأحباس والميراث والأنساب إطارا لمعالجاتهم، ويمارسون بها الاستدلال ويستخرجون على ضوئها الحكم، وهذا في حد ذاته قد زاد في تشعب الموضوع وأكسبه مفهوما دقيقا وشاملا، يفوق في معناه ماهيته في نص المناقب والتاريخ، ووفقا لذلك اعتبر الفقيه أبو عبد الله الشريف العلوني التلمساني (تـ 771هـ/1369م) «الشرف من الأسماء الإضافية التي لا يعقل معانيها إلا بالإضافة إلى ما يقابلها، كالعلو في مقابل السفل، والأمان مقابل الخوف، ومقابل الشرف المشروف»[50].

أضف إلى ذلك أن الفقهاء نسجوا أيضا مفاهيم أخرى، اجتماعية وسياسية كانت غايتها ضبط حقوق وواجبات شريحة الشرفاء في علاقاتهم بمجتمع المدينة والبادية والسلطة، وإعادة رسم صورة الشريف ضمن نطاق الضوابط الشرعية، والرقيب النموذج في بعده السلالي إلى النبي صلى الله عليه وسلم وآل البيت، وكل ذلك قد حدد بنية خطاب الشرف ومضمونه في نصين نوازليين.

ب- بنية ومضمون خطاب الشرف في نص النوازل:

ورد خطاب الشرف في نوازل فقهاء المغرب الأوسط في نصين مختلفين من حيث البنية والمضمون، وهما: نص نازلة الاستدلال والحكم، ونص الردود المشاريع.

- **نازلة الاستدلال والحكم**: وهي التي كتبها فقهاء لهم باع في الفتوى خلال القرنين 08 و09 الهجريين، ويؤرخ لبداية ظهورها منذ 726هـ/1325م، كرد فعل على فتوى القاضي التونسي أبي إسحاق إبراهيم بن عبد الرفيع (تـ 734هـ/1334م)، والتي وصلت إلى بجاية، وأنكر فيها صحة ثبوت الشرف من جهة الأم، ويعتبر أبو علي ناصر الدين المشدالي، أول من أوعز إلى تلميذه أبي علي حسن بن عبد الرحمان البجائي (تـ 754هـ/1353م) بالرد على ابن عبد الرفيع، فأفتى بصحة الشرف من جهة الأم[51]، ثم أن أبا القاسم البرزلي والونشريسي أوردا لنا فتوى أخرى لناصر الدين المشدالي نحا فيها منحى تلميذه[52]، وقد انظم إلى فتوى المشدالي وتلميذه أبي على حسن البجائي، فقهاء من تلمسان في القرن 08هـ/14م، مثل: أبو عبد الله محمد الشريف الحسني (تـ 771هـ/1369م)، وسعيد العقباني (تـ 811هـ/ 1408م)، وأبي الحسن على بن منصور الأشهب[53]، ثم في القرن 09هـ/15م كل من الفقيه أبي يحى بن أبي عبد الله الشريف، وقاسم بن سعيد العقباني (تـ 854هـ/1450م)[54]، بينما تشدد فقهاء قسنطينة في القضية بزعامة شيخها أبي علي بن الحسن بن خلف الله بن باديس(تـ 784هـ/1382م)[55]، ومن بعده قاضيها ابن قنفذ القسنطيني (تـ 810هـ/ 1407م).

وتتألف نازلة الاستدلال والحكم من ثلاث فقرات هي: فقرة السؤال، وفقرة الجواب وفي مضمونه الحكم، وفقرة هي تقييدٌ بأسفل الجواب يشهد فيه المجيب، فبينما يستفسر في فقرة السؤال عن ثبوت الشرف من جهة الأم، ويتطلع إلى المساءلة

عن مكانته بالمقارنة مع الشريف من جهة الأب، وكذلك عن مدى انخراطه في سلك الشرفاء[56]، تتمفصل فقرة الجواب إلى قسمين: قسم إجابته وردت وفق سلطان العرف، وقسم آخر تستحضر فيه الأدلة من القرآن والحديث، فالعرف الشرعي أو ما جرى العمل به قد فرض نفسه على مقررات الفقهاء في هذه النازلة بدءا من مستوى تحديد ماهية الشرف، إلى محتوى الإجابة ومضمونها، فمن حيث المفهوم ينسب إلى الحسن والحسين ابني فاطمة أي النسبة إلى فاطمة بنت النبي صلى الله عليه وسلم، وبالأحرى التنبيه للشرف من جهة الأم، وبالتالي يكون العرف الشرعي قد حدد مسار الإجابة عن سؤال النازلة، لأن ما ورد من أدلة في القسم الثاني من الإجابة[57]، لا يعدو كونه إسنادا للماهية التي أقرها العرف الشرعي.

ولدى التأمل في الوسط الذي صدر منه الرد على ابن عبد الرفيع نجده من حاضرتين كبيرتين هما بجاية وتلمسان، مما يعني أن العرف قد فرض نفسه خلال القرنين 08 و09 الهجريين، ووجّه مسار الإجابة، وبالتالي الحكم، في الأوساط التي اشتهرت بتقاليدها الفقهية، و لم يكن ذلك مقتصرا فحسب على البادية والمناطق الجنوبية من المغرب الأوسط.

أما القسم الثاني فقد تم فيه الإقرار بثبوت الشرف من جهة الأم، وطالما أن قضية الشرف لم تطرح للنقاش على المالكية قبل القرن 08هـ/14م، وبالتالي لا يوجد حكم سابق في موضوعها يستدل به من دون عناء، فقد تم من قبل فقهاء بجاية وتلمسان اعتماد شرف الحسن والحسين من فاطمة رضي الله عنهم، مرجعا لطروحاتهم، وكذلك سحب حكم ما لأبناء البنات من حقوق في قضيتي الحبوس والميراث على قضية الشرف لإثبات شرفهم، ومن ثم الإقرار بحقوقهم، غير أن فتاوي المرجعيات المالكية خصوصا فتاوي الإمام مالك وتلميذه ابن القاسم في الحبوس والميراث لا تخدم طروحاتهم ولا تؤسس لهم بالمرة[58]، فأبناء البنات لا يدخلون في الحبوس عند الإمام مالك، إذ قال القائل «حبست على ولدي أو على ولدي وولد ولدي»، وكذلك عند ابن القاسم أن ولد البنت ليس من أهل الرجل، وبالتالي هم قوم آخرون ليسوا من القرابة ولا يدخلون في النسب والذرية لقول الشاعر[59]:

بَنُونا بَنو أبنائنا وبناتنـــــا بنُوهُن أبناء الرجال الأباعـــد

ومن هنا اعتمدوا موقف ابن رشد الحفيد (تـ 520هـ/1126م)، في تبرير موقف الإمام مالك وابن القاسم، والأخذ برأيه القائل: «ليس كل من لا يرث تنفى عنه القرابة»[60]، وكذلك برأي ابن عبد البر في اعتبار ولد البنات من الأولاد والأعقاب[61]، وبالتالي عالج فقهاء بجاية وتلمسان قضية الشرف من زاوية القرابة، و لم يعد إثبات أصل الشرف في نظرهم يستلزم الميراث أو الوقف، وإنما يكون بحق الولادة من أم شريفة، وعززوا ذلك بالأحاديث النبوية الصحيحة؛ منها قول النبي صلى الله عليه وسلم: «إنما هي فاطمة بضعة مني يريبني ما رابها، ويؤذيني ما أذاها»، وقوله أيضا صلى الله عليه وسلم على المنبر والحسن إلى جنبه ينظر إلى الناس مرة ويقول: «ابني هذا سيد، ولعل الله أن يصلح به فئتين عظيمتين من المسلمين»[62].

فضلا عن اعتمادهم على نصوص القرآن التي عزت عيسى عليه السلام وهو ابن مريم إلى ذرية داود وسليمان ونوح وإبراهيم[63].

ومن القرائن أن أبا علي الحسن البجائي انطلق في فتواه في إثبات الشرف من كون النبي صلى الله عليه وسلم لم يخلف ذكرا، وبالتالي يعود الشرف إلى بناته أي الانتساب إلى النبي صلى الله عليه وسلم بطريق الولادة[64]، ودعم ذلك بقوله تعالى: ﴿ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ اللَّهِ﴾[65]، وقد حذا حذوه كل من شيخه أبي علي ناصر الدين المشدالي في بجاية، وقاسم بن سعيد العقباني، وأبي يحيى بن أبي عيد الله الشريف، وغيرهما من علماء تلمسان[66]، في حين انفرد أبو عبد الله الشريف العلوني (تـ 771هـ/1369م)، برأي ثبوت شرف الرحم من جهة الأم دون شرف النسب، لكنه اعتبرهما في منزلة واحدة من

حيث الاستحقاق الاجتماعي، ومن هنا يظهر خطاب نازلة الاستدلال والحكم موحدا للحكم في اتجاه الإقرار بثبوت الشرف من جهة الأم بطريقة القرابة، أي الانتساب دُون الإقرار بمراتب الشرف وطريقة حصولها.

وإذا كان هذا موقف المدرستين الفقهيتين في بجاية وتلمسان من قضية الشرف فإن مدرسة قسنطينة التي يمثلها الفقيه أبو علي بن حسن بن خلف الله بن باديس (تـ 784هـ/1382م)، قد رفض الأحاديث الضعيفة المروية في إثبات الشرف من جهة الأم، واعتبر ذلك مخالفا لقواعد الشرع، فقد كان يتبع نهج الإمام مالك في الأمور التي فيها الشك فيأخذ بالرأي الأوثق، وقد تجلى ذلك في رفضه الاستدلال الذي جاء به تلميذه محمد بن عبد الرحمان القسنطيني المعروف بابن الأكمه (تـ 807هـ/1404م)، من حديثين ضعيفين في إثبات الشرف من جهة الأم[67].

وهذا الموقف تبنته كبرى بيوتات مدينة قسنطينة كبيت ابن باديس[68]، وبيت ابن قنفذ، التي اعتبر قاضيها أبو الحسن علي مدعي الشرف مرتكبا للحرام يجب زجره، مما جعل هذه الظاهرة محدودة بقسنطينة ومحصورة في بيت واحد، كما سيأتي بيانه لاحقا، مما يفسر صرامة مدرسة قسنطينة إزاء هذه القضية الدينية والاجتماعية، ويعكس استمرارها في التشبث بنص الإمام مالك، عكس تأثر مدرستي بجاية وتلمسان بفتاوي مالكية الأندلس خصوصا فتاوي ابن رشد الحفيد، وابن عبد البر، ونشير بالذكر إلى أن نازلة الاستدلال والحكم لا تتضمن تفصيلا دقيقا لحقوق وواجبات الشرفاء، كما تخلو من صور النقد والتعرية والتحذير، وكل ما هو وارد في سياق إجابة النازلة مجرد إشارات كقول: أبي عبد الله الشريف العلوني: «إذا ثبت ذلك أجاز أن يدعى به، أي الشرف. ويستجيب الشريف لهذه الصفة التي دعا بها من غير أنفة... بل له فيها ستر، وله إليها ميل طبيعي»[69].

وعلى غير المألوف في نصوص النوازل ختم الفقيه التلمساني نازلة الاستدلال والحكم بتقييد أحال نص إجابة النازلة إلى رسمٍ مُوثقٍ، حيث تضمن شهادة المجيب في تأكيد نسبة الإجابة إليه، وإشهاد شاهدين بأسمائهما على نسبة الإجابة إليه أيضا، وكذلك تاريخ الإجابة عن النازلة باليوم والشهر والسنة. ومن النماذج على سبيل الاستدلال لا الحصر نص تقيد بأسفل إجابة أبي عبد الله الشريف العلوني، يقول فيه: «الحمد لله وحدهُ، أشهد الفقيه الأجل العلامة الصدر الأوحد الأستاذ الأعرف المشاور أبو عبد الله محمد بن الشيخ الأجل الفقيه العدل المبرور المرحوم أبي العباس أحمد بن علي الحسين المُجاوب عن السؤال المكتتب في الأعلى شهيد هذا الرسم أنه الجواب المكتتب عقب السؤال المذكور بخط يده، إشهادا تامًا عرف قدرهُ وهو بحال كمال الإشهاد، وعَرفه بتاريخ أوائل ربيع الثاني من عام سبعين وسبعمائة. وفي إشهاده حفظهُ الله أنه هو الذي أفتى بما ذكر في الجواب المذكور من شهد عليه أنه الجواب بخطهِ. علي بن محمد بن عمر المقري خار الله لهُ بمنهِ شهد، ومحمد بن موسى بن محمد الحسني شهد»[70].

وكذلك فعل سعيد العقباني في تقييدهِ بأسفل إجابتهِ، فأشهد على نفسهِ وأشهد شاهدين، هما: محمد بن موسى الحسني، ومحمد بن عمر المقري، وضبط سنة الجواب في أوائل ربيع الثاني من عام سبعين وسبعمائة[71]، فضلا على تقييد الفقيه أبي عبد الله محمد بن الشريف العلوني، وشاهديه عبد الواحد بن موسى المديوني، ويوسف بن محمد المغراوي، بتاريخ أول محرم فاتح ثلاثة وثمانين وسبعمائة[72]، وكذلك شهادة هذين الشاهدين في نفس التاريخ على فتوى الفقيه أبي الحسن على بن منصور الأشهب، وليس هناك ما يفسر ضَبط هؤلاء الفقهاء لإجاباتهم في شكل رسوم موثقة ومؤرخة، سوى الخوف من التصرف في نصوصها بالإضافة أو الشطب في مجتمع بات أفراده يتطلعون إلى اكتساب لقب الشرف.

كما يعكس مرحلة تاريخية في تطور ظاهرة الشرف والشرفاء، بعد أن لجأت السلطة إلى ضبط الانتساب إلى حقل الشرف بحيازة رمزية موثقة.

– **نص الردود المشاريع**: وهي فتاوى تميزت بتنوع بنيتها وغزارة مادتها وفيها تخطى أصحابها نطاق إثبات الشرف من جهة الأم بالخطاب الديني إلى إقراره أيضا بالخطاب العقلي والبيولوجي والاجتماعي، ويندرج تحت هذا الصنف من الأعمال كتابا: "إسماعُ الصم في إثبات الشرف من قبل الأم"، لأبي عبد الله محمد بن أبي زيد بن عبد الرحمان القسنطيني (تـ 807هـ/ 1404م)، و"إسماع الصم في إثبات الشرف للأم"، لمحمد بن مرزوق الحفيد (تـ 842 هـ/1438م).

وهما نصان وردا في سياق تاريخي وسياسي واجتماعي، اتسم بعدم قدرة الدولة على الاستمرار في تخصيص الأشراف بالامتيازات المادية والظهائر السلطانية، وفي تحول نظرة المجتمع إلى شريحة الشرفاء، بعد أن سرت مظاهر التدني الأخلاقي في أوساطهم منذ أواخر القرن الثامن وطيلة القرن التاسع الهجريين.

ويكمن مبرر فتح الموضوع من جديد للنقاش عند ابن الأكمه وابن مرزوق كون الموضوع لم يبت فيه الإمام مالك، وأنّ ما أفتى به الفقهاء قد استندوا فيه إلى عرف الناس[73].

فعلى مستوى الخطاب الديني اعتمدا على مجموعة من القياسات الفقهية في ثبوت الشرف من الأم، كلها تدور في فلك القرابة النبوية[72]، منها قوله تعالى: ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِهِ دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ، وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَى وَعِيسَى وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِّنَ الصَّالِحِينَ﴾[73]، أي أن عيسى عليه السلام من ذرية نوح وإبراهيم من جهة أمه مثلما لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم أبا أحد من الرجال في قوله تعالى: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ﴾[74].

ومن هنا فإن متاتة عيسى لآدم وإبراهيم يمثل سندا لكل من كانت أمه تمت إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، وبالتالي فهو شريف، لأن باب القسم والشرف واحد[75]، ومن هنا يتضح لجوؤهما إلى استنطاق القرآن لإثبات موقع عيسى بن مريم ضمن مدارج السلالات النبوية، وهو ما يفسر عودة الاهتمام بالتدوين في الأنساب عند القبائل والبيوتات والأسرات الحاكمة ذات الأصول البربرية المتطلعة إلى حيازة الشرف.

فضلا على استدلالها بأحاديث نبوية منها: دعاء الرسول صلى الله عليه وسلم فاطمة وعليًّا والحسن والحسين «هؤلاء أهل بيتي»[76]، وأن المتصل بفاطمة من قبل أبٍ أو أمٍ هو بضعة من النبي صلى الله عليه وسلم، استنادا إلى حديث النبي صلى الله عليه وسلم «فاطمة بضعة مني»[77].

أما خطابهما العقلي فقد تجلى في اعتبار ابن الأكمه إثبات الشرف من جهة الأم حكما عقليا، كحدوث العالم واثبات الصنائع واثبات النبوة، وغير ذلك من أصول الديانات، فالحق فيه واحد وهو صحته[78]، وفي سياق ذلك أعتبر تعليل عدم ثبوت الشرف بالميراث كون الأنبياء لا يورثون تعليلٌ فاسدٌ، كما أنه ليس كل من لا يرث تنفى عنه القرابة، لأنه لو كانت كذلك لمنعت منها فاطمة[79].

ويحسن الذكر إلى جانب ذلك استعمال ابن الأكمه للخطاب البيولوجي في اعتبار أعضاء الولد مخلوقة من منيّ أبيه ومني أمه، ولحمه من مني أمه[80]، ليعزز به موقفه في ثبوت الشرف من جهة الأم.

وإذا كان ابن مرزوق الحفيد قد استعمل في خطابه الاجتماعي خطابا تقديسيًا في التأكيد على احترام الشرفاء ومراعاة حقوقهم وعدم إذايتهم، بوصف ذلك يمثل في حد ذاته إكراما للنبي صلى الله عليه وسلم[81]، فإن ابن الأكمه القسنطيني قد سلك خطابا متوازنا حدد في ضمنه حقوق الشرفاء على الناس وحقوق الناس على الشرفاء. فأما حقوقهم على الناس فتتمثل في «إيثار رضاهم على أهوائهم وشهواتهم، ويُعظموهم ويوقروهم، ويظهروا الخشوع والانكماش عند الحضور معهم... ويصبروا على جفوة من جفا عليهم... ويشفقوا عليهم... ويسعوا في مصالحهم ودفع المضار عنهم... ويشيدوا بذكر فضيلتهم، ويدعوهم باسم الشريف... ويحموهم أحياء وأمواتا، ويذبوا عن أعراضهم، ويضربوا عن ذكر مساوئ ذي مساوئ منهم، وينشروا محاسنهم، ويتوسلوا بدعاء طالحهم وصالحهم... ويبذلوا نفوسهم وأموالهم دونهم، لأنهم سلالة الرسول صلى

الله عليه وسلم... وينبهونهم عما غفلوا عنه من أمر دينهم ودنياهم برفق ولطف وتسهيل، ويستصلحوا الناس لهم، ويتركوا مقاطعتهم ومدابرتهم، ويرشدوهم إلى مصالح دينهم ودنياهم... ويستروا عوراتهم...»[82].

في حين تمحورت حقوق الناس على الشرفاء في حسن الخلق من جانب الشرفاء أي «التخلّق بأخلاق الحلم والاحتمال، والعفو والصبر، والجود والكرم، والسخاء والسماحة، والحياء والإغضاء، وحسن العشرة والأدب، وبسط الخلق والشفقة، والرأفة والرحمة، والوقار، وحسن العهد، وصلة الرحم... وأن لا يفخروا عليهم بشرفهم، لأن فخرهم عليه قد يؤدي بمن ضعف دينه إلى عداوتهم وبغضهم والنفرة عنهم والبحث عن عوراتهم، وذلك ممنوع، لأنه قد يؤدي إلى الاستخفاف به عليه السلام»[83].

ومن كل ما سبق يتضح أن نص المشاريع الردود وإن كان الأكثر شمولية في الإقرار بثبوت الشرف من جهة الأم بالدليل الديني والسلالي والعقلي والبيولوجي، إلا أنه يتقاطع مع نص نازلة الحكم والاستدلال في الخطاب الديني أي في القول بالانتساب والقرابة، ويتميز عنه بالتنوع في الخطاب، وخصوصا في طرح مشروع تنظيم العلاقات الاجتماعية بين شريحة الشرفاء والعامة.

فهل أن غاية نص النوازل في النهاية هو إثبات الشرف من جهة الأم فحسب، أم أنه ينطوي على مضمرات أتقن الفقهاء حبكها داخل السياقات الفقهية ؟

وماذا يعني اكتفاء الفقهاء بفكرة الشرف السلالي وعدم الإشارة إلى الشرف القطباني وشرف العلم؟

ج- مضمرات خطاب الشرف في نص النوازل:

رغم أهمية نص سؤال نازلة الشرف في الإحالة إلى ظاهرة تاريخية، ظاهرة الشرف والشرفاء، وما يتضمنه نص الإجابة من حكم شرعي يكشف بدوره عن حالة الإبداع في السياقات الفقهية المطروحة، إلا أنها تضمر من الغايات المذهبية والاجتماعية والسياسية، التي أتقن الفقيه المجيب إخفاءها بإرادته ووعيه إدراكا منه بأبعادها المقصودة، وبالتالي فهو نوع من التاريخ المفكر فيه من زوايا الأبعاد التالية:

إن تركيز الفقهاء في إثبات الشرف من جهة الأم من زاوية الشرف السلالي بواسطة النصوص الدينية -القرآن والحديث- يعكس إدراكهم للمدى الذي تؤثر به هذه النصوص على المتلقي، كما أنها كفيلة بتغطية السياقات الفقهية التي استنبطوها حول الشرف السلالي برداء القداسة.

ولم يكن ذلك فحسب، بل أن تعظيم حق ما يتصل برسول الله صلى الله عليه وسلم من ضرورات الدين[84]، قد سحبوه في إسقاط العقوبة الشرعية عن الشرفاء، فصارت عقوبة الزاني من الشرفاء وشارب الخمر والساحر وآكل الربا والسارق والكاذب وآكل أموال اليتامى وقاذف المحصنات، في منطق الفقهاء، الهجر والاجتناب فقط، أدبا له وغضبا لله عز وجل[85]، فأين هذا من قول النبي صلى الله عليه وسلم: «لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها»، وهي مصدر الشرف السلالي.

ولم يكن ذلك فحسب، بل أن ترسيم حقوق الشرفاء وتنظيم علاقاتهم بالعامة من الناس في نص نازلة الشرف، هو نوع من شرعنة هذه الحقوق في المنظومة الدينية، أي أنها صارت من الواجبات الشرعية التي يجب على أفراد المجتمع الالتزام بها، بدءا من مناداتهم بالشرفاء إلى نصرتهم وحمايتهم أحياء وأمواتا، وحتى يضمنوا استجابة العامة لهذه الحقوق والالتزام بها، صاغوا في ضمن ذلك خطابا تخويفيا حذروا به العامة من التعرض إلى مساوئ الشرفاء، وتنبيههم عما غفلوا عنه من أمر الدنيا والدين برفق ولطف[86]، وحسبنا في هذا المضمار من النصوص:

قول ابن مرزوق الحفيد: «وفي إهانتهم انتقاص لحقهم، وقد يكفر سابهم والعياذ بالله»[87].

وقول ابن الأكمه: «من قال إن بعضه عليه السلام غير شريف فقد تنقصه، ومن تنقصه فقد انعقد الإجماع على وجوب قتله»[88].

وكذلك في التحذير من إسقاط شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم عن المتعرض للشرفاء يقول: «من أبطل على متصل به أي النبي صلى الله عليه وسلم من وجه ليس شريف، خيف أن لا يدخل في شفاعته ولا تناله مودة»[89].

وقوله أيضا: «نفيه بعد العلم بثبوته لولادة رسول الله صلى الله عليه وسلم فسق»[90]، كما اعتبر نفي الشرف عن كل متصل بفاطمة إذاية لها رضي الله عنها في قوله: «لا خفاء أن فاطمة يريبها ويؤذيها أن يقال في متصل بها من جهة ما ليس بشريف»[91].

و لم يكتف ابن الأكمه القسنطيني بذلك، بل اعتبر البحث من العامة عن عورات الشرفاء استخفافا بالنبي صلى الله عليه وسلم، حتى وإن كان ذلك رد فعل من جانب العامة على السلوكات العفنة للشرفاء، بل على العامة أن تتوسل حتى بالطالح من الشرفاء[92]، بل على العكس من ذلك يجب «أن يستصلحوا الناس لهم، ويتركوا مقاطعتهم ومدابرتهم»[93]، وهذا الخطاب المعنوي في التمييز بين فئتين اجتماعيتين امتد إلى جوانب أخرى، فقد طالب العامة ببذل المال والنفس في سبيل الشرفاء، لأنهم دونهم في المكانة[94].

مما يعني تكريس خطاب النوازل لمنطق التراتب الاجتماعي في الذهنية الاجتماعية، بخضوع شريحة اجتماعية دنيا لشريحة دينية اكتسبت حق الشرف، ولا يبدو الأمر عفويًا ولا بريئا في تشبث الفقهاء بفكرة الشرف السلالي، لأن ذلك صار في القرنين 08 و09 الهجريين من اختيارات السلطة الزيانية ومرتكزات نظامها السياسي.

4- خطاب الشرف في النص المناقبي:

بنية النص المناقبي بنية واسعة وغير مضبوطة ولا مُهيكلة في نسق منهجي مُعين يسمح باستغلال مادة خطابها بسهولة، فقد كتبها موسوعيون يمتلكون ثقافة دينية وأدبية وتاريخية واجتماعية واسعة، يختلط فيها الشامل بالجزئي، والمقصود من الخطاب بشروح الثقافة العالمة التي يمتلكونها، لكنها مؤطرة ضمن سياق تاريخي وأفق ثقافي يَسمحان بشرحها أو تأويلها، طالما أن خطابها أنشئ لينهض بمعنى ما وليكرس حقيقة معينة، «شأن كل بنية خطابية في معرفة ما»[95].

ومن هنا تبرز وظيفة مؤرخ التاريخ في تفكيك البنيات وتحديد المفاهيم[96]، دون تحميل النص المناقبي فوق ما يقتضيه شرح آلياته اللغوية ومنظومته الدلالية. وخطاب الشرف بوصفه جزئية من شمولية واسعة في النص المناقبي، قد سمح بتوسيع في مفهوم الشرف والشرفاء أو ما يمكن أن نسميه بحالة العودة بالشرف إلى حقله الطبيعي، أي تحميل الشرف معاني العلم والزهد والتقوى والمجاهدات والترقي إلى درجة القطب، ومن هنا تنكشف حقيقة دور النص المناقبي في جر مفهوم الشرف ليصبح أساسه العلم والقطبانية بدل مفهوم الانتساب السلالي إلى آل البيت، وبالتالي صار هذا الخطاب يصب في مصلحة حقل التصوف والصوفية، أي صار له معنى وحقيقة يكرسها، وهي ليست حالة من الإبداع عند الكاتب المناقبي بقدر ما هي عملية استوحى معناها وحقيقتها من سلوك الصوفية وتصرفاتهم. وحسبنا رواية ابن قنفذ القسنطيني (تـ 810هـ/1407م) التي كشف فيها رفض الصوفية مؤمنة التلمسانية استقبال أبي القاسم الشريف التلمساني لأنه كان يوالي أهل الدنيا[97]، وهذا ما يُبيِّنُ الاعتقاد السائد عند الصوفية من أن لا قيمة للنسب الشريف ما لم يكن صاحبه قد زهد في الدنيا وابتعد عن مخالطة أهلها، وبالتالي الإحالة إلى نسبٍ ديني يكون فيه الصُوفي قد ورث عن النبي صلى الله عليه وسلم أقواله وأحواله الظاهرة والباطنة.

وعلى هذا الأساس صاغ ابن صعد التلمساني (تـ 901هـ/1495م) نظريته في مسألة الشرف، فاعتبر الشرف الديني المكتسب بالزهد والتقوى والمجاهدات والعلم، أصح أنواع الشرف التي كانت سائدة في عصره، واستعار في بيان موقفه ببيتين من الشعر، يظهران ميلهُ إلى الشرف الديني جاء فيهما[98]:

لعمـــرك مـــا الإنســـان إلا بدينـــه فلا تترك التقوى اتكالا على الحسب
فقد رفـــع الإســـلام سلمـــان فارس وقد وضع الشرك الشريف أبا لهـــب

كما وظف في تبليغ خطابه آيات من القرآن والأحاديث كقوله تعالى:﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾[99]، ومن الحديث «من أبطأ به عمله لم يسرع به نسبه»[100].

ومن هنا ذهب إلى الربط بين الانتماء إلى الشرف الحسني والخصوصية الدينية والعلمية للصوفية في أثناء ترجمة لعددٍ من الشرفاء الصوفية، كقوله في الشيخ الشريف أبي العباس أحمد الغماري (تـ 874هـ/1469م): «كان إماما في علوم القرآن، حافظاً للحديث، بصيرًا بالفقه، ومن أرباب المجاهدات، وأهل الأحوال والمقامات»[101]، وفي الصوفي الشريف محمد بن عمر الهواري (تـ 845هـ/1441م): «بأنه شيخٌ في المقامات والعرفان، جمع بين العلم والولاية»[102].

وفي نفس المضمار تحدث أبو عمران موسى المازوني (تـ 833هـ/1424م) عن شريف ساحل دلس أبي يحيى بن أبي زكريا، وذكر بأن حفدته رجال ملتزمون طريق الفضل والدين[103]، وكذلك وصف أبو عبد الله الملالي التلمساني الفقيه أبا الحجاج يوسف بن أحمد بن محمد الشريف الحسني «بالشيخ الأجل الصالح الأنسب المقدس»[104]، واعتبر شيخه محمد بن يوسف السنوسي الحسني (تـ 895هـ/1489م) من ورثة الأنبياء عليهم السلام، لكونه جمع بين الحقيقة والشريعة وحقائق التوحيد والزهد والتجريد[105]، فضلا على مديح محمد بن يجبش التازي (تـ 920هـ/1511م) في شخص السنوسي أيضا، والذي ربط بين شرف العلم والشرف السلالي في قوله[106]:

صاغ الإمام الأوحد بحر الرضـــى عز العلـــوم ومبطل الشبهـــات
نجل الكرام محمد بن الشيـــخ ذي الأفضال يوسف معين البركات
الطاهر الأصل الشريف الرضـــى الصالح المبـــرور في الدعـــوات

ونشير بالذكر إلى أن خطاب الشرف في صيغة الشرف الديني قد تكاثر في كتب المناقب العائدة إلى مرحلة ما بعد القرن 09هـ/15م، فقد عمل أصحابه على إلحاق صفة الشريف بكبار صوفية القرن 09هـ/15م ومن هؤلاء في القرن 10هـ/16م، ابن مريم المديوني (تـ 1014هـ/1605م)، الذي اعتبر الصوفي عبد الرحمن بن محمد الشريف المعروف بأبي يحيى الشريف (تـ 826هـ/1422م)، شريفا من جهة الأم[107]، ووصفه بأنه قد: «جمع بين الظاهر والباطن، وأدرك من المعارف الإلهية النهاية، وارتقى مراقي الزلفى، وأدرك خبايا العلم ورسم فيها كثيرا»[108]، كما قلد الصوفي أحمد بن موسى (تـ 950هـ/1543م) رداء الأدارسة الشرفاء، فوصفه بالشريف الإدريسي، نسبة إلى أدارسة المغرب الأقصى[109]، ومحمد بن يحيي من أولاد يعقوب بن محمد المغراوي بالشريف الإدريسي[110].

وإذا كان محمد بن محمد الصباغ قد وضع كتابه «بستان العارفين الأزهار» في مناقب شيخه أحمد بن يوسف الراشدي (تـ 931هـ/1524م) بين سنتي 952هـ/1545م و962هـ/1555م، ولم يشر فيه إلى نسبة شيخه إلى آل البيت، مؤكدا انتسابه إلى قبيلة زناتة[111]، فإن المتأخرين من الذين كتبوا في سيرة شيخه في القرون: 11هـ/17م، و12هـ/18م، و13هـ/19م، قد جردوه من نسبه الزناتي وألبسوه رداء آل البيت، ويظهر ذلك في ربط اتصال سنده الصوفي بعلي بن أبي طالب كرم الله وجهه، واتصال سنده في لبس الخرقة بأبي بكر الصديق -رضي الله عنه-[112]، وتجريده من نَسَبة القبلي الزناتي

الراشدي، ونسج له نسبا حسنيا، فصار في كتاباتهم شريفا حسنيا في انتمائه لآل البيت، وشاذلي الطريقة في انتمائه لأهل الطريقة[113].

وهذه في الواقع مرحلة أخرى من خطاب الشرف وضعه مناقبيون في مرحلة ما بعد القرن 09هـ/15م، كانت وظيفتهم إسناد ودعم المرابطين من الطرقيين الذين كانوا ينتسبون إلى آل البيت، وهو موضوع آخر يستحق المعالجة والدراسة.

ولما كانت العامة المستهدفة الأول بالإقناع من طرف الخطاب المناقبي، فقد أحالها إلى طبيعة النسب الشريف في معناه الصوفي واعتباره من عطايا النبي صلى الله عليه وسلم، التي أودعها في ذريته، ونبه إلى قدرته على تحقيق حاجات الفرد والجماعة بواسطة الكرامة، والتي تُرادف تماما البركة عند شريف النسب السلالي، وبذلك يكون الخطاب المناقبي قد أدى دورًا دعائيًا في الإحالة إلى سلاح الصوفية الشرفاء، والذي كان المجتمع يتلمس فعاليته في ظروف الأزمات؛ كالجفاف وعلاج الأمراض وتأمين الطرقات وغيرها[114].

وهذا لا يعني أن الخطاب المناقبي كان يدعو إلى إنهاء شرف النسب السلالي، وإنما دعا إلى تقنينه بآداب تؤسس لضبط العلاقة بين الشرفاء والعامة، كما نسج رؤيا توافقية بين النسبين الشريفين -النسب الشريف السلالي، والنسب الشريف في معناه الصوفي-، ومن القرائن في هذا المضمار أن ابن صعد التلمساني (تـ 901هـ/1495م)، قد دعا الشرفاء إلى الوفاء بواجباتهم حيال الناس، من خلال مُعاشرة الناس بالمعروف، وتحمل إذايتهم، والجود عليهم بالأموال، والتواضع وعدم الاغترار بالنسب الشريف، لأن ذلك يحملهم على العجب والكبرياء[115].

أما بخصوص الرؤيا التوافقية بين النسبين، فقد اعتمدوا على طقوس الصُوفية ومجمل خطابهم إزاء شرفاء النسب في تحقيق ذلك:

فعلى مستوى الطقوس الصُوفية عملت الذهنية المناقبية على الفصل بين خِرقة الصحبة في الطريق والخرقة الشريفة الطاهرة، فجعلوا نطاق الأولى من الشيخ إلى مريديه، وحصروا الثانية بين كبار الصوفية فقط، بوصفها أرفع منزلة ومدلولا من الأولى، وربطوها بأسانيد إلى النبي صلى الله عليه وسلم وعلى بن أبي طالب رضي الله عنه، تحقيقا لفكرة الانتماء لآل البيت، مثلما فعل محمد بن عمر الملالي في ضبط نسب الخرقة الشريفة الطاهرة للصوفي إبراهيم التازي وشيخه محمد بن يوسف السنوسي[116].

وكذلك استعاروا أيضا خطاب الصوفية أنفسهم، الذين كانوا يعتبرون الاعتناء بالشرفاء وإكرامهم من فرائض الدين ومعتقدات أهل السنة، وفي حب أهل البيت وسيلة إلى حب الرسول صلى الله عليه وسلم[117]، ومن القرائن بهذا الصدد أن الصوفي محمد بن عمر الهواري (تـ 843هـ/1342م) كان مسلما للشرفاء بالعبودية، وإذا قدم عليه شريف، قام له ووقف كالخادم بين يديه وأكرم نزله، ومن نظمه الشعبي في الشرفاء قوله[118]:

من هـــو فصيح عَربي من آل فَاطـــمَا نْقَدموا على منْ سْبَق، لـــو اَتْقدما
من هـــو شريْف سيدي و نْعَظمـــــا مَطلب كبير عندي من جَهلوا عْما

وكذلك كان تلميذه الصوفي إبراهيم التازي منبها لرفعة الشرفاء ومكانتهم، ولما بنى زاويته جعل بها غرفة مخصصة عينها لولدين من أهل البيت، ورتب لهما ما يجب من حق الضيافة، وقد ظلت هذه الغرفة تعرف ببيت الشرفاء حتى بعد وفاة التازي سنة 866هـ/1461م[119]، وكذلك رفض الصوفي أحمد بن زاغو (تـ 845هـ/1441م) فكرة إنكار شرف النسب السلالي[120]، إضافة إلى ما عرف عن الصوفي أحمد بن الحسين الغماري (تـ 874هـ/1470م) تعظيمه لأهل البيت،

والمبالغة في إجلالهم، منبها لما لهم من مزية، فكان إذا أتاه شريفٌ أقبل عليه وهش له وأبان منزلته، وقدم على سائر الناس حاجته، وأرشد الحاضرين عنده من أصناف الناس إلى ما يستحقه أهل بيت الرسالة من الحق والواجب[121]، ولم يكتف بذلك بل أنه تدخل لدى السلطان الزياني المتوكل، لما أساء عامل وطن مغراوة في بلاد الشلف، معاملة الشرفاء فعزل العامل استجابة لتدخل الغماري[121].

ونشير بالذكر إلى أن هذه الرؤيا التوافقية، ليست خالية من الحقيقة التاريخية والسند الاجتماعي، لأن محبة آل البيت واحترامهم مسألة تساوى فيها الحكام والرعية على حد تعبير Alfred Bel[122]، فما بالك بالصوفية.

لكن الملفت للانتباه حقًا أن المناقبيين الذين صاغوا خطاب الشرف قد بذلوا جهدًا في تحقيق نص شرفاوي متكامل، عجنوا فيه شرف النسب السلالي بشرف العلم والقطبانية، ووسعوا من دائرة الشرف ليشمل السلطان، فأضافوا إلى شرفاء العلم والقطبانية النسب السلالي من جهة الأم، بعدما تحصلوا على تغطية شرعية من الفقهاء، فألحقوا شرف النسب من جهة الأم بكل من: أبي عبد الله الشريف العلوني، وعبد الرحمان محمد الشريف، من أهل القرن 08هـ/14م، ومحمد بن يوسف السنوسي (ت 895هـ/1489م)[123]، وروجوا له في الأوساط الفقهية والصوفية، كما حرصوا على استمرار نجاعة هذا الخطاب التكاملي، بأن صوروا شرفاء العلم والقطبانية متواصلين في علاقات حسنة بشرفاء النسب السلالي، حتى وإن كان هذا الأخير نسبا فاسدا ومطعونًا فيه.

ونظرا لقرب أصحاب الخطاب المناقبي من بلاط السلطة، فقد مططوا رداء الشرف ودثروا السلطان به، ومنهم ابن صعد التلمساني الذي وصف الأسرة الزيانية بالطائفة التي أعلى الله مجدها وأنالها من الشرف والسؤدد[124]، كما أوكلوا أيضا إلى السلطان وظيفة التحقق من النسب السلالي، ومعاقبة المنتسبين إلى حقل الشرف بغير سند مؤسس[125].

وبهذا يكون النص المناقبي قد تقمص أصحابه خطاب الصوفية في علاقاتهم بشرفاء النسب السلالي واستعاروا طقوسهم، واستندوا إلى الفقهاء في تأصيل شرعية النسب من جهة الأم، ونسجوا من كل ذلك خطابًا شرفاويًا جامعًا عكس مسار وطبيعة العلاقات الاجتماعية والدينية والسياسية السائدة آنذاك بين شرفاء النسب السلالي وشرفاء العلم والقطبانية –الصوفية والفقهاء والسلطة–، وهذا في حد ذاته إقرار غير مُعلنٍ بدعم سياسة التوازنات الاجتماعية التي اعتمدتها السلطة في علاقاتها بالفعاليات الاجتماعية والدينية –الشرفاء والصوفية والفقهاء–، في مرحلة ما بعد الموحدين. فهل كلما أثرنا القضايا في النص المناقبي وجدنا مضمراتها تصب في رواق السلطة ومصلحتها؟ وأن العامة مجرد مجال ذهني تصب فيه هذه الفعاليات ميثولوجيتها ومنظومتها القانونية، وبالتالي إخضاعها لتكون مستودع جباية السلطان.

5– خطاب الشرف في النص التاريخي:

وهو الخطاب الصادر عن قلة من العلماء والمؤرخين، كتبوا في الفقه والعلوم العقلية والاجتماع والتاريخ، ومارسوا السياسة والقضاء والكتابة السلطانية، بحكم قربهم من بلاط السلطان، وخبروا حياة الناس، بعدما تقلبوا بين الطوائف الدينية والعصبيات القبلية في البادية، وتصدروا مجالس العلم في المجتمع الحضري بالمدينة.

وتعكس نصوص الشرف والشرفاء في كتاباتهم التاريخية، مواقفهم من هذه الظاهرة التي تباينوا في معالجتها إلى فريقين:

– فريقٌ حصر ظاهرة الشرف في نسب الأسرة الزيانية الحاكمة، وتتبع مناقب سلاطينها دون إعطائه الأبعاد التي ينطوي عليها، ويمثله كل من يحيى بن خلدون (ت 780هـ/1378م)، ومحمد بن عبد الله بن عبد الجليل التنسي (ت 899هـ/1493م)، وغايته محدودة تمثلت في التقرب من سلطان العصر وإرضائه[126]، وهذا الفريق ليس مرادنا بالدراسة.

– والفريق الثاني، ويمثله كل من أبي عبد الله محمد المقري (ت 759هـ/1356م)، وتلميذه عبد الرحمن بن خلدون (ت808هـ/1405م)، وابن قنفذ القسنطيني (ت 810هـ/1407م)، وهؤلاء لم يؤسسوا لخطاب الشرف السلالي، بل

رفضوه، وأقروا بعدم صحته بعد مرور سبعة قرون، وركزوا جهودهم في تعرية خطابه وفضح أساليب الشرفاء، وقدموا شرف العلم كبديل للشرف السلالي.

وقد بدأ هذا الاتجاه يخرج إلى العلن لما دخل مزوار الشرفاء إلى البلاط المريني، فوقف له السلطان أبو عنان فارس ومن حضر مجلسه، إلا أبا عبد الله محمد المقري، ولأجل ذلك دار نقاش بين الطرفين احتج فيه المزوار عن عدم قيام المقري له إكراما لجده النبي صلى الله عليه وسلم وشرفه كما يزعم، فكان جواب المقري: أما شرفي فمحقق بالعلم الذي أنا أبثه ولا يرتاب فيه أحد، وأما شرفك فمظنون، ومن لنا بصحته منذ أزيد من سبعمائة سنة، ولو قطعنا بشرفك لأقمنا هذا من هنا، وأشار إلى السلطان أبي عنان، وأجلسناك مجلسه[127].

وهذه الرواية تعكس رفض المقري لشرف النسب السلالي، والتنبيه إلى الشرف المكتسب من العلم، وهدمه للمشروعية السياسية القائمة على شرف النسب السلالي، لذلك رأى أبو عنان في موقف المقري دليلا شرعيا على استحقاقه الخلافة، على حد تعبير محمد العمراني[128].

ولا يخفى أن ذلك تزامن مع استعداد الدولة المرينية للتخلي عن التزاماتها تجاه الشرفاء الأدارسة، ودعوة المقري إلى ضرورة العودة إلى نظام الخلافة الإسلامية، لعدم جدوى النظم الملوكية وفسادها في عصره، في قوله: "لم يسلك طريق الاستقامة بالناس إلا خليفة، وأما الملوك... إلا من قل، وغالب أفعاله غير مرضية"[129].

وقد واصل عبد الرحمن بن خلدون مسار شيخه، فاعتبر الحسب كائنًا فاسدًا، ولا يوجد لأحد من أهل الخليقة شرف متصل بآبائه من لدن آدم إليه، إلا ما كان للنبي صلى الله عليه وسلم، كرامة به وحياطة على السر فيه[130]، وبالتالي فإن شرف النسب يكتسبُ عندهُ لأول مرة بالعصبية والخلال، ثم يزول بتأثير الانتكاس في الحضارة، فتضعف العصبية، ويحدث الذوبان، ولا يبقى في نفوس أهل البيت الشريف سوى وسواس ذلك الحسب، فيتشبثون به ويعدون أنفسهم من أشرف البيوتات أهل العصائب، بينما هم ليسوا منها في شيء لذهاب عصبيتهم[131].

ووفقا لذلك ذهب ابن خلدون إلى تصحيح مسار الشرف وطريقة استخدامه عند مؤسسي الدول الوسيطية في تضليل القبائل التي حملت دعوتهم، وناصرتهم بعصبيتها، واعتقدت في نسبهم إلى آل البيت، ومن ذلك رفضه انتساب الموحدين إلى الشرف، وطعنه في إلحاق المهدي بن تومرت بنسب العلويين، ومبرره في ذلك أن المهدي لم يكن من نسب رئاسة، وإنما رأس عليهم بعد أن اشتهر بالعلم والدين[132]، وهنا يقدم ابن خلدون شرف العلم والدين على شرف النسب.

ومن منظور العصبية أيضا رفض ادعاء بني زيان انتسابهم إلى ولد القاسم بن محمد بن إدريس لتبرير شرعية ملكهم، لأن منالهم للملك والعزة في رأيه كان بعصبيتهم ولم يكن بدعوة علوية ولا عباسية ولا شيء من الأنساب[133]، واستدل في ذلك بقولة يغمراسن في تعليقه على نسبة بني زيان إلى إدريس: «إذا كان هذا صحيحا فينفعنا عند الله، وأما الدنيا فإنما نلناها بسيوفنا»[134].

وبذلك يكون ابن خلدون قد رفض صحة شرف النسب السلالي في عصره وطعن في شرف بني زيان، واستبعد دور الشرف في التأسيس لدول المغرب الإسلامي الوسطية تشبثا بالعصبية والخلال.

أما ابن قنفذ القسنطيني، فقد ورد موقفه من الشرف والشرفاء متكاملا في هيئته الدينية –الفقهية– والاجتماعية والسياسية، ضمن كتابه تحفة الوارد، حيث كان موقفه حازما إزاء مدعي نسب الشرف، إذ اعتبره مرتكبًا للحرام، ولا بد من زجره ونهيه، واستند في ذلك إلى حديث النبي صلى الله عليه وسلم: «من ادعى لغير أبيه فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين»، وهو وإن قسم أصناف الشرفاء إلى شرف النسبة الأسرية، والشريف العلوي، والشريف العباسي، والشريف

العمري، فإنه ضيّق في انتشار هذه الظاهرة بالمغرب الأوسط، وحصرها في ثلاث بيوتات حسنية من جهة الأب، واحدة فقط بقسنطينة، واثنتان بالقرب من بجاية[135].

كما يشكل نصه تعرية للمنتحلين لصفة الشرف في عصره، حيث أحصى طرق الانتحال في: «العشرة والصحبة، والموالاة والمصاهرة... والشدة والمغالبة أو القوة أو التعصب، وبالاعتراف من اشتهر بهذا اللقب، فيدخل معه من شاء في النسب بدعوة القرابة فيأخذ نسخة من نسبه، وغالبا ما يكون هذا الادعاء أو الانتحال في غير بلد المدعي الأصلي، وبالتمسك بالانتماء إلى فئة الأشراف من جهة الأم»[136].

وزبدة هذا المخض تكون هذه العينة من النخبة الكاتبة والصانعة للتاريخ والنص في القرن 08هـ/14م، قد رفض أصحابها استمرار نجاعة فكرة الشرف في عصرهم، محيلين إلى مرحلة سياسية واجتماعية كان من المفروض أن يعيشها المغرب الإسلامي برمته والمغرب الأوسط بصفة خاصة، وفق تصوراتهم؛ كبعث الخلافة وإصلاح السلطة عند المقري، وتجديد دورة العصبية وما يتمخض عنها لدى ابن خلدون، وإصلاح الفرد والمجتمع وفق منظور ابن قنفذ[137]، واشتراكهم في الدفع بعجلة انهيار التراتب الاجتماعي، ومن بين فصوله إنهاء فكرة الشرف من قاموس المشروعية السياسية الوسيطية، وإبعاد شريحة الشرفاء من دائرة الفعاليات الصانعة لمسار نظام الحكم والذهنية الاجتماعية، وليس كما تصورتها بعض الدراسات مجرد صراع بين فئتين اجتماعيتين –النخبة والشرفاء– تتنازعان القرب من مقعد السلطان.

ومن جميع ما سبق دراسته يتضح أن كلا من خطاب الشرف، في نص النوازل، ونص المناقب، كانا يصبان في المجال الذهني للعامة، بطريقة الضغط بسلطان مقررات الحكم الشرعي، والدعاية المناقبية الغيبية، لترسيخ الحق الطبيعي لشرفاء النسب السلالي وشرفاء القطبانية في نفوس العامة، وإبراز الشرف السلالي كأرفع أنواع الشرف، بوصفه القالب السياسي الذي اختارته السلطة لشرعيتها، وبالتالي تكريس مبدأ التفاوت الاجتماعي، وإخضاع طبقة العامة لخدمة أصحاب الحق السلالي والديني.

ورغم أن النخبة من أصحاب النص التاريخي قد عملوا على رفض هذا الحق الطبيعي، والدفع إلى تغيير هذا الوضع الاجتماعي والسياسي، إلا أن رسوخ قابلية الخضوع لهذا الحق السلالي والديني في نفوس العامة، وعدم قدرة النخبة على الوصول إلى ذهنيتها أو التأثير فيها، بل أكثر من ذلك كانت تستهين بها في النصوص التاريخية وتنعتها بأوصاف الأوباش والدهماء والغوغاء والسوقة، وكل ذلك حال دون تغيير في أوضاع مجتمع المغرب الأوسط.

الهوامش:

(1) حول هذا النص النوازلي والمناقبي انظر محمد بن مرزوق الحفيد: إسماع الصم في إثبات الشرف للأم، دراسة وتحقيق مريم لحلو، ط2، مطبعة الشرق، وجدة، 2006، ص 227؛ وأبو الفضل محمد بن صعد: روضة النسرين في التعريف بالأشياخ الأربعة المتأخرين، مراجعة وتحقيق يحيى بوعزيز، ط1، منشورات A.N.E.P، الجزائر، 2002، ص 107؛ وأبو العباس أحمد بن أحمد الونشريسي: المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب، تحقيق محمد حجي وآخرين، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1981، ج12، ص 194.

(2) يعتبر إدريس بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب أحد العلويين الناجين من سيوف العباسيين في موقعة فخ يوم التروية في الثامن من ذي الحجة سنة 169هـ/786م، وقد دخل إلى المغرب رفقة مولاه راشد، واستوطن وليلى سنة 170هـ/786م، وأسس دولة الأدارسة بفاس سنة 172هـ/788م، والتي استمرت حتى سنة 375هـ/985م. انظر علي بن أبي زرع الفاسي: الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، ط2، المطبعة الملكية، الرباط، 1420هـ/1999م، ص 19 وما بعدها.

(3) يذكر ابن أبي زرع أن النقش على المنبر كان في شهر صفر 174هـ/790م، المصدر السابق، ص 25.

(4) عبد الرحمان بن خلدون: العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1986، ج4، ص ص 24، 25.

(5) حسب ابن أبي زرع فإن سليمان بن عبد الله لم يحضر موقعة، فقد كان يجمع البيعة لأخيه محمد بن عبد الله –النفس الزكية– في مصر، ولما سمع بمقتل أخيه يحيى في بلاد الديلم على يد الخليفة هارون الرشيد، سار إلى النوبة ثم إلى بلاد السودان ثم إلى زاب إفريقية ثم إلى تلمسان. روض القرطاس، ص 18. في حين ذهب ابن عذارى المراكشي إلى أن دخول سليمان بن عبد الله إلى تلمسان كان في أيام أخيه إدريس بن عبد الله مع جملة الطالبيين. البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق: أ. ليفي بروفنسال، ط3، الدار العربية للكتاب، بيروت، 1983، ج1، ص 210.

(6) العبر، ج4، ص 34.

(7) ابن عذارى: البيان، ج1، ص 211؛ وابن خلدون: العبر، ج4، ص 211.

(8) ورد في هذا النقش «هذا ما أمر به الإمام إدريس بن إدريس بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي –رضي الله عنهم– في شهر محرم سنة تسع وتسعين ومئة». ابن أبي زرع: روض القرطاس، ص 61.

(9) منح محمد بن سليمان حكم أرشكول لابنه عيسى، وجراوة لإدريس، وتنس لإبراهيم، وسوق إبراهيم لابن أخيه أحمد بن عيسى بن إبراهيم، وأما سوق حمزة فقد آل حكمه لبني حمزة من ولد حمزة بن الحسن بن سليمان، وكل مدينة آل بعد ذلك حكمها في أعقابهم إلى أن تمكن العبيديون من الاستيلاء عليها. ابن خلدون: العبر، ج4، ص 36. وحول تمكن أمير مكناسة موسى بن أبي العافية من امتلاك تلمسان سنة 342هـ/953م، انظر ابن أبي زرع: روض القرطاس، ص 102.

(11) حول افتكاك زيري بن مناد لمدينة تنس من علي بن يحيى بن محمد بن إبراهيم بن سليمان سنة 342هـ/953م، انظر ابن خلدون: العبر، ج4، ص 35.

(12) نفسه، ج4، ص 36. وبنو حمزة الحسنيون نسبة إلى مشيد سوق حمزة (البويرة) حمزة بن الحسن بن سليمان بن الحسين بن علي بن الحسن بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم. أبو عبيد الله بن عبد العزيز البكري: المسالك والممالك، ط1، تحقيق جمال طلبة، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، 2002، ج2، ص 246.

(13) تحفة الوارد في اختصاص الشرف من الوالد، لأبي العباس أحمد بن علي بن حسن الخطيب المعروف بابن قنفذ القسنطيني (تـ 810هـ/ 1407م)، مقاربة أولية، مجلة سيرتا، العدد 11، السنة السابعة، محرم 1418هـ/ماي 1998م، معهد العلوم الاجتماعية، جامعة قسنطينة، ص 156.

(14) المسالك والممالك، ج2، ص 246.

(15) من أبرز مظاهر هذا الاختلاف أن حاكم أرشكول عيسى بن محمد بن سليمان كان على المذهب الشيعي. ابن أبي زرع: روض القرطاس، ص 117؛ وابن خلدون: العبر، ج4، ص 35.

(16) تميزت مدن الدولة السليمانية ببسائطها وثروة المياه مما نشطت فيها حرف الزراعة والرعي والطواحين، وأبرزها بسائط جراوة ومتيجة. البكري: المسالك والممالك، ج2، ص ص 326، 327.

(17) أبو زكريا يحيى بن خلدون: بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد، ط1، تحقيق عبد الحميد حاجيات، المكتبة الوطنية، الجزائر، 1980، ج1، ص 190.

(18) أبو بكر بن علي الصنهاجي البيدق: المقتبس من كتاب الأنساب في معرفة الأصحاب، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، ط1، دار المنصور للطباعة والنشر، الرباط، 1971، ص 12 وما بعدها.

(19) حول هذه الظاهرة في عهد عبد المؤمن بن علي وابنه يعقوب بن يوسف وحفيده يعقوب المنصور. انظر عبد الواحد بن علي المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق خليل عمران المنصور، ط1، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، 1998، ص ص 246، 247.

(20) لم نعثر على ما يفيد تبجيل الموحدين للشرفاء بالمغرب الأوسط، بينما تم الإقرار في عهد الخليفة إدريس الملقب بأبي دبوس، منح ظهير للشرفاءٍ من رجال آمغار بعين الفطر بأزمور، فضلا على رسالة أحد أبناء يعقوب المنصور إلى أبيه يوصيه بتوقير آل آمغار وتوريثهم الظهائر نظير صالح سلفهم. يراجع أبو عبد الله محمد بن عبد العظيم: بهجة الناظرين وأنس الحاضرين في مناقب رجال آمغار الصالحين، مخطوط الخزانة الحسنية، رقم 10902، ص ص 18، 23. ناهيك على تخصيص الموحدين لشرفاء بني طاهر بفاس مناصب مثل منصب قاضي القضاة ومنصب قاضي الجماعة. إسماعيل بن الأحمر: بيوتات فاس الكبرى، مطبوعات دار المنصور، الرباط، 1972، ص 17.

(21) أبو العباس أحمد بن أحمد الغبريني: عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تحقيق رابح بونار، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981، ص 77.

(22) نفسه، ص 78.

(23) محمد العربي أبو حامد: مرآة المحاسن من أخبار الشيخ أبي المحاسن، تحقيق محمد حمزة الكتاني، ط1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 2003، ص 263.

(24) مخلوف أبو الفضل محمد: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، ط1، دار الكتاب العربي، لبنان، 1349هـ/1930م، ص 164. ويرى عبد السلام الغرميني أن الطريقة القادرية تمثل التصوف المشرقي الممزوج بتبجيل آل البيت. المدرسة الصوفية المغربية في القرن السادس الهجري/12م، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، 1991-1992، ج2، ص 253.

(25) عنوان الدراية، ص ص 78، 79.

(26) نفسه، ص 157.

(27) نفسه، ص 177.

(28) ابن صعد: روضة النسرين، ص 332؛ والونشريسي: المعيار، ج2، ص 205.

(29) محمد فتحة: النوازل الفقهية والمجتمع، أبحاث في تاريخ الغرب الإسلامي، من القرن 06 إلى 09هـ/12-15م، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة الأطروحات والرسائل الجامعية، جامعة الحسن الثاني، عين الشق، الدار البيضاء، المغرب، 1999، ص 238.

(30) محمد العمراني: الشرف والمجتمع والسلطة (الشمال المغربي نموذجا) من القرن 10 إلى 13هـ/16- 19م، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، 2000-2001، القسم الأول، ص ص 64، 65.

(31) الطاهر بونابي: الحركة الصوفية في المغرب الأوسط خلال القرنين 08 و09 الهجريين/14-15 الميلاديين، أطروحة دكتوراه، قسم التاريخ، جامعة الجزائر، 2008-2009، القسم الأول، ص 372.

(32) ابن صعد: روضة النسرين، ص 107.

(33) حول احتراز الخليفة الحفصي المستنصر بالله في بجاية من الشريف أبي عبد الله الجدلي وإخضاعه للمساءلة، انظر الغبريني: عنوان الدراية، ص 168. ويذكر عبد الرحمن بن خلدون في سياق حديثه عن حصار السلطان المريني يوسف بن يعقوب (685-706هـ/1286-1308م)، لتلمسان واستيلائه عليها، وجود رئيس من كربلاء في رباط العباد من بني الحسن جاء إلى المغرب يريد إقامة دعوتهم فيه، فلما رأى عساكر يوسف بن يعقوب وشدة هيبته غلب عليه اليأس من مرامه ونزع عن ذلك ورجع إلى المشرق، وفي طريقه نحو تونس كان يتلقاه في كل بلدة من أصحابه وأشياخه وخدمه من يأتيه بالأزواد والنفقات من بلده، إلى أن ركب البحر من تونس نحو الإسكندرية. رحلته غربا وشرقا، دار الكتاب اللبناني 1983، ص ص 826، 827. وكذلك نعثر خلال القرن 08هـ/14م على رواية تفيد أن رجلا صالحًا من أشياخ العلويين يسمى عبد الله بن أحمد ومعهُ من يخدمهُ، دخل وادي سوف وأقام بها. إبراهيم بن محمد الساسي العوامر: الصروف في تاريخ الصحراء وسوف، نشر وتعليق الجيلالي بن إبراهيم العوامر، الدار التونسية للنشر، تونس، 1977، ص 161. بالإضافة إلى حديث أبي القاسم البرزلي في القرن 09هـ/15م على وجود هذه الظاهرة ببجاية، حيث كان هناك من أرسل يُبايعُ الرضا من أهل البيت. جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام، تحقيق محمد حبيب الهيلة، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2000، ج4، ص 19.

(34) حول رفع الزيانيين نسبهم إلى آل البيت، انظر ابن خلدون: العبر، ج7، ص 34.

(35) محمد بن عبد الله بن عبد الجليل التنسي: نظم الدر والعقيان في بيان شرف بني زيان، القسم الأول، تحقيق محمود بوعياد، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985، ص 140.

(36) بغية الرواد، في ذكر الملوك من بني عبد الواد، تحقيق ألفرد بل، مطبعة بيير فنتانا، الجزائر، 1910/1903، ج2، ص ص 12، 13؛ ونظم الدر، ص 110؛ والنجم الثاقب فيها لأولياء الله من مفاخر المناقب، مخطوط الخزانة الحسنية، الرباط، رقم 2491، ورقة 350.

(37) يحيى بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص 180.

(38) أبو العباس أحمد بابا التنبكتي: نيل الابتهاج بتطريز الديباج، تحقيق علي عمر، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2004، ج2، ص 97.

(39) التنسي: نظم الدر، ص 179.

(40) أبو عبد الله محمد بن محمد بن مريم المديوني: البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، نشر محمد بن أبي شنب، تقديم عبد الرحمن طالب، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986، ص 165.

(41) ابن صعد: روضة النسرين، ص 233.

(42) تعود هذه السياسة الحفصية إلى عهد السلطان أبي إسحاق إبراهيم (678-683هـ/1279-1284م)، الذي رتب الشرفاء في مصاف الموحدين وسواهم في العطايا معهم، بعد أن كانوا يأخذون إحسانا غير معين ولا محدودا بوقت. أبو عبد الله محمد بن أحمد ابن الشماع: الأدلة البينة النورانية في مفاخر الدولة الحفصية، تحقيق الطاهر بن محمد المعموري، الدار العربية للكتاب، طرابلس، بدون تاريخ، ص 89.

(43) نفسه، ص 129.

(44) الونشريسي: المعيار، ج12، ص ص 232، 376.

(45) نفسه، ج12، ص 376؛ وابن قنفذ: تحفة الوارد (مقاربة أولية)، ص ص 153، 154.

(46) الونشريسي: المعيار، ج12، ص 231.

(47) تحفة الحادي المطرب في رفع نسب شرفاء المغرب، تحقيق رشيد الزاوية، ط1، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، 2008، ص 88.

(48) المعيار، ج12، ص 227.

(49) نفسه، ج12، ص 211.

(50) نفسه، ج12، ص 194.

(51) نفسه، ج12، ص 211.

(52) جامع مسائل الأحكام، ج3، ص 385.

(53) نفسه، ج3، ص 338؛ والمعيار، ج12، ص 385.

(54) المعيار، ج12، ص 208.

(55) نفسه، ج12، ص 310.

(56) محمد بن عبد الرحمان الأكمه القسنطيني: إسماع الصم في إثبات الشرف من قبل الأم، تحقيق ودراسة مريم لحلو، ط2، مطبعة الشرق، وجدة، 2006، ص ص 105، 106.

(57) الونشريسي: المعيار، ج12، ص 193.

(58) حول نماذج من هذه الإجابة، انظر الونشريسي: المعيار، ج12، ص ص 194، 207.

(59) نفسه، ج12، ص 198.

(60) نفسه، ج12، ص 226.

(61) نفسه، ج12، ص 199.

(62) نفسه، ج12، ص 199.

(63) نفسه، ج12، ص 196.

(64) نفسه، ج12، ص 230.

(65) نفسه، ج12، ص 207.

(66) سورة الأحزاب، الآية 05.

(67) الونشريسي: المعيار، ج12، ص ص 207، 208، 210، 385.

(68) ابن الأكمه: إسماع الصم، ص ص 105، 106.

(69) نفسه، ص 106.

(70) الونشريسي: المعيار، ج12، ص 207.

(71) نفسه، ج12، ص ص 207، 208.

(72) للفقيه سعيد العقباني إجابة أخرى في أسفلها تقييد عليه شهادتهُ وشهادة شاهدين عليها، هما: عبد الواحد بن موسى المديوني ويوسف بن محمد المغراوي، بتاريخ أواخر محرم 723 هـ. الونشريسي، المعيار: ج12، ص ص 208، 209.

(73) نفسه، ج12، ص 210.

(74) ابن الأكمه: إسماع الصم، ص ص 93، 100؛ وابن مرزوق: إسماع الصم، ص ص 226، 227.

(75) حول هذه القياسات الفقهية والآيات الداعية لها، انظر ابن مرزوق: إسماع الصم، ص ص 228، 232.

(76) سورة الأنعام: الآيتان 84، 85.

(77) سورة الأحزاب: الآية 40.

(78) ابن الأكمه: إسماع الصم، ص 112.

(79) ابن مرزوق: إسماع الصم، ص 233.

(80) ابن الأكمه: إسماع الصم، ص 118.

(81) نفسه، ص 127.

(82) نفسه، ص 129.

(83) نفسه، ص 104.

(84) ابن مرزوق: إسماع الصم، ص 233.

(85) نفسه، ص ص 182.

(86) نفسه، ص ص 195، 199.

(87) ابن الأكمه: إسماع الصم، ص 187.

(88) نفسه، ص 186.

(89) نفسه، ص 199.

(90) الونشريسي: المعيار، ج12، ص 203.

(91) ابن الأكمه: إسماع الصم، ص 124.

(92) نفسه، ص 119.

(93) نفسه، ص 127.

(94) نفسه، ص 199.

(95) ابن مرزوق: إسماع الصم، ص 233.

(96) ابن الأكمه: إسماع الصم، ص 182.

(97) نفسه، ص 182.

(98) J. Habermas, vérité et justification, Gallimard, 2001, p. 202.

(99) حول وظيفة مؤرخ التاريخ في تحديد المفاهيم وتفكيك البنيات، انظر لطفي بوشنتوف: تاريخانية التقليد وحداثية التغيير، ضمن أعمال ما بعد التاريخانية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 2009، ص 20.

(100) أنس الفقير وعز الحقير، تحقيق محمد الفاسي وأدولف فور، ط1، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط، 1965، ص 81.

(101) روضة النسرين، ص 235.

(102) سورة الحجرات: الآية 13.

(103) روضة النسرين، ص 235.

(104) نفسه، ص ص 193، 194.

(105) نفسه، ص 47.

(106) أبو عمران موسى بن عيسى المازوني: صلحاء وادي الشلف، مخطوط الخزانة العامة، الرباط، رقم 2343/ك، ورقة 299.

(107) المواهب القدسية في المناقب السنوسية، مخطوط دار الكتب التونسية، رقم 15354، ورقة 4.

(108) نفسه ورقة 10.

(109) محمد الحسنى بن عسكر: دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشائخ القرن العاشر، تحقيق محمد حجي، ط1، منشورات مركز التراث الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1397هـ/1977م، ص ص 64، 65.

(110) البستان، ص 127.

(111) نفسه، ص 128.

(112) نفسه، ص 237.

(113) أبو القاسم محمد الحفناوي: تعريف الخلف برجال السلف، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1991، ج2، ص 428.

(114) يتصل سند الشرف لأحمد بن يوسف الملياني بأحمد بن محمد بن يمداس عن أبي عبد الرضى بن موسى المرتضي بن جعفر الصادق بن محمد الناطق بن أحمد بن زين العابدين بن حمود بن علي بن إدريس الأصغر بن إدريس الأكبر بن عبد الله الكامل بن محمد بن الحسن السبط بن الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه والسيدة فاطمة النبوية رضي الله عنهما. مؤلف مجهول: مناقب أحمد بن يوسف الملياني الراشدي، الخزانة العامة، الرباط، رقم D/1457، ورقة 13.

(115) نفسه، ورقة 14.

(116) علي بن أحمد بن الحاج موسى الجزائري: ربح التجارة ومغنم السعادة فيما يتعلق بأحكام الزيارة على ضريح الولي الصالح سيدي أحمد بن يوسف الراشدي داخل قرية مليانة، مخطوط المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 928، ص 3.

(117) حول شريف النسب كمصدر للبركة وما يرادفه في أذهان العامة من فيضٍ وخصوبة وكرامة عند الصوفي، انظر محمد العمراني: الشرف والمجتمع والسلطة، القسم الأول، ص ص 64، 66.

(118) روضة النسرين، ص 235.

(119) المواهب القدسية، ورقة 22، 23.

(120) ابن صعد: روضة النسرين، ص 107؛ وأحمد بن محمد بن يوسف الراشدي: الثغر الجماني في ابتسام الثغر الوهراني، تحقيق المهدي بوعبدلي، مطبعة البعث، قسنطينة، 1973، ص 443.

(121) ابن صعد: روضة النسرين، ص 107.

(122) نفسه، ص 163.

(123) الونشريسي: المعيار، ج2، ص 283.

(124) ابن صعد: روضة النسرين، ص ص 231، 232.

(125) نفسه، ص 233.

(126) حول:

Le sufisme on occident musulman ou 12^{éme} ou 13^{éme} siècle de j. c. annales de l' institut d'étude orientales, T1, faculté des lettres. Université d' Alger, libraire la rose, Paris, 1934-1935, p. 160.

(127) المواهب القدسية، ورقة 10.

(128) النجم الثاقب، ورقة 350.

(129) روضة النسرين، ص 107.

(130) عمل يحيى بن خلدون في بلاط أبي عمر موسى الزياني بين سنتي 769 و772هـ/ 1367 و1370م، ونال حضوته. بغية الرواد، ج1، ص92 وما بعدها؛ بينما كانت غاية التنسي إرضاء ولي نعمته السلطان المتوكل على الله (تـ 873هـ/1468م). نظم الدر والعقيان، القسم الأول، ص 109.

(131) أبو العباس أحمد بن محمد المقري: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1448هـ/1988م، ج5، ص 281.

(132) الشرف والمجتمع، ص 63.

(133) المقري: نفح الطيب، ج5، ص 284.

(134) المقدمة، تحقيق حجر عاصي، منشورات دار الهلال، بيروت، 1991، ص 94.

(135) نفسه، ص 93.

(136) نفسه، ص 92.

(137) نفسه، ص 92.

(138) العبر، ج7، ص 149.

(139) تحفة الوارد، ص ص 152، 153.

(140) نفسه، ص ص 153، 154.

(*) عن رؤية ابن قنفذ في إصلاح الفرد والمجتمع، انظر كتابه أنس الفقير، ص ص 109-116.