ابتداع تقاليد الشرف في الإسلام المغربي:
دراسة في نشأة ظاهرة النبالة الدينية وتطورها ودلالاتها
The invention of Sharafism's traditions in the Moroccan Islam: a study in the genesis of the religious nobility phenomena and its evolution and indications

د. مراد جدي، باحث في التراث الثقافي، الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين، وجدة، المغرب

الملخص: تتناول هذه الدراسة التحولات التي مرت بها تقاليد الشرف في الإسلام المغربي في مسارها نحو تكريس ذاتها ككيان اجتماعي متجانس ذي هوية ثقافية خاصة، فبعد أن نزعت عنها الغطاء المذهبي، أصبحت القوة الشرعية المهيمنة على جزئيات الواقع الاجتماعي المغربي خلال القرنين 14 و15م، ونتج عن هذا أن أصبح الشرف المورد الرئيسي لاكتساب الشرعية والوجاهة سواء داخل الحقل السياسي أو الديني مع نسق الولاية والصلاح، ولكي يحقق الشرف هذا الانتقال في ماهية السلطة، كان عليه أن يشتغل على بناء إيديولوجية "البركة النبيلة"، أي يقوم بعملية أدلجة البركة باللجوء إلى توظيف القيمة السوسيو-رمزية لتقاليد "النسب الشريف".

الكلمات المفتاحية: تقاليد الشرف، النبالة الدينية، البركة، الولاية والصلاح.

Abstract: This study deals with the transformations that were passed by the traditions of Sharafism, in the Moroccan Islam, during its path towards devoting itself as a homogeneous social being with a special cultural identity. After they had taken off their doctrinal cover, these traditions became the main legal power over the Moroccan society's particulars during the 14th and 15th centuries. Consequently, the Sharafism has become the main source of gaining legitimacy and leadership either in the political or the religious field with the coordination of the sanctification and seigniory. So that the Sharafism can achieve this transmission in the identity of the power, it had to work on constructing the ideology of "The Noble Baraka". In other words, it had to make the Baraka ideological, by using the socio-symbolic value of the traditions of "The Nassab Ash-Sharif".

Keywords: the traditions of Sharafism, the religious nobility, the Baraka, the sanctification and seigniory.

مقدمة:

عرفت المجتمعات الإنسانية منذ القديم ظهور فئات اجتماعية أضفيت عليها صفات النبالة والأصالة والشرف، وتوارثت هذه الميزات جيلا عن جيل داخل دائرتها النسبية، ليصبح هذا النسب المتصل بقرابة دموية حقيقية أو مفترضة علامة على مكانة رفيعة خالدة ممتدة عبر الأجيال. لكن وصول مؤسسة الشرف بالمجتمع المغربي إلى تشكيل نظامها المرجعي والعملي بالطريقة التي تعبر عن ولادة كيان اجتماعي متجانس ذي هوية ثقافية وأدوات عمل خاصة، مر بتطورات وتحولات عديدة عبر سياقات اجتماعية مختلفة أظهرت من خلالها قدرة كبيرة على التفاوض مع القوى المهيمنة واستثمار مختلف الفعاليات الرمزية المتاحة لها، للوصول إلى بناء منظومة اجتماعية وثقافية مكتفية ذاتيا من ناحية الشرعية وقادرة على تعقب التغيرات التاريخية عبر عقود الزمن للحفاظ على امتيازاتها ومكانتها. ورغم أن الإسلام المعياري حارب مثل هذه الأفكار المقدسة للأنساب والسلالات، إلا أن الإسلام في مساره التاريخي والسياسي أضفى نوعا من القداسة على بعض السلالات خاصة تلك المنحدرة من النبي عليه السلام، حيث غدت تحظى بالمكانة والامتيازات والعلامات التي ليست لغيرها. وإذا كانت معالم هذا التطور قد تحددت بالمشرق، فإن المغرب بحكم علاقته وروابطه بهذا المشرق سيتأثر بهذه الأفكار، خاصة بعد لجوء إدريس الأول إليه وتأسيسه لدولة الأدارسة. وتعاظمت مشروعية هذه الأفكار في ظل أزمة الدولة المغربية القائمة على توظيف آليات العصبية القبلية، ومحاولتها البحث عن موارد شرعية أخرى، وأيضا في ظل تراجع جاذبية الولاية والصلاح المرتكزة على أسس التصوف، فشكلت مسألة النسب الشريف سواء لحيازة السلطة السياسية أو الولاية والصلاح أفقا جديدا للخروج من هذا المأزق البنيوي وإعادة صياغة موارد الشرعية سياسيا وصلاحيا.

لذا فالسؤال المطروح كيف نشأت وتطورت ظاهرة النبالة الدينية في الإسلام المغربي؟ وما هي الأسس الرمزية والاجتماعية والإجرائية التي مكنت قيمة "النسب الشريف" من اكتساب الوجاهة والقوة المؤسسة لإيديولوجيا البركة النبيلة؟

1. تطور براديغم الشرف في المشرق والمغرب دلاليا ومؤسسيا

1.1. الأسس المرجعية لخطاب الشرف في الثقافة العربية والإسلامية

يدل الشرف في معناه اللغوي على "الحسب بالآباء"، ورجل شريف يعني "له آباء متقدمون في الشرف"(جمال الدين بن منظور، د.ت، ج 25، ص2241)، وهذا التعريف يعكس منظورا خاصا للبناء الاجتماعي لدى أرباب الثقافة العربية الإسلامية، مؤداه أن مكانة الأفراد والمجموعات داخل المجتمع تتحد عن طريق الموقع القرابي بالانتماء إلى مجموعة قرابية ذات نسب أبوي "نبيل" متوارث داخل نفس السلالة أو كما يسميه القلقشندي "عراقة الأصل وشرف المحتد"(أحمد القلقشندي، 1915، ج 6، ص17)، وذلك ما لخصه ابن خلدون بقوله: "أن يعد الرجل في آبائه أشرافا مذكورين يكون له بولادتهم إياه والانتساب إليهم تجلة في أهل جلدته، لما وقر من تجلة سلفهم وشرفهم بخلالهم" (عبد الرحمن بن خلدون، 2004، ج 1، ص263)، لهذا تبرز الحاجة لدى الجماعات السياسية والدينية الساعية للزعامة والقيادة لتقديم

نفسها باعتبارها جماعة خاصة ومتميزة من خلال تدوين سجل للآباء يمتد بعيدا نحو اكتشاف الأصول المقدسة ومد شجرة الأنساب إلى الجدود القدامى من ذوي الشرف العالي. واتجهت هذه المجموعات إلى خلق عوالمها الاجتماعية الخاصة من أجل "المحافظة على الذات كما هي، بوقايتها من الاختلاطات والاتصالات، المواجهات وبإبعادها عن هذا الإذلال الماكر الذي تتضمنه كل مقارنة، فردية أو متملقة"(جرمين تيليون، 2000، ص149)، وبهذه الآلية تم خلق شبكة اجتماعية لإعادة إنتاج دورة العلاقات العنصرية النموذجية وتحصين هويتها الثقافية، وفي هذا الصدد تصبح كل جماعة متمحورة حول أصل واحد مشترك تنحدر منه حقيقة أو افتراضا، لكن نصيب هذا الشرف يتدرج حسب دوائر الانتماء الممتدة عبر الزمن، وهكذا تتسلسل أرصدة الشرف حسب تراتبيات هذه الشجرة من الأمة إلى القبيلة فالعشيرة والأسرة، وهذا ما يعبر عنه الحديث النبوي: "إن الله اختار العرب فاختار كنانة من العرب واختار قريشا من كنانة واختار بني هاشم من قريش واختارني من بني هاشم" (محمد بن سعد، 2001، ج 1، ص5)، وللحفاظ على عائدات الشرف تلجأ الجماعة المعاصرة إلى ربط نفسها بأب مشترك يجمع بين الأسماء القبلية والعشائرية للمجموعات الواقعة تحت سلطتها بغية تأكيد لحمتها كمجموعة أزلية ممتدة متواصلة الحضور، وفي نفس الوقت تكون بحاجة دائمة إلى تجديد ذاتها وتحيين ذاكرتها الجماعية بإيجاد أصل فرعي جديد يصبح نواة لتأسيس الشرف يواكب مراحل التغير الاجتماعي، ويؤمن لها التواصل والاستمرارية، ذلك أن "نهاية الحسب في العقب الواحد أربعة آباء"(عبد الرحمن بن خلدون، 2004، ج 1، ص268).

يشكل إبراهيم عليه السلام نواة الشرف الأولى فهو الأصل الذي تدور عليه باقي المكونات العقدية والعرقية والثقافية والاجتماعية، فهو في الذاكرة العربية – الإسلامية أبو الأنبياء ومؤسس الديانة الحنفية المسلمة وشعائرها، وجدُّ العرب وواضع لبنة الاجتماع العربي حول مكة عن طريق ابنه إسماعيل عليه السلام، ومؤصل عادات العرب وسلوكهم. ويمثل إسماعيل واسطة عقد هذا الشرف باعتباره "أول من نطق بالعربية، وعمر بيت الله الحرام بعد أبيه إبراهيم، وقام بالمناسك، وإنه كان أول من ركب الخيل العتاق"(أحمد اليعقوبي، 2010، ج 1، ص269)، ويكتسب الأشخاص ميزة الشرف من كونهم الأبطال الحضاريون الذين قاموا بوضع اللبنات الأولى للأشياء (ديانات، شعائر، عادات، مؤسسات ...)، فهم الأجداد الرمزيون العظماء الذين يضطلعون بالأدوار الرئيسية التي من خلالها يتحقق مصير العالم. وتستقي هذه الصيغة الرمزية ملامحها من البنى العميقة لأساطير وحكايات التأسيس التي تسطرها كائنات ذات طبيعة خارقة، لكن مع بروز الأديان التوحيدية تتلطف هذه الصور، إذ تتراجع طبيعة هؤلاء الأبطال القائمة على القوة الخارقة لتكشف عن كيانات سببية منظورة، يتم بلورة تجربتها في إطار سير وقصص سردية أو موروثات مكانية مختلفة.

يلاحظ أن رواد الحوليات العربية قد ركزوا على اعتبار قبيلة قريش نموذج الشرف العربي العام، خاصة مع تمكن أحد زعمائها من تجديد ميراث الشرف الإبراهيمي الإسماعيلي بعدما كان قد وصل إلى أقصى درجات الانحلال عبر استعادة الزعامة التي تتجلى في السيادة على المؤسسات والتقاليد الدينية التي أرساها الجد المؤسس. ويتعلق الأمر بحدث انتزاع قصي بن

كلاب حوالي 440م إدارة الكعبة وشؤونها من حجابة وسدانة وإجازة من يد خزاعة وصوفة(أحمد اليعقوبي، 2010، ج 1، ص288 – 290)، ليصبح هذا الحدث عصر تأسيس للإيلاف القريشي الذي نشأ وتطور حول الحرم المكي في المجالين التجاري والديني، معيدا ترسيم النظام الاجتماعي على أساس إيديولوجيا النسب القرابي مغطيا بالحضانة الدينية لوظائف القيام على خدمة الحرم المكي التي تعد مرتكز شرف قريش في المجتمع العربي. وقد شكلت ممارسة هذه الوظائف مظهرا للشرف العربي وميدانا للتنافس والصراع السوسيو-رمزي، وتمثل ذلك في النزاع الحاصل بين بني عبد مناف بن قصي: عبد شمس، وهاشم، والمطلب، ونوفل مع بني أعمامهم بني عبد الدار حول وظائف خدمة الحرم المكي، وانتهى الأمر بعقد الصلح وتقاسم المهام (ابن هشام، 1990، ج 1، ص149 – 151)، وفي سياق تحدر جماعات جديدة كان يتم معها إعادة تقاسم موارد الشرف بواسطة اصطناع مشاهد التأسيس العظيمة، وهكذا فالشرف يقوم على أنظمة من التجديد لا حد لها، وشكلت وظائف خدمة الحرم المكي وتقلد المناصب الدينية العليا والاستناد إلى شبكة علاقات اجتماعية تعتمد على الروابط القرابية الفعلية أو المتخيلة وامتلاك مكامن القوة الاقتصادية أهم مرتكزات الشرف العربي قبل الإسلام.

2.1. تحولات خطاب الشرف في ظل التطورات السياسية والمذهبية للإسلام

مكنت الثورة الدينية التي أحدثها الإسلام في المجتمع العربي من خلخلة أسس وقيم الشرف العربي، فقد أقر الإسلام مبدأ المساواة التامة بين الناس كما في قول الله تعالى: ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ (الحجرات: 13)، وغيرها من الآيات والأحاديث النبوية التي ألغت مبدأ الاعتبارات القرابية والعصبوية وأعلت من شأن الولاء للعقيدة، لكن هذه المفاهيم والمبادئ لم تصمد في الممارسة التاريخية السياسية الإسلامية، ففي أول لحظة بعد وفاة النبي عليه السلام عادت قيمة الشرف القبلي والسلالي لتطل برأسها من جديد على المجتمع الإسلامي، حيث استخدم المهاجرون الامتياز الذي حظيت به قبيلة قريش لمنح الشرعية لتوليهم مقاليد السلطة الجديدة كما جاء في قول لأبي بكر الصديق: "إن العرب لا تدين إلا لهذا الحي من قريش"، والذي سيغلف فيما بعد بغطاء ديني من خلال اشتراط شرط القرشية في تولي الخلافة، وحاولت فاطمة رضي الله عنها المطالبة بالخلافة لزوجها علي بن أبي طالب استنادا إلى معيار القرابة النبوية، لكن الأمر كان قد حسم في اجتماع السقيفة، كما أن عنصر النسب ظل حاضرا في تنظيمات الدولة الإسلامية في عهد الراشدين حيث اعتمده عمر بن الخطاب في ترتيب ديوان الجند وفي بذل العطاء حسب معيار القرابة من النبي عليه السلام، وحسب معيار الجنسية. ولم تعد مقومات العصبية تعمل بنفس الآليات السابقة التي كانت عليها في عهد ما قبل الإسلام، بل إنها دخلت في سياق تنازع وصراع وظيفي حول التركيبة الجديدة لهذه العصبية؛ فلم تعد الآليات القرابية وحدها تكفي لتجسيد وحدة الانتماء والمصير، بل دخلت مؤثرات جديدة تمثلت إلى جانب الإرث السلالي، في مقومات القرابة النبوية والتميز الأخلاقي والسلوكي

والنضال الاجتماعي والتوظيف الميثولوجي لدى المعارضة العلوية – العباسية، وفي مقومات القوة المادية والعسكرية والتفوق العرقي والسلالي لدى الأسرة الأموية الحاكمة.
نجح الهاشميون علويون وعباسيون في أدلجة الشرف النبوي بصبه في قالب مذهبي تجلى في ظهور الحركة الشيعية كحركة سياسية – اجتماعية نقيضة للسلطة السياسية القائمة ترتكز في معارضتها على أحقية آل البيت النبوي بالخلافة، في حين احتفظ لفظ الشريف بدلالته الاجتماعية القديمة المتداولة لدى العرب فيما قبل الإسلام حيث كانت تطلق على أعيان وسادات العرب، كما يتبدى من خلال كتاب "أنساب الأشراف" للبلاذري. أما تخصيصه بآل البيت النبوي فلم يشتهر إلا خلال القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي شاملا الهاشميين من العلويين والجعفريين والعقليين والعباسيين، حيث ورد في كثير من النقوش الجنائزية(حسن الباشا، 1989، ص358)، ثم أصبح بعد ذلك مختصا "بالأشراف أبناء فاطمة من علي رضي الله عنهما"(أحمد القلقشندي، 1915، ج 6، ص17)، ولم يكتسب شرف آل البيت النبوي شرعيته وقيمته السوسيو-رمزية إلا بعد الانتصار الإيديولوجي – السياسي للحركات السياسية – الاجتماعية الممثلة لهذا التيار، ونجاحها في إقامة كيانات سياسية مبنية على أساسها المذهبي (العباسيون، الفاطميون، الأدارسة، القرامطة ...)، حيث أكسبت الأوضاع السياسية والاجتماعية لهذه الفكرة وجاهة تاريخية، وحولتها إلى أداة سياسية فعالة في ميدان الصراع السياسي والاجتماعي، ومن بعد ذلك نزع عنها غطاؤها المذهبي وتم بناؤها وفق معايير وأسس سوسيو- ثقافية جديدة، ورغم تخلي العباسيين والأدارسة فيما بعد عن الإطار المذهبي الشيعي ورفض التأويلات الباطنية التي قدمها الفاطميون، فإن وجاهة آل البيت النبوي ترسخت في المتخيل الجمعي الإسلامي واكتسبت هالة من الصعب محوها، إذ "كان هذا النموذج الشعبوي جدا، ذو السيرة الميثولوجية للسيرة النبوية، قد أصبح فعالا جدا من وجهة نظر تاريخية وبسيكو-سوسيولوجية"(محمد أركون، 1996، ص178)، ما سمح لبعض التجارب الدينية – السياسية باستدعاء هذه الوجاهة في محطات مختلفة من الصراع السياسي مع النظم القائمة. ورغم ذلك فإن عنصر الشرف لم يكن بذلك التأثير الذي يمكنه من قلب موازين الصراع، إنما مجرد عنصر مساعد على إنضاج الرأسمال الرمزي لحركة سياسية – دينية معارضة، ولم يتحول إلى ناظمة للفعل الاجتماعي بموجبها تحدد الأوزان النسبية لمختلف الفئات في تنافسها على موارد الهيمنة. ولنأخذ التجربة الإدريسية كمثال على ذلك؛ والتي "تأسست على الاعتزال وليس على الشرف"(محمد ضريف، 1988، ص15)، والذي تم استدعائه في مرحلة تاريخية بعدية في مجرى صراع سياسي اجتماعي مختلف. فمشروعية الدولة الإدريسية تستمد في المقام الأول من الإيديولوجية المذهبية، حيث قامت بعد عمل سياسي دعوي منظم، التأمت فيه الدعوة الزيدية بدعوة المعتزلة لتقوم قبيلة أوربة بدور العصبية المؤسسة(سلوى محمود إسماعيل، 2010، ص186)، وحتى حينما اتخذ ابن تومرت لنفسه نسبا نبويا، فإنه وظفه بالتوازي مع الإمامة والمهدية، وحسب "خصوصيات المجتمع البربري"(عبد اللطيف أكنوش، 1987، ص78)، وتبلورت هذه التعبيرات ضمن مشروع تأسيس مجتمع جديد يتأسس على العقيدة (محمد ضريف، 1988،

ص14)، لذلك فمسألة الشرف النبوي نوع من استدعاء رصيد رمزي متجذر في المتخيل الإسلامي، بغية بلورة بؤرة التقاء مركزية تتلاقى فيها أنظمة معرفية ورمزية تستبطن الرمزية النبوية لكي تتحول إلى خطاب ثقافي قادر على الهيمنة. فمقتضيات ادعاء المهدوية هي التي فرضت استدعاء النسب الشريف (Halima FERHAT, Hamid TRIKI, 1988-1989, pp5-24)، لذلك ظل توظيف شعار الشرف خلال هذه المرحلة صوريا فقط ولم تكن له أي تأثيرات سياسية واجتماعية ظاهرة.

2. الشرفاوية بوصفها مؤسسة، إيديولوجيا وسلطة رمزية

2.1. السياقات السوسيو-سياسية لتبلور المؤسسة الشرفاوية المغربية

ابتداء من القرن العاشر الهجري / السادس عشر الميلادي، سيتحول عنصر الشرف إلى مؤثر رئيسي في إنتاج الوجاهة الدينية والسياسية والاجتماعية، ويرتبط هذا الأمر بالوضعية التي أصبح عليها شرفاء المغرب خلال العصر المريني من النواحي الدينية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، وهي التي مهدت لذلك التحول التاريخي الكبير الذي جرى مع انتقال الدولة المغربية من مؤسسة السلطان العصبوي إلى مؤسسة السلطان الشريف، ومعها انتقال نسق الولاية والصلاح من التأهيل الصوفي إلى التوارث الشرفاوي حيث أصبحت "الوراثة تلعب دورا مساعدا في تثبيت مشروعية الولي" (Émille Dermenghem, 1954, p26)، فقد تطور الشرف بشكل تدريجي تراكمي ليشكل قوة مستقلة جديدة تؤثر في مجرى الفعل الاجتماعي وشروطه، "وظل أقطاب الحقل السياسي / الديني في المنظومة العربية – الإسلامية يوظفون الشرف كإوالية للشرعية، ويرونه حقا سياسيا – دينيا لكل من يوسم به" (محمد ضريف، 1988، ص13)، لكن عملية تحقق الهيمنة للشرفاء على الحقل الديني – السياسي، جاء نتيجة إدخال محددات جديدة سياسية واقتصادية واجتماعية عديدة، تنبع من ميراث إيديولوجي وثقافي وتكوين نفسي تتفاعل جميعا مع مختلف المحددات السابقة، لتضفي على عنصر الشرف طابعه النوعي المتأتي من تاريخه الخاص وتفاعلاته في مسار التطور التدريجي. لهذا لا بد من التوقف عند ملامح التطور السياسي والاجتماعي خلال العصر المريني خاصة في القرنين 14 و 15م، حيث نشأت جماعات الشرفاء في سياق الأزمة الشاملة التي دخلت فيها الدولة المغربية المستندة إلى المرتكز العصبي، أدت إلى تبدل صلاتها بالمجتمع، وحملت بالتالي المجتمع السياسي على خلق روابط مع جماعات الشرفاء لتوظيفها في مجرى الصراع السياسي – الاجتماعي، وليقذف بها هذا الصراع في لحظة تالية إلى قمة الحياة السياسية والاجتماعية للتمتع بدعم وتأييد جمهور طبقات المجتمع المغربي، لذلك فالسؤال المطروح كيف تم خلق فئة الشرفاء بوصفها طبقة اجتماعية متميزة؟ وكيف اكتسب الشرف قوته الرمزية والسوسيو-ثقافية؟

عانى المرينيون وحلفائهم الوطاسيون من أزمة مشروعية؛ فلم يكونوا يتوفرون على دعوة دينية/ سياسية كسابقيهم المرابطين والموحدين لذلك استغلوا إيديولوجيات أجنبية عنهم(عبد اللطيف أكنوش، 1987، ص86)، ففي البداية أعلنوا ولائهم الفعلي والمبدئي للدولة الحفصية، باعتبارها الوارثة الشرعية للإيديولوجية الموحدية بعدما تبرأ المأمون الموحدي

منها سنة 626هـ/ 1229م، وباسمها فتحوا أمصار المغرب ودخلوا مراكش واستمروا على هذا المنوال إلى حدود 1277م(محمد القبلي، 1987، ص81)، وأمام افتقاد السلطة المرينية لدعوى الشرعية وكثرة المنافسين سواء على الصعيد المحلي أو الإقليمي، لجأت إلى استدعاء إيديولوجيا الشرف في عملية إعادة إنتاج المشروعية، لكن السؤال المطروح لماذا بالضرورة إيديولوجيا الشرف وليس غيرها؟ وكيف وظفتها؟

وظف المرينيون إيديولوجيا الشرف بعد أن استطاعت هذه الأخيرة أن تثبت القدرة على أن تكون قوة تاريخية فاعلة، مدركين سر السلطة في تبني هذا الخيار التاريخي لصالح شرعيتهم، لكن نشوء وتطور إيديولوجيا الشرف تم بناء على عملية تراكمية عبر صيرورة تاريخية كانت في كل لحظة تأخذ جزء محددا من المخزون الرمزي للشرف، لكن من جهة أخرى كانت الأحداث تعتمل في نطاق هذه الصيرورة التاريخية ليتبلور الشرف كنسق رمزي مستقل بذاته. فاتجه المرينيون بداية نحو البحث عن شرعية سياسية من خارج المغرب، وتأتي في هذا الإطار محاولة يعقوب المريني الاتصال بشرفاء أهل مكة عبر وفد الحج والحصول منهم على البيعة سنة 705هـ/ 1306م (عبد الرحمن بن خلدون، 2000، ج 7، ص299)، وقد تجدد هذا الاتصال في عهد أبي الحسن لذات الغرض، ويرى محمد القبلي أن "المرينيين لم يكونوا يتذكرون وجود هؤلاء الأشراف حسب ما نعلم إلا في الفترات التوسعية وعند التأهب للاستيلاء على مملكة تلمسان وما وراء مملكة تلمسان، فبيعة أشراف الشرق كانت تستعمل إذن للاستهلاك الخارجي"(محمد القبلي، 1987، ص83)، كما حاول المرينيون ركوب موجة التشرف التي نهجها خصومهم بنو عبد الواد بالمغرب الأوسط، من خلال ادعاء الانتماء للبيت النبوي، وإن لم يوظفوا ذلك بصورة علنية، إلا أن ظهور كتابات بلاطية تروج لشرفهم واتخاذ أبي عنان لقب أمير المؤمنين، كلها مؤشرات تدل على محاولة الانتساب النبوي هذه(عبد اللطيف أكنوش، 1987، ص91)، ويلاحظ أن مستوى حضور الشرف في خطاب السياسية المرينية يعرف تغيرا تبعا لتحولات الحقل السياسي والاجتماعي، إذ أنه في زمن قوة الدولة وهيبتها لم يعد الشرف بتلك القوة الفاعلة لمواجهة تحديات الداخل وتهديدات الخارج. يقول فتحة: "فالاعتناء بالشرفاء وإظهار محبتهم يرتبط بسيرورة الدولة وطموحاتها إلى الحكم الشامل، واستحقاق لقب الخلافة"(محمد فتحة، 1999، ص237)، لقد فرض الشرف نفسه كخيار تاريخي على السلطة السياسية بعدما تمكن من تجسيد نظام قوة فعلي في المجتمع المغربي، ووظيفة أي إيديولوجيا سياسية هي "الاستحواذ على قدرة الفرد على الولاء لصالح نظام قوة فعلي"(بول ريكور، 2002، ص268)، ذلك أن الشرف انتعش بشكل غير متوقع داخل الأوساط الصوفية التي كانت تمثل تهديدا لمصادر المشروعية الدينية للمرينيين، واتخذ دلالات جديدة عملت على تجاوز إطاره المذهبي القديم، وذلك ما تعبر عنه فكرة المهدي أو الفاطمي المنتظر التي راجت بشكل واسع داخل الحقل الصوفي، ويحدد Bel توجه الصوفية نحو التبشير بالمهدي بداية من القرن 8هـ/ 14م، ويرجع ذلك إلى تصور الصوفية إمكانية وصول أحد أقطابهم إلى هذه الدرجة، لكن هذه الفكرة دعمت تمجيد نسل النبي، ما يفسر تلك المكانة التي حظي بها الشرفاء وأشباههم

ابتداء من القرنين 15 و16م (Alfred Bel, 1938 pp353 – 354)، كما أن التصوف ركز في تأسيس مشروعيته على ربط منظومته المعرفية والشعائرية بالسنة النبوية، وإيجاد خط الاستمرارية بين الولاية الحاضرة والنبوة الماضية من خلال توظيف مسألة السند، بل إن الصوفية في سعيهم للهيمنة على الفضاء الديني الإسلامي ادعوا احتكار الميراث النبوي، وسعيا نحو ضمان استمرار الوجاهة الدينية والاجتماعية اتجه الحقل الصوفي نحو سيطرة بعض السلالات على أرصدة الولاية والصلاح من خلال نحت إيديولوجيا نبالة الولاية والصلاح عبر توظيف مقولة "بيت ولاية وصلاح"، فالحركة الصوفية منحت لشرف الأصل العائلي والروحي طابع المعيار الذي يتحكم في حظوظ تحصيل مقامات الولاية والصلاح. وفي هذا السياق برزت حركة تمجيد واسعة للرسول محمد عليه السلام، من خلال إحياء ذكرى مولده، والعناية بسيرته وتدوين أخباره ومعجزاته، وتركيز الإبداع الأدبي حول مدحه وتعظيمه إلى درجة المغالاة في ذلك بعرض كل الحاجات عليه وتشخيص الرسالة والنبوة في شخصه وتعليق حركة الكون على رمزيته. هذه الصورة التي أراد الصوفية أن يكون عليها النبي محمد عليه السلام، مكنتهم أن يثبتوا بها سلطة لأصول التصوف ويمنحوا بها لأنفسهم حضورا متعاليا وخارجا عن نطاق أي تحكم من الوعي الفقهي والأصولي، كل ذلك لإيجاد شرعية مذهبية لمنهجهم وسندا سياسيا لحركتهم، "[ف]أي شخص يكون نسبه للرسول محمد (عليه السلام) يملك شرعية أكبر في إنشاء زاوية وله سلطة في طاعة الناس له، عكس الذي لا ينتسب لنسب الرسول فعليه بالبرهان" (Najib Mouhtadi, 1999, pp137 – 138).

بتفعيل الصوفية لقيمة الرأسمال النبوي كعامل لنجاعة الولاية والصلاح، تم إعمال مقياس جديد للوجاهة الدينية والسياسية في صلب المنطق الاجتماعي المغربي يتمثل في عنصر الشرف، هذا الأمر سيدفع ببعض الشرفاء إلى خوض غمار المطالبة بالسلطة، لكن فشل هذه التجربة أمام قوة المنزع العصبوي، ويذكر ابن خلدون في هذا الصدد حكاية أحد الشرفاء أتى من المشرق إلى المغرب محاولا انتحال المهدوية وطلب السلطة استنادا إلى قاعدة صوفية، ثم تراجع عن الأمر لعدم توفر عصبية قبلية تسانده،(عبد الرحمن بن خلدون، 2004، ج 1، ص543)، ستجعل العديد من الشرفاء يتجهون نحو تعزيز امتيازاتهم من خلال استثمار رأسمالهم الرمزي المتمثل في الشرف داخل المجتمع، على أن تضمن لذلك الرأسمال أرفع مردود ديني – سياسي وأدومه.

2.2. معالم السياسة الشرفاوية للمرينيين وانعكاساتها الاجتماعية

كانت العوامل السابقة بداية لتبلور السياسة الشرفاوية لدى السلطة المرينية، وهي عملية ناتجة عن التقاء مجموعة من الأحداث السياسية والاجتماعية والثقافية التي استدعت تأسيس نموذج جديد من العلاقات والقيم والسلوكات الاجتماعية، قوامه الشرف كاستراتيجية اجتماعية لتحقيق الوجاهة والمكانة الاعتبارية. وقد تجلت ملامح هذه الاستراتيجية الاجتماعية في عدد من الإجراءات التقنية والطقوسية والإيديولوجية التي نهجها مختلف الفاعلون الاجتماعيون تجاه قضية الشرف وعوارضها الاجتماعية.

يأتي على رأس هذه الإجراءات استحداث الاحتفال بعيد المولد النبوي، الذي ابتدأ الاحتفال به في سبتة سنة 648هـ/ 1250م لمقاومة التقليد الديني للمسيحيين، الذي كان أحد أسباب ضعف الشخصية الأندلسية. ثم انتقل هذا الاحتفال إلى مراكش في عهد الخليفة الموحدي عمر المرتضي، وأول من احتفل به من المرينيين يعقوب بن عبد الحق، ثم عمم ابنه يوسف الاحتفال به في جميع جهات المغرب منذ 691هـ/ 1292م، وبهذا صار يوم 12 ربيع الأول عيدا مولديا عاما بالمغرب، وأحاطت السلطات المرينية هذا الاحتفال بكل مظاهر الاحتفاء والتكريم، وصارت تشرف على كل تفاصيله، وتتبنى نفقاته وكان مناسبة لإظهار سخاء السلطة وتقديم العطايا والهبات، وأدى هذا الاحتفال الرسمي إلى تكريس هذا اليوم كعيد شعبي تحتفي به المؤسسات الشعبية من الكتاتيب القرآنية والجماعات الصوفية وشعراء الملحون(محمد المنوني، 2000، صص519 – 540)، وهذا الاحتفال بقدر ما كان يخدم السلطة السياسية، كان ضرورة اجتماعية عامة تفرضها حاجة المجتمع إلى "إنشاء التواصل مجددا مع الينابيع التي تحيي كيانه دوريا"(روجيه كايوا، 2010، ص155)، من هنا كان هذا الاحتفال يعزز القيمة الرمزية للشرف في المجتمع المغربي، لكون الشرفاء يجسدون خلف النبي وبالتالي يعاودون إنتاج رمزيته وقدسيته في الحاضر التاريخي.

توخت السلطة المرينية من وراء هذا الإجراء استمالة الشرفاء الذين أصبحوا يشكلون قوة اجتماعية صاعدة، والعمل على ضبطهم ومراقبتهم من خلال انتظامهم في نقابات. فقد أعطى السياق التاريخي للشرفاء دفعة قوية نحو ابتكار هيئات خاصة بهم، وكانت باكورة تلك الحركات من طرف الشرفاء الحسينيين المعروفين كذلك باسم السبتيين أو الصقليين المستقرين بسبتة الذين نزحوا إليها في بداية السيطرة الموحدية، وتمتعوا حتى نهاية القرن 8هـ/ 14م بامتيازات خاصة في المدينة، دفعت حكامها من بني العزفي إلى الارتباط بهم ومصاهرتهم، وسار على نهجهم بنو الأحمر أثناء استيلائهم على سبتة وبنو مرين الذين خصوا هذه الفئة من الشرفاء بامتيازات عديدة مادية ومعنوية(محمد الشريف، 2006، صص153 – 157)، وهكذا نقلت السياسة الاجتماعية لبني العزفي حكام سبتة شرفائها صوب صيغ الانتظام والمأسسة، والمتمثل في رئاسة الشرفاء، إذ أن التغيرات الحاصلة في أواخر العصر الموحدي عززت من التحالفات العارضة بين الولاة والأمراء المنشقين وجماعات الشرفاء التي افتقدت للعصبية والحماية الاجتماعية التي تمكنها من فرض ذاتها، لكي يعد هذا التحالف مساحة شرعية لأعمال تلك الجماعات وتنظيماتها حتى بعد انتهاء ذلك التحالف. (محمد ضريف، 1988، ص20). ومن جهة أخرى كانت هناك دوافع أخرى أدت بالمرينيين إلى تدعيم "الشرافة" كمؤسسة؛ تتمثل في حسب ما يذكره ضريف والقبلي:(محمد ضريف، 1988، صص20 – 21)،(محمد القبلي، 1987، صص87 – 88):

ـــ تدعيم مشروعية الحكم المريني ضد خصومهم بني عبد الواد الذين اعتبروا أنفسهم شرفاء زيانيين.

ـــ محاولة ضبط الحقل السياسي / الديني المعارض المتمثل في التيار الصوفي، وذلك بتلغيمه عن طريق تجسيد محبة آل البيت.

وعملت السلطة المرينية على ضبط حقل الشرف من خلال إجرائيين رئيسيين؛ الأول يتمثل في إجراء عملية إحصاء للشرفاء، وأول من نظمه السلطان أبو الربيع سنة 709هـ/ 1310م، والذي أسفر عن حصر الأدارسة الموجودين بالمغرب في فرعين كبيرين: فرع فاس (الجوطيون) وفرع غمارة (أولاد الشيخ عبد السلام). وعملية الإحصاء الثاني تمت في عهد أبي الحسن المريني، وشملت مختلف فروع الشرفاء المتواجدين بالمغرب(محمد القبلي، 1987، ص89)، أما الإجراء الثاني فيتمثل في إنشاء نقابات الشرفاء؛ ويعتري الغموض بداية العمل بنظام نقابة الشرفاء في المغرب، إذ يرجع الزياني إنشائها بالمغرب إلى زمن المرابطين والموحدين(أبو القاسم الزياني، 2008، ص89)، بينما يرى محمد القبلي أن هناك إشارات على أنها ظهرت بين أدارسة فاس أوائل المائة الثامنة منذ عهد أبي يعقوب أو أبي الربيع على الأرجح(محمد القبلي، 1987، هامش (27)، ص91)، لكن يرجح أن هذه الهيئة قد أحدثت من طرف أبي عنان حيث يذكر الجزنائي الطريقة التي اختار بها السلطان أبو عنان نقيب الشرفاء الأدارسة بقوله: "اختار لهم أقربهم نسبا، وأطهرهم أما وأبا، وأطولهم عمودا، وأجودهم جودا، وأكرمهم جدودا، وقدمه رئيسا عليهم" (علي الجزنائي، 1991، ص29)، إذ أصبح لنقيب الأدارسة أو "أمزوارهم" مكانة لم تكن له من قبل على الصعيد الرسمي(محمد القبلي، 1987، ص91)، وأصبحت النقابة في عظم شأنها "تناهز الخلافة في المرتبة والإنابة" (عبد السلام القادري، 1313هـ، ص16)، وأصبحت لنقيب الشرفاء عدة صلاحيات كما يذكر ذلك الجزنائي في حديثه عن مهام النقيب محمد بن عمران الجوطي: "لينظر في أمورهم وكافة شؤونهم، وليكون عليهم أحنا، وأمره فيهم أسنى، ولتتصون بنظره أنسابهم، وتتعرف بمعرفته أحسابهم، وليلا يدخل فيهم من ليس منهم، أو يخرج خارج عنهم، وينزهم عن المكاسب الدنية، ويمنعهم من المطاعم التي ليست بمرضية، وأن يكفهم عن ارتكاب المآثم، ويمنعهم من اقتراف المحارم"(علي الجزنائي، 1991، ص30)، ما يبين أن النقابة قد غدت وحدة اجتماعية تستهدف ضمان الضبط الاجتماعي للشرفاء من خلال توجيه سلوكاتهم وأفعالهم داخل إطار مرجعي موحد، وتحقيق الدمج الاجتماعي بمراقبة وتقوية الانتماء إلى المؤسسة. وقد سعت السلطة المرينية إلى توفير الجو الملائم لإنشاء هذه النقابات ومنحها عدة امتيازات؛ فالشريف أبو العباس أحمد بن الشريف الحسيني الصقلي أفرد "برياسة الشورى في سبتة، فلم يكن يقطع أمر دونه، ووفد على السلطان بعض الأيام، فتلقاه من الكرامة بما لا يشاركه فيه أحد من وفود الملوك والعظماء، ولم يزل على ذلك سائر أيام السلطان وبعد وفاته"(رحلة عبد الرحمن بن خلدون، 2004، ص83)، وفي شهادة للمقري حول هذا الشريف يذكر أن السلطان أبو عنان "يجل هذا الشريف، ويعترف له بالفضل، ويعطيه العطاء الجزل، وكان يستدعيه كل سنة إلى حضرته فاس، لحضور المولد السعيد"(أحمد المقري، 1939، ج 1، ص39)، وبالنسبة للشرفاء الأدارسة بفاس بالغ السلطان أبو الحسن في الإحسان إليهم وأسند إلى قاضيه مهمة تمييز أعيانهم واختبار أنسابهم. وسار أبو عنان على نهجه "فنما جرايتهم، وقرب مكانتهم، وقضى حاجتهم، وعلا منازلهم، وراعى وسائلهم، وأجرى لهم الأرزاق السنية، وتعدهم بالصلات المرضية" (علي الجزنائي،

1991، ص29)، ونظرا لهذه الامتيازات أصبحت لنقيب الشرفاء مكانة متميزة داخل البلاط المريني، حيث كان "صدر المجلس حيث انتهى احتفاله، والمعظم في بساط الملك حيث تؤخذ آراؤه وتسمع أقواله" (علي الجزنائي، 1991، ص29)، بل وصلت مكانة نقيب أو مزوار الشرفاء بفاس أنه "إذا دخل مجلس السلطان قام له السلطان وجميع من في مجلسه إجلالا له"(أحمد بابا التنبكتي، 1989، ص426)، (أحمد المقري، 1988، مج 5، ص281)، وكانت لهذه المعاملة خلفياتها السياسية إذ أصبح النقيب يزكي بيعة السلاطين، كما حصل مع أبي عنان الذي وقف معه الشرفاء الصقليون ضد أبيه منذ البداية(محمد ضريف، 1988، ص21)، (محمد القبلي، 1987، ص90).

كان الهدف من وراء هذه الإجراءات؛ التحكم في السلطة الدينية والتنظيمية للشرفاء، وفرض مؤسسة الشرافة كنسق شرعي وحيد لتصريف الإيديولوجية الشرفاوية بعيدا عن المسارب الأخرى التي يمكن أن تصل بها هذه الإيديولوجيا إلى المجتمع، فقد خدمت هذه السياسة مرحليا السلطة المرينية من خلال صناعة نخبة دينية قوية حضرية موالية لنظام الحكم لمنافسة التيار الصوفي المتجذر في البوادي والمعارض للسلطة، فقدرة النظام المريني على الاستمرار كانت تقتضي تفعيل أجواء المنافسة بين التيارين خاصة على صعيد موارد الشرعية والوجاهة الدينية. فلقد دفع توجه الصوفية نحو تأصيل البركة في ذرياتهم وتوريث امتيازاتها لهم، الشرفاء إلى مجاراتهم في ذلك، ليس عبر الانخراط في مسالك التربية الصوفية، بل سلوك طريق أسهل لا يستلزم مجاهدة ولا خلوة، لأنه يكفي فيه بالنسبة لمن امتلك المعرفة والاطلاع أن يرفع شجرة نسبه إلى الحسن أو الحسين ليحصل على تلك المكاسب والامتيازات، ويتجلى التغير الذي حصل في أطر الوجاهة الدينية في طرح المفاضلة بين قيمة الشرف بالعمل أو الشرف بالنسب، وترجيح الأخيرة كما جاء في طرة إسماع الصم للمراكشي الأكمه (ت. 807هـ): "بل هو بالنسب لا بالعمل وفضيلة النسب لم يدركها ولي ولا مريد لأن بضاعته لا تكتسب، وتمنى أبو مدين الغوث أن لو كانت فيه شعرة من نسب المصطفى ولا كان قطبا أو غوثا"(محمد المراكشي الأكمه، 2006، هامش (3)، ص199)، ففي هذا السياق صارت قيمة الشرف بالنسب الوسيلة الأنجع لضمان الوجاهة الدينية والمكانة الاجتماعية المرموقة، وهو ما أثار حفيظة قوى اجتماعية أخرى لها مكانتها في الحقل الديني والسياسي كالعلماء، حيث ظهرت من العديد منهم مواقف استهدفت الرفع من قيمة العلم في المجتمع على حساب الشرف، من خلال ترويج مقولة أن شرف العلم أفضل من شرف النسب اعتمادا على مرجعيتهم الفقهية، كما حصل بين الفقيه أحمد المقري والنقيب محمد الجوطي في مجلس السلطان أبي عنان بفاس، إذ رفض المقري الوقوف لتحية الجوطي على اعتبار أن شرفه العلمي أفضل من شرف النقيب، فالأول قطعي وثابت بينما الثاني أصبح بعد المائة السابعة ضعيفا وغير قطعي(أحمد بابا التنبكتي، 1989، ص426)، (أحمد المقري، 1988، مج 5، ص281).

كما استهدفت السلطة المرينية أيضا إحداث نوع من التوازن داخل حقل الشرف من خلال "تعديد الجبهات داخل فئة الشرفاء وإفساح المجال لشرفاء آخرين كي يستفيدوا مما كان

موقوفا على الأدارسة والسبتيين من امتيازات"(محمد القبلي، 1987، ص90)، وهكذا انتقل أبو الحسن المريني من استراتيجية دعم الشرف بشكل حصري، إلى استراتيجية دعم الشرف بشكل موسع، أما أبو عنان فقد زاوج بين الاستراتيجيتين وأدمج شرفاء سجلماسة ضمن أشراف الدولة لاعتبارات اقتصادية وسياسية أجلت طموحهم السياسي (محمد ضريف، 1992، ص26)، والمبتغى من ذلك تحريك وتيرة الصراع واحتدام المنافسة بين الفاعلين داخل الحقل الديني (شرفاء، علماء، صوفية)، من أجل إبقاء جهاز الحكم المريني فوق كل قواعد التنافس السياسي.

لكن هذه السياسة الشرفاوية وإن كانت قد خدمت مصالح الحكم المريني مؤقتا، من خلال تبرير السلطان السياسي للمرينيين باعتباره سلطانا شرعيا، بدليل احترامه لسلالة النبي (Mohamed Kably, 1986, p297)، فإنها قد شكلت مصدر تهديد لشرعيته ولاستمراريته السياسية على المدى البعيد كما عبرت عنه ثورة أهل فاس سنة 869هـ/ 1465م التي حملت النقيب الجوطي إلى الحكم (Mercedes García- Arenal, 1978, pp43 – 66)، وتتمثل هذه الانعكاسات فيما يلي:

ــ خلق فجوة نفسية واجتماعية بين نخبة الشرفاء وباقي الفاعلين الدينيين ومع الفئات الشعبية؛ إذ أصبح الشرفاء "فئة اجتماعية محظوظة تبلور كيانها وأصبحت لها امتيازات مادية مضبوطة قارة متوارثة أحيانا في منتصف القرن الرابع عشر"(محمد القبلي، 1987، ص102). هذا التميز الشامل الذي حظي به الشرفاء جر عليهم ردود فعل عنيفة من قبل العامة، وصلت إلى درجة التحقير والسب، (Mohamed Kably, 1986, p321). ولهذا أكدت بعض أدبيات الشرف على ضرورة ابتعاد الشرفاء عن إغضاب العامة بالتفاخر عليهم وتأكيد امتيازاتهم في علاقاتهم الاجتماعية لما قد يجره عليهم من ردود فعل عنيفة من تجاه هؤلاء (محمد المراكشي الأكمه، 2006، ص199)، كما أن الشرفاء الأدارسة الذين حظوا بهذه الامتيازات "كانوا منشغلين كثيرا بتاريخ ذي محتوى محلي وبلدي" (Jacques Berque, 1982, p42).

ـــ عدم قدرة نظام الحكم المريني على توفير الامتيازات المادية للشرفاء، حيث كان اهتمام السلاطين بهم مناسباتيا ومصلحيا حسب متطلبات الصراع السياسي والاجتماعي، فالدولة لم تعد تتحمل بعد الهزات المتوالية التي منيت بها كل تلك الامتيازات الجبائية والمكتسبات المادية الجماعية المتوارثة التي أصبحت لفئة الشرفاء(محمد القبلي، 1987، ص100)، إذ أن السياسة المرينية تجاه الشرفاء مرتبطة ارتباطا عضويا متينا بالإمكانيات المادية للحكام، والتي ترتبط بشكل غير مباشر بالأوضاع الاقتصادية العامة التي تخضع بدورها للمحيط السياسي العسكري الاقتصادي بالمنطقة(محمد القبلي، 1987، ص97)، ما سيدفع السلطان أبا سعيد الثالث إلى تبني استراتيجية مناهضة الشرف، من خلال إلغاء الاحتفال بعيد المولد النبوي مستندا إلى نظرية ضعف الشرف، ما سيؤدي إلى تحجيم وتهميش بعض فئات الشرفاء المتحالفة مع الحكم المريني(محمد ضريف، 1992، ص27)، وبالتالي حدوث طلاق بائن للزواج السياسي بين الشرف والسلطة.

ـــ حدوث قطيعة بين الصوفية والحكم المريني، والذي تجلى في لجوء صوفية سوس إلى الشرفاء السعديين بدرعة، فإذا كان الحكم المريني قد استطاع "أن يفصل بين قوتين متكاملتين من الناحية النظرية الصرف، إلا أن ربحه السياسي كان قائما على تناقضات مادية واجتماعية(...) وهذه التناقضات هي التي ستتمخض عن تدعيم حركة المعارضة الصوفية على حساب فئة الأشراف وفي البوادي بصفة أخص. والتمركز الذي أصبح للصوفية بالأرياف(...) هو الذي سيلعب دورا حاسما في تفجير الأوضاع بالمغرب في القرن السادس عشر"(محمد القبلي، 1987، ص113)، كما أن فئات من الشرفاء اتخذت موقفا حذرا من التعامل مع النظام المريني، مثل حالة الفقيه الشريف التلمساني (ت. 771هـ) في علاقته بأبي عنان المريني(مصطفى نشاط، 2013، صص93 - 103)، وأشراف درعة الذين استثنتهم خطة التفتح المرينية على الشرفاء(محمد القبلي، 1987، ص92)، لكن تظل هذه الحالات نماذج فردية لشرفاء من الوسط العلمي والصوفي.

خاتمة:

إن أهم إفراز أنتجته السياسة الشرفاوية للمرينيين، هو أنها فرضت الشرف كقيمة اجتماعية جديدة، وأدخلت تمثلات اجتماعية وثقافية مستجدة على مضموني الوجاهة والمكانة الدينية والاجتماعية. وشجعت الشرفاء خاصة الأدارسة على التفكير في حيازة السلطة، وشكلت بالنسبة لباقي الفاعلين الاجتماعيين من الصلحاء والفقهاء مسارا بديلا لحيازة الوجاهة والنفوذ الرمزي والاجتماعي، ولذلك سعى هؤلاء الشرفاء إلى توظيف كل المقومات الإيديولوجية والسياسية والرمزية التي تمكنهم من الحفاظ على رأسمال الشرف وإنمائه وتعزيزه بالامتيازات، التي تخول لهم إحداث تأثير سياسي واجتماعي مهم.

وأفرزت هذه اللحظة التاريخية الحاسمة تغييرات جوهرية في صورة الشرف، الذي تم انتزاعه من نخبويته للانفتاح على مشاكل المجتمع وهمومه من خلال المشاركة في ثورة فاس ضد المرينيين وفي الجهاد ضد المسيحيين، بحيث سيؤدي هذا إلى ارتباطه لاحقا بالتصوف، ويغدو اندماج الشرف والتصوف جزء أساسي من البناء النظري والعملي الصوفي المغربي مؤسسا بذلك لإيديولوجيا "النبالة الدينية".

قائمة المراجع:

1. الأكمه، محمد المراكشي (2006)، إسماع الصم في إثبات الشرف من قبل الأم، (مريم لحلو، دراسة وتحقيق)، ط. 2، مطبعة الشرق، وجدة، المغرب.
2. ابن خلدون، عبد الرحمن (1425هـ/ 2004م)، رحلة ابن خلدون، (محمد بن تاويت الطنجي، تحقيق)، ط. 1، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت.
3. ابن خلدون، عبد الرحمن (2004)، المقدمة، (محمد عبد الله الدرويش، تحقيق وتعليق)، ط. 1، دار يعرب، دمشق.
4. ابن هشام (1410هـ/ 1990م)، السيرة النبوية، (عمر بن عبد السلام تدمري، تعليق وتخريج)، ط. 3، دار الكتاب العربي، بيروت.
5. ابن منظور، جمال الدين (د.ت.)، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة.

6. التنبكتي، أحمد بابا (1989)، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، ط. 1، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ليبيا.
7. الجزنائي، علي (1411هـ/ 1991م)، جني زهر الآس في بناء مدينة فاس، (عبد الوهاب ابن منصور، تحقيق)، ط. 2، المطبعة الملكية، الرباط.
8. الزهري، محمد بن سعد (1421هـ/ 2001م)، كتاب الطبقات الكبير، (علي محمد عمر، تحقيق)، ط. 1، مكتبة الخانجي، القاهرة.
9. الزياني، أبو القاسم (1992)، البستان الظريف في دولة أولاد مولاي الشريف، (رشيد الزاوية، دراسة وتحقيق)، ط. 1، مركز الدراسات والبحوث العلوية، الريصاني (إقليم الراشدية)، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط.
10.القادري، عبد السلام بن الطيب (1313هـ)، الدر السني في بعض من بفاس من أهل النسب الحسني، المطبعة الحجرية، فاس.
11.القلقشندي، أحمد (1915م)، صبح الأعشى في كتابة الإنشا، دار الكتب الخديوية، القاهرة.
12.المقري، أحمد (1358هـ/ 1939م)، أزهار الرياض في أخبار عياض، ج 1، (مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، تحقيق)، منشورات المعهد الخليفي للأبحاث المغربية، بيت المغرب، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة.
13.المقري، أحمد (1408هـ/ 1988م)، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، (إحسان عباس، تحقيق)، دار صادر، بيروت.
14.اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب (1431هـ/ 2010)، تاريخ اليعقوبي، (عبد الأمير مهنا، تحقيق)، ط. 1، شركة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.
15.أكنوش، عبد اللطيف (1987)، تاريخ المؤسسات والوقائع الاجتماعية بالمغرب، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء.
16.الباشا، حسن (1989)، الألقاب الإسلامية في التاريخ والوثائق والآثار، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة.
17.الشريف، محمد (2006)، سبتة الإسلامية دراسات في تاريخها الاقتصادي والاجتماعي (عصر الموحدين والمرينيين)، سلسلة دراسات، ط. 2، منشورات جمعية تطاون – أسمير، طوب بريس، الرباط.
18.ضريف، محمد (1992)، مؤسسة الزوايا بالمغرب، ط. 1، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط.
19.ضريف، محمد (1988)، مؤسسة السلطان الشريف بالمغرب: محاولة في التركيب، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء.
20.فتحة، محمد (1999)، النوازل الفقهية والمجتمع: أبحاث في تاريخ الغرب الإسلامي (من القرن 6 إلى 9هـ/ 12 – 15م)، سلسلة الأطروحات والرسائل، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحسن الثاني، الدار البيضاء.
21.القبلي، محمد (1987)، "مساهمة في تاريخ التمهيد لظهور دولة السعديين"، ضمن: مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط، ط. 1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء.
22.محمود إسماعيل، سلوى (2010)، الصراع الإثني والمذهبي في المغرب الأقصى (في ضوء نظريات ابن خلدون)، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة.

23.المنوني، محمد (1420هـ/ 2000م)، ورقات عن حضارة المرينيين، سلسلة بحوث ودراسات رقم 20، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط.
24.نشاط، مصطفى (2013)، "بين السلطان أبي عنان والفقيه الشريف التلمساني المتوفي سنة 771هـ"، ضمن: السلطة والفقهاء والمجتمع: في تاريخ المغرب: الائتلاف والاختلاف، أعمال تكريمية مهداة للأستاذ أحمد عزاوي، (محمد الغرايب، عبد العزيز بل الفايدة وعبد العزيز عينوز، منسق)، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن طفيل، مطابع الرباط نت، القنيطرة، المغرب.
25.أركون، محمد (1996)، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، (هشام صالح، ترجمة)، ط. 2، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، بيروت – الدار البيضاء.
26.تيليون، جرمين (2000)، الحريم وأبناء العم: تاريخ النساء في مجتمعات المتوسط، (عز الدين الخطابي وإدريس كثير، ترجمة)، ط. 1، دار الساقي، بيروت.
27.ريكور، بول (يناير 2002)، محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا، (جورج تيلور، تحرير وتقديم)، (فلاح رحيم، ترجمة)، ط. 1، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت.
28.كايوا، روجيه (أغسطس 2010)، الإنسان والمقدس، (سميرة ريشا، ترجمة)، (جورج سليمان، مراجعة)، ط. 1، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
29. BEL, Alfred (1938), La religion musulmane en Berbérie : Esquisse d'histoire et de sociologie religieuse, Tome 1 : Etablissement et développement de l'islam du XII au XX siècle, Librairie orientale Paul Geuthner, Paris.
30.BERQUE, Jacques (1982), Ulémas, Fondateurs, insurgés du Maghreb XVII siècles, Éditions Sindbad, Paris.
31.DERMENGHEM, Émile (1954), Le culte des saints dans l'islam maghrébin, Éditions Gallimard, Paris.
32.FERHAT Halima, TRIKI Hamid (1988-1989), « Faux prophètes et mahdis dans le Maroc médiéval », Hesperis Tamuda, Vol. 26-27, Nº 1, pp5-24.
33.GARCIA-ARENAL, Mercedes (February 1978), « The revolution of Fās in 869/ 1465 and the death of Sultan 'Abd al-aqq al-Marīnī", Bulletin of the School of Oriental and African Studies / Volume 41 / Issue 01, pp 43 – 66.
34.KABLY, Mohamed (1986), Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du « Moyen –Age » (XIVe – XVe siècles), (Préface de Claude CAHEN), Islam d'Hier et d'Aujourd'hui 28, Éditions Maisonneuve et Larose, Paris.
35. MOUHTADI, Najib (1999), Pouvoir et religion au Maroc : essai d'histoire politique de la zaouïa, A. Retnani Éditions EDDIF, Casablanca.