

الرؤية الاقتصادية لدى الطريقة المرينية في السنغال

صالح محمد علي أبو طويلة (*)

باحث من الأردن.

مقدمة

تتناول هذه الدراسة الرؤية الاقتصادية للطريقة المرينية في السنغال، وأبعادها الفلسفية، وظروف وسياقات ظهورها وتشكلها، وأثارها وتداعياتها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية على واقع الطريقة بالدرجة الأولى وعلى واقع المجتمع السنغالي، كما تناقش أثر القيم والرؤى الدينية في توليد أنماط اقتصادية معينة.

تتميز الطريقة المرينية في السنغال بنمط تدبُّن فريد مقارنة مع بقية أنماط التدين الطريقي السائدة في الغرب الأفريقي وفي العالم الإسلامي عموماً، وقد انعكس هذا النمط على واقعها الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، كما امتدت آثار هذا النمط من التدين إلى واقع السنغال الاقتصادي والسياسي، وذلك بحكم انتشار وتمدد هذه الطريقة في مجتمعات السنغال.

المرينية إحدى الطرائق الصوفية الرئيسة في مجتمع السنغال وغرب أفريقيا، وهي تنتظم في خط الإسلام الصوفي السني الأشعري المالكي، وهي ذات خصوصية فريدة في طريقة تعاطيها وتمثلها لمسائل أساسية في الحياة الاجتماعية والاقتصادية، تلك الخصوصية انبثقت من رؤية مؤسسها الشيخ أحمد بامبا امباكي (1853-1927)⁽¹⁾، فهي طريقة محلية النشأة بالدرجة

salehss72@yahoo.com.

(*) البريد الإلكتروني:

(1) أحمدو بامبا أمباكي (1853-1927)، واسمه الحقيقي هو أحمد ابن محمد ابن حبيب الله، كان شيخاً ورعاً وعالمًا جليلاً ينحدر من أسرة أنجبت عدداً من الأولياء في السنغال. وأصبح الشيخ، المعروف أيضاً باسم «خادم الرسول»، إحدى الشخصيات البارزة في الإسلام الصوفي بمنطقة غرب أفريقيا من خلال تأسيسه للطريقة المرينية (موسوعة ويكيبيديا الحرة)، ومن ألقاب الشيخ بامبا؛ خادم الرسول، الشيخ الخديم، تعرض الشيخ بامبا للنفي لسنوات خارج السنغال من قبل السلطة الاستعمارية الفرنسية ثم فرضت عليه الإقامة الجبرية لحين وفاته.

الأولى انبثقت من واقع المجتمع السنغالي، طرحت رؤية تجديدية إصلاحية للدين والتنمية، ووضعت حلولاً للمشكلات الرئيسية التي كان يعانيها المجتمع السنغالي في الفترة الاستعمارية وما بعد الاستقلال.

المريديّة من الطرائق الأكثر حضوراً في المجتمع السنغالي، والأكثر تأثيراً في حياة الأفراد والجماعات فيه، بالرغم من كونها الطريقة الأحدث في الظهور زمنياً، وبالرغم من أن عدد المنخرطين فيها لا يقل عن عدد المنخرطين في طرائق أخرى مثل التيجانية، إلا أنها الطريقة المحلية التي لم تأت من خارج الحدود وصاحبها سنغالي المولد والنشأة والتكوين الأولي (شقرون، 2007: 81).

وهي إن بدأت طريقها كحركة تصوّف، وأظهر مؤسسها نفوراً من الدنيا وبعداً من السياسة، فقد أدرك المنتسبون إليها والمناوئون لها طبيعتها البعيدة من التصوف والاعتزال في حلقات الزوايا والمساجد (شقرون، 2007: 83). وترتكز المريديّة على عدد من المبادئ العامة وهي: العلم والعبادة والعمل والخدمة والمبايعة والأدب (جتر [وآخرون]، 2009: 7).

في هذه الدراسة سنتناول الرؤية الاقتصادية لدى الطريقة المريديّة بشيء من التركيز، وهذه الرؤية تخالف في مجملها الرؤى التقليدية للطرائق الصوفية عموماً، فالمريديّة تنظر إلى العمل البدني كواجب ديني يأتي في مقام العبادة، كما تجعله في مصاف مبادئها وأساسيات أفكارها، وقد احتل العمل والإنتاج والخدمة حيزاً كبيراً في الأدبيات المريديّة، وتمكّنت المريديّة من خلال هذه الرؤية وتطبيقاتها العملية؛ من إنشاء اقتصاديات ضخمة، وتعاونيات كبيرة في مختلف مناطق وجودها؛ ما جعلها ذات نفوذ اقتصادي وسياسي كبير ومؤثر في الحياة العامة لدولة السنغال، حتى وإن بدت لا تتعاطى السياسة بشكل مباشر.

وقبل الخوض في المسألة الأساسية التي تتعرض لها الدراسة وهي الرؤية الاقتصادية لدى المريديّة، نجد لزاماً علينا التطرق إلى بدايات نشأة المريديّة، والظروف والسياقات التي أنتجتها وشكلت خطابها الديني والاقتصادي والاجتماعي، ذلك أن تلك الرؤية الاقتصادية جاءت نتاجاً لمراحل شكلتها حركة التجديد الصوفية التي اضطلع بها مؤسس المريديّة أحمد بامبا، كما سنسلط الضوء على دور بامبا في تأسيس البناء المعرفي الإيبستيمولوجي للطريقة من جهة، وتنظيم حركيتها وحشد أفرادها وتأسيس قواعدها المادية والتنموية، وستعرض لحيثيات رؤيته التجديدية، وكيف تم إسقاطها على واقع المجتمعات المحلية في السنغال، وصولاً إلى إنتاج نمط تدبُّنٍ طريقي يتلاءم مع ذلك الواقع، ويأخذ بعين الاعتبار الخصوصيات التاريخية والثقافية له.

وفي هذا السياق سنتناول في الدراسة الإشكاليات الآتية: ما الظروف والسياقات التي تشكل فيها نمط التدبُّن المريدي في السنغال؟ وما هي أبرز ملامح هذا النمط؟ وكيف تشكلت الرؤية

الاقتصادية لدى المريدية؟ وما هي آثار تلك الرؤية وتطبيقاتها العملية على واقع الطريقة وأفرادها والمجتمعات الموجودة بها؟

ولهذا فإن الدراسة ستسعى للإجابة عن الأسئلة الآتية: ما الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية التي ولدت نمط التدّين الطريقي المريدي؟ وما هو أثر القيم والرؤى الدينية التي أسس ودعا إليها أحمد بامبا وعلاقتها في توليد وبناء أنماط اقتصادية معينة؟ وما هي ملامح النمط الاقتصادي للمريدية؟

تفترض الدراسة أن التطور الذي لحق بالأبنية السياسية والاقتصادية والاجتماعية للسنغال، أثناء التدخل الاستعماري الفرنسي، ولد نمطاً جديداً من التدّين الطريقي، عمل هذا النمط على حل التناقضات القائمة بين النظام الديني الطريقي التقليدي السائد والذي يمثل النقيض للاستعمار في حينه والذي لم يمتلك أدوات رفع التناقض، والنظام الاجتماعي والاقتصادي القديم من جهة؛ وما بين تلك التطورات والمتغيرات من جهة أخرى، وبالتالي أدى هذا التناقض والصراع إلى تكيف النمط الطريقي الجديد (المريدية) والمتولد في تلك المرحلة التاريخية؛ مع المتغيرات الجديدة والحاجات الملحة، حيث لم يتمكن النمط الطريقي القديم من حل تلك التناقضات.

استفادت الدراسة من منهج التحليل والتفسير لدى ماكس فيبر (Max Weber) في تناوله لعلاقة السلوك الديني بالاقتصاد، كما استفادت من النموذج (المثال) الفيبري خلال المقارنة بين الطرق الصوفية والمريدية، وتم استخدام المنهج التاريخي لكون الظاهرة المدروسة تكونت تاريخياً ضمن ظروف وسياقات محددة وزمن معين، وأن الوقائع التاريخية لتشكل الظاهرة تحتاج إلى تأويل سوسيولوجي، واعتمدت الدراسة على مراجعة التراث الخديمي المنسوب إلى الشيخ أحمد بامبا (الشيخ الخديم)، والأدبيات المريدية لشيوخ وأتباع المريدية في مراحل متعددة، إلى جانب الدراسات الناقدة للمريدية من وجهة نظر صوفية أو سلفية.

أولاً: المريدية... ظروف النشأة والتحديات

نشأت المريدية⁽²⁾ في السنغال عام 1893 وفي مرحلة تاريخية تميزت بالاضطراب السياسي، وتحلل المجتمعات التقليدية السنغالية، وتغيّر أنماط عيشها بسبب السياسات التي

(2) المريدية: كلمة باعتبارها مصطلحاً فقد وردت في مؤلفات الشيخ الخديم (بامبا) إلا أنها منحصرّة في المنظور البغدادي، والمريدية كطريقة أو جماعة أو طائفة مستقلة لم يشر إليها الشيخ بامبا لا من قريب ولا من بعيد في كتاباته، والسبب الرئيسي لذلك ربما هو أن الشيخ كان يرى مهمته تجديدية فقط، انظر: (فال، 2009: 29-30).

تبتتها السلطة الاستعمارية الفرنسية في السنغال، والتي تميزت باستهداف الثروات والموارد الطبيعية والبشرية، فقد عمل الاستعمار الفرنسي خلال الفترة الاستعمارية التي استمرت زهاء قرن ونصف وانتهت باستقلال السنغال عام 1960؛ على نشر التفرقة بين مكونات المجتمع السنغالي وتفكيك بناه، والسعي لإلغاء هويته الثقافية، وفرض القوانين واللغة والثقافة الفرنسية على ذلك المجتمع بمختلف أعراقه وطوائفه، وقد قاومت الطرائق الصوفية هذا الاستعمار في غرب أفريقيا عموماً ومنها السنغال، إلا أن التفوق العسكري والعلمي للفرنسيين أدى إلى فشل حركات المقاومة التي نشأت في مواجهة الخطط الاستعمارية، وقد كان المجتمع السنغالي حينها يعاني تدنياً في المستويات المعيشية والاقتصادية، وتخلفاً في سلم التطور الاجتماعي والثقافي.

وجد أحمد بامبا نفسه في مواجهة العديد من التحديات المجتمعية والسياسية والاقتصادية والدينية التي كان يعيشها ويعانيها المجتمع السنغالي في تلك المرحلة، فالسنغال كانت تزرع تحت سلطة الاستعمار الفرنسي الذي وجد فيها مبكراً، لتأسيس قاعدة ومنطلق نحو أفريقيا من أجل تحقيق مصالحه السياسية والاقتصادية، وقد دفعت تلك التحديات الشيخ بامبا نحو البدء بتأسيس الطريقة المريرية، لتكون حاضنة اجتماعية ثقافية دينية اقتصادية في مواجهة المد الاستعماري وسياساته، مستفيداً من التجارب السياسية التي سبقته.

في تلك المرحلة كانت القوة الاستعمارية أواخر القرن التاسع عشر؛ قد قامت بتفكيك كل شبكات المقاومة واحدة تلو الأخرى، كما قامت بردع قادتها الرئيسيين أو نفيهم بعيداً، أو الفتك بهم نهائياً، الطرائق الصوفية التي كانت تجسد الإسلام آنذاك؛ كانت هي الأخرى قد أظهرت عجزها ووهنها أمام التغييرات الجذرية التي أحدثتها الإدارة الاستعمارية في المجتمع من نواحٍ شتى، سياسية دينية اقتصادية واجتماعية (إنجاي، 2008: 30).

من جانب آخر، واجه الشيخ بامبا تحديات اقتصادية واجتماعية كانت تعصف بالمجتمع السنغالي؛ حيث انتشار الفقر والبطالة وانتشار الظواهر السلبية كثقافة التواكل والخضوع لأصحاب النفوذ، وترسخ النمط الإقطاعي القائم على الاستغلال من قبل الأمراء الارستقراطيين والقوى المرتبطة بالاستعمار، والتراتبية الطبقية الموروثة، كما واجه المشاكل والأمراض المتفشية في ذلك المجتمع؛ وخصوصاً التمييز الاجتماعي بين الأعراق والأجناس والطوائف الحرفية والدينية... تلك الأمراض أسهم الاستعمار في تغذيتها وتعميقها لضمان السيطرة.

كان السبب الرئيس لانضمام الناس في تلك المرحلة إلى الطرائق الصوفية ومنها الطريقة المريرية؛ هو أن هذه الطرائق ظهرت في الوقت الذي تعرض فيه المجتمع

التقليدي للتفكك والانهايار، وكان مجتمع الولوف⁽³⁾ (مكون عرقي ولغوي في السنغال)؛ قد تأثر كثيراً بظهور القوى الاستعمارية، حيث أدى دخول الفرنسيين إلى السنغال إلى تدمير نظم الحياة المعيشية عند الولوف، وانقسم المجتمع الولوفي إلى وحدات متغيرة، وتحول عدد كبير من الحكام المحليين إلى جانب السلطة الفرنسية، ومن قاوم من الوطنيين تعرض للهزيمة أو الفناء أو الهجرة، فكان الانضمام إلى الطرائق الصوفية خير بديل للنظم التقليدية التي دمرت في أماكن كثيرة من القارة الأفريقية (Pierre, 2005: 302).

ظهر الشيخ بامبا في وقت كان المجتمع الولوفي يتحول فيه إلى الإسلام بأعداد كبيرة، على عكس معارضتهم السابقة لهذا التحول من قبل الآخرين (إبراهيم، 2009: 115 - 116)، إذ إن بامبا تمكن من خلال رؤيته التجديدية والمتمثلة بتحويل نمط التدين الإسلامي السائد من نخبوي إلى شعبي، وتمكن من استقطاب أعداد كبيرة من الولوفيين السنغال المتضررين من النهج الاستعماري، مقدماً لهم بديلاً دينياً يتلاءم مع ثقافتهم وتقاليدهم ويتسامح معها.

أما في الجوانب الفكرية والتعليمية والدينية؛ فقد وجد الشيخ بامبا أن الطرائق الصوفية السائدة بمنظوماتها الفكرية التقليدية غير قادرة على النهوض بالمجتمع وحل مشكلاته، فالتعليم كان تقليدياً وشكلياً يعتمد على تلقين النصوص والأوراد وتكرارها، والتصوف أضحى مرتبطاً ببعض الطقوس الصوفية والأذكار والأوراد التي يتلقاها المريد من شيخه، كما تحولت بعض الطرائق الصوفية إلى مغلفات دينية بعيدة من واقع المجتمع السنغالي وحاجاته، إلى جانب أن تلك المنظومات التعليمية القديمة لم تكن قادرة على مواجهة المعطيات الحضارية الذي كانت تطرحها السلطة الاستعمارية.

وجاء استهداف السلطة الاستعمارية للثقافة السنغالية من أبرز التحديات التي واجهها الشيخ بامبا، فالسلطة الاستعمارية كانت تسعى لفرض قيم الحضارة الغربية واللغة الفرنسية، وطمس الهوية الثقافية واللغوية لمختلف مكونات الشعب السنغالي، وقد انتقد

(3) الولوف (Wolof) وهي مجموعة عرقية موجودة في غرب أفريقيا في كل من السنغال وموريتانيا وغامبيا وهم في أغليتهم مسلمون بنسبة 90 بالمئة ويتكلمون اللغة الولوفية. رغم محدودية انتشار الولوف في هذا البلد إلا أن 80 بالمئة من السكان هناك يتكلمون اللهجة الولوفية وإن لم ينتموا إلى عرقية الولوف في الأصل. (ويكيبيديا الموسوعة الحرة). ويحتل شعب الولوف الشريط الساحلي الواقع فيما بين سنت لويس والرأس الأخضر، ومنطقة داكار، كما يحتلون الشريط الجنوبي لنهر السنغال، ويمتد توزيعهم الجغرافي إلى الداخل بحيث يشمل منطقة متسعة. والواقع أن شعب الولوف أشد الشعوب الأفريقية سواداً، والغالبية العظمى من الولوف تدين بالإسلام وقليل منهم يدين بالمسيحية، وعلى الرغم من ذلك تنتشر بينهم الطقوس الوثنية، وينقسم شعب الولوف إلى ثلاث طبقات وراثية هي: النبلاء والتجار والمنبوذون من الأرقاء، وتبلغ نسبة الولوف السكانية 40 بالمئة من سكان السنغال. انظر: (جي. دي، 1982: 80؛ امياكي، 2000: 121).

الشيخ الجوانب اللإنسانية في تلك المنظومة والتي كانت تركز آنذاك على النظرة الفوقية للعرق الأبيض والتمييز بين الأعراق، بينما استفاد من الجوانب الإيجابية فيها والتي رأى أنها ستسهم في تمكين مجتمعات السنغال.

1 - الشيخ بامبا ومواجهة التحديات

إن المشاكل المعقدة والتحديات الكبيرة التي كان يمر بها المجتمع السنغالي في تلك المرحلة؛ دفعت أحمد بامبا إلى إعادة النظر بمختلف المعطيات السائدة والمتعلقة بالطرائق الصوفية - والتي تفترض أنها تجسد الإسلام وتحمل مشروعه -، وكما استفاد من تجربة حركات المقاومة المسلحة، وسبر أغوار المجتمع السنغالي بمختلف مناحيه، وأدرك حجم الهجمة الاستعمارية على السنغال، وعمل من خلال ذلك مراجعات فكرية عميقة وتأملات ميتافيزيقية أنتجت قطائع معرفية ومنهجية لما هو سائد، وتشكلت لديه رؤية جديدة تضع على عاتقها النهوض والإصلاح للمجتمع السنغالي في مختلف مناحيه وقطاعاته.

قطع الشيخ بامبا ثلاث مراحل تمهيداً للبدء بمشروعه الإصلاحية والذي ارتكز فيه على أبعاد ميتافيزيقية وواقعية مادية من جهة أخرى. وهذه المراحل هي: **المرحلة «الجولانية»** (تعبّر عن مرحلة منهجية تحقيقية) التي قام بها طلباً للأشياخ، وأخذاً للأوراد، لحين اهتدائه وانصرافه إلى خدمة الرسول ﷺ عام 1893-1894، وهذه «الخدمة الرسولية» هي بمنزلة قطعة عرفانية مع شيوخ عصره الذين وصفهم - عن طريق الكشف - بأنهم «ليسوا بمحققين» (إنجاي، 2008: 9)، و**مرحلة الإضمار** 1883، 1893 - 1894 وهي فترة ولادة الفكرة؛ أي فكرة القطيعة مع شيوخ عصره ونية تخصيص الخدمة للرسول ﷺ دون سواه، عام البيعة 1893 - 1894، وهو العام الذي انبرم فيه عقد بيعة الخدمة مع الرسول ﷺ (إنجاي، 2008: 16-17).

يشير الباحث الميريدي محمد إنجاي إلى أن أحمد بامبا في إبرامه هذا العقد كان قد أحدث في الفكر «الصوفي الزنجي» ثورة لم يسبق لها مثيل في التاريخ الإسلامي الأفريقي ككل، وذلك لما قام به الرجل - كرجل أسود - من قطيعة عرفانية مع شيوخ زمانه، وتفريد الخدمة للرسول ﷺ دون غيره، فهو بهذا أول السودانيين - بحسب إنجاي - من علت همته إلى اتخاذ الرسول ﷺ وسيلة له، حتى انفرّد على أثره متوجاً بطريقته الخاصة. مرحلة الإظهار الرسمي أو عام الخروج 1895 وهي خروج الخدمة من الخلوّة إلى الجلوة؛ أي الإعلان الرسمي لها، وتشير أيضاً إلى مرحلة بداية «الخدمة البحرية» التي هي سر إبعاده إلى غابون (Gabon) من جانب السلطات الاستعمارية (إنجاي، 2008: 17).

خلال تلك المراحل التي قطعها الشيخ بامبا؛ تولدت لديه رؤية جديدة أسندت إلى حالة ميتافيزيقية بحيث تمكن الشيخ من تحقيق مراده وحلمه في الجانب الشخصي في أن يكون

عبدالله وخديم الرسول (ثنائية العبودية والخدمة)، وفي الجانب التنظيمي المجتمعي جاءت (البيعة) لتعبر عن بدء المشروع التجديدي، فقد أدرك الشيخ أن إحداث التغيير العميق في أبنية المجتمع السنغالي، ومواجهة السلطات الاستعمارية ومشاريعها التوسعية؛ يحتاج إلى سلطة روحية دينية ذات هيكلية معينة؛ تضمن تماسك الأفراد وانتظامهم روحياً ومادياً ضمن أطر محددة وصلبة، وبذلك عمل الشيخ بامبا على إجراء تصحيحات ومراجعات للمفاهيم المعرفية والدينية المتداولة في الحقل الصوفي مثل المرید والشيخ والطريقة والورد والخدمة، وليعمل على توظيف تلك المفاهيم الإبيستيمولوجية أيديولوجياً بعد تطوير دلالاتها وبما يخدم الواقع والسياقات المكانية والزمانية، كما أجرى إضافات عميقة وجذرية في المنظومة الصوفية إلى أن أتم بناء الطريقة المريرية نظرياً ومادياً.

ويذكر محمد إنجاي أن عبقرية العبد الخديم (بامبا) تكمن في كيفية وصوله إلى ابتكار آلية تفكيرية تمت من خلالها عملية التوظيف (توظيف المادة العلمية (الإبيستيمولوجية) أيديولوجياً، ومن أمثلة ذلك توظيفه لمفاهيم؛ المرید، عبد الله وخادم الرسول (العبد الخديم) (إنجاي، 2008: 38).

في التراث الخديمي المريري نرى أن المرجعية العامة هي الكتاب والسنة، وعقدياً هي الأشعرية، ومذهبياً الفقه المالكي، لكن ما الفرق بين الفرق الصوفية الأخرى والمريرية في هذا الجانب؟ يبدو أن الشيخ بامبا تمكن من إجراء عملية مسح شاملة لانتقاء النصوص الدينية وإعادة توليفها وتوظيفها بما يتناسب مع الواقع والحاجات، وبما يضمن بناء الطريقة عامودياً وأفقياً؛ وهو كمرجعية روحية مقدسة تم الاتفاق عليها من قبل مريديه وأتباعه؛ وكعالم مجتهد ومرجح من جهة، وك«قطب أقطاب» بالمفهوم الصوفي التقى الرسول محمد ﷺ يقظة لا مناماً بحسب الروايات المريرية؛ ما يتيح له صلاحيات كبيرة في الدعوة والاجتهاد وإلزامية الطاعة، فقد تمكن الشيخ بامبا من تمتين المقدس الشخصي المتمثل بالسلطة الروحية التي تتجسد به كونه خادم الرسول والناقل عنه الورد المريري، بينما عمل على إزاحة المقدس الديني المتمثل بالفهم والتمثلات المألوفة للإسلام وشريعته وعقائده ودلالاته التشريعية وطقوسه لدى صوفية عصره؛ ليتمكن من خلال ذلك من إنتاج نمط تدوين ملائم لتلك المرحلة التاريخية. ويشير عبد الغني منديب إلى أن التمثلات الدينية ليست ثابتة ولا قارة إنما هي دينامية ومتحركة على إيقاع الواقع الاجتماعي الذي تنتمي إليه وتوجد به (منديب، 2013). إن المريرية حملت قراءة جديدة للإسلام في أفريقيا السمراء، لهذا تعرضت الطريقة إلى عدة انتقادات واتهامات بانحرافها عن الدين الصحيح الذي جاء به الرسول ﷺ، وهي تمثل أهم نموذج للإسلام الأفريقي أو الإسلام الأسود (Pierre, 2005: 292).

أسس الشيخ بامبا ما يعرف بالإسلام الأسود الأفريقي، وهو إسلام يعتمد على نفس القرآن المكتوب باللغة العربية، ويتبع السنة النبوية بحذافيرها، لكن في ما يخص تطبيقها

في الحياة اليومية للسنگاليين؛ فقد أعطاهما لوناً محلياً جديداً، فقد أدرك جيداً ظروف وحاجات المجتمع في عصره، فلقد كان الإسلام في السودان الغربي منذ وقت طويل مخصصاً لطبقة الملوك وحاشيتهم من الأرستقراطية والتجار والنخبة، كما أن الرجل الأسود الأفريقي كان من غير الممكن أن يتبوأ المكانة العلمية والثقافية للعربي المسلم، لذلك أراد الشيخ بامبا أن يجعل الإسلام ديناً شعبياً وجعل المزارعين الولوف مسلمين بنفس درجة العرب (شعباني، 2016: 44).

في الجانب السياسي وعى الشيخ بامبا الدرس من فشل حركات الجهاد في منطقتيه لعدم تكافؤ القوى، فاختر سبلاً أخرى للوقوف في وجه المد الاستعماري من دون التصادم معه، لقد اختار طريق التربية للحفاظ على الهوية، والعمل للحصول على الثروة والاستقلال الاقتصادي عن الشركات الأجنبية التي سيطرت على المنطقة، ودعا إلى طريقة جديدة في التصوف تقوم على العمل إلى جانب العلم سماها «المريدية» (شقرن، 2007: 64). والشيخ بامبا لم يفكر في الجهاد ولم يشغل بالسياسة، ولا فكّر في إقامة دولة، بل عمل على تكوين مجتمع تسوده قيم الإسلام وإن خضع لحكم غير المسلمين، فكأنه فصل بين الدين والدولة وأعطى لقيصر ما له (شقرن، 2007: 63).

في وقت الغزو الأجنبي والصدمات الحربية بين الولوف الإقطاعية والسلطة الاستعمارية، أرسل الشيخ بامبا رسالة سلام حققت نجاحاً كبيراً في مجتمعات الفلاحين التي دمرتها الحرب وجاء نص الرسالة داعياً إلى رفض الحرب الدينية، وتوجيه الجهاد نحو جهاد النفس. كانت الأصالة الحقيقية لهذا الشعار تكمن في عقيدة التقديس من خلال الكدح «اعمل كما لو أنك لن تموت أبداً، وصل كما لو كنت ستتموت غداً» (Bava and Bleitrach, 1995: 21). كانت رؤية الشيخ بامبا براغماتية علمانية في تطبيقاتها الواقعية، فهو يدرك موازين القوى ومستويات التفاوت الحضارية والعلمية والعسكرية بين جبهتين إحداهما تمثل دولة استعمارية إمبريالية تمتلك مقومات التوسع والانتصار، وأخرى - وهي السنغال - دولة تفتقر إلى مقومات الدولة الحديثة. لذا سعى بامبا إلى اتباع سياسة الحياد والتكيف والتعايش السلمي بما يضمن أقل الخسائر، وفي ذات الوقت وضع محددات لتطوير المجتمع السنغالي وتنميته.

كان بامبا رجل دين علماني السلوك وجّه تلاميذه إلى طريق الخلاص في العالم العلماني، كانت هذه الرسالة الغامضة عاملاً للتكيف مع الحداثة الرأسمالية التي أدخلها الاستعمار، ولكنها كانت أيضاً رافعة للهوية الدينية والوطنية، وطريقة للتخلص من الأخلاق الإقطاعية لممالك الولوف (Bava and Bleitrach, 1995: 21).

وفي سياق التنافر والاختلاف الذي كان يسيطر على الطرائق الصوفية والتنوعات العرقية في السنغال؛ وجد الشيخ بامبا أن طريق التعايش السلمي هو الأنسب لذلك المجتمع المتنوع والفقير. فهو لم يعلن الجهاد ولم يحارب الكفار ولا المسلمين، فلم يؤسس دولة ولا اهتم بالسياسة مثل سابقه، ولكنه أعلن جهاداً من صنف آخر؛ هو جهاد علمي واقتصادي، إذا صح لنا نعت جهاد سابقه بالجهاد السياسي، وأسس طريقة في التصوف ساهمت في ترسيخ قدم الثقافة العربية الإسلامية في السنغال، كما أسس إمبراطورية اقتصادية فاعلة في السياسة حافظت على هويتها الإسلامية زمن الاستعمار، وناضت الشركات الأوروبية في إحياء الأراضي واستغلال الثروات، وأصبحت شريكاً مهماً للدولة الوطنية عند الاستقلال فلم يخرج منها بتصوفه عن السمة العامة التي لازمت التصوف جنوب الصحراء وهي عمله للدنيا لا انصرافه عنها (شقرن، 2007: 66-67).

يتضح لنا مما سبق أن الشيخ بامبا التزم الحياد الإيجابي تجاه السلطات الاستعمارية، وتجنب الخوض في السياسة، ولم يحاول استخدام القوة المسلحة لإدراكه بتفاوت موازين القوى، إلى جانب واقع المستوى المعيشي والتعليمي والاقتصادي المتردي الذي كان يعاني منه الشعب السنغالي، ما حدا به إلى اتباع استراتيجية طويلة المدى تعتمد على التربية والتعليم والتكوين الروحي والمهني، وإنشاء قواعد اقتصادية منتجة وحرفيات وقرى تعاونية ينتظم بها أتباع الطريقة، ليتمكنوا من التحلل من الهيمنة الاستعمارية، كما دأب على محو الفروق الطبقة والتناقضات الدينية والعرقية من خلال العديد من الممارسات التطبيقية، بحيث تعمل على تمتين الجبهة الداخلية للمجتمع السنغالي.

في الحقل الصوفي كان التحدي الرئيس هو تنازع الطرق الصوفية في السنغال، هذا التنازع نتج من اختلاف الرؤى والتعصب وادعاء التمايز. وفي هذا السياق أتاح الشيخ بامبا من خلال استراتيجيات عديدة للمريدين من مختلف الطرق للدخول والاندماج في المرينية، فالمرينية مأخوذة من لفظة المرید وهي لفظة عامة جاءت من منظور التصوف البغدادي القديم، وجميع أتباع الطرائق هم مريدين بالضرورة. وهذه اللفظة تنفي التمايز وتضع الجميع في دائرة واحدة. نعى الشيخ بامبا التمايزات وألغى التسميات التي تشي بالتفوق كالانتساب إلى الطرائق الصوفية أو الأمكنة أو الحرف أو غير ذلك، كما أجاز استعمال جميع أوراد الطرائق الأخرى مع احتفاظه بورده الخاص. كانت استراتيجيات الشيخ بامبا ترمي إلى توحيد الجهود وإلغاء الفروق الدينية والطبقية والحرفية والعرقية.

التزم الشيخ بامبا بمبدأ مؤداه اعتبار كل من ينطق بالشهادتين أخاً له في الدين؛ يقول في إحدى قصائده: **فلا تعادوا من رأيتم فاه، يقول لا إله إلا الله.** كما سوَّغ العمل بالمذاهب الأربعة لكنه كان يأمر أتباعه باتباع المذهب المالكي لكونه سائداً في منطقته وقائماً على الوسطية والتسامح (بحسب رؤيته) (لوح، 2012: 6).

ويشير شيخ إنجاي إلى أن دعوة الشيخ بامبا برزت في ظروف ظلت العادات والتقاليد تقاومها من طريق تكريس الطبقة على أساس اللون، أو القبيلة، أو الحرفة، الأمر الذي جعل البعض ينظر إلى البعض نظرة دونية أو استعلاء، فأفضى إلى تكدير صفوة العلاقات الاجتماعية بين أفراد هذا المجتمع. وقد حرر أتباعه من ربطة الطبقة؛ فوظف كل واحد لما يصلح له بصرف النظر عن التصنيفات الطبقة للمجتمع، فقد كان يوظف في الدباغة مثلاً أشخاصاً كانوا ينتمون إلى الأسر الدينية ويوظف في التعليم والتعلم من كان يصنف ضمن طبقة الدباغين (شيخ إنجاي، 2017: 13).

تميز المجتمع السنغالي بترسخ الأنماط الاجتماعية التقليدية المتوارثة، تلك الأنماط كانت تقوم على التراتبية والهرمية في مختلف الأبنية الاجتماعية والاقتصادية والدينية. كانت ثمة فروق بين الطوائف الحرفية، والطبقات الاجتماعية، والطرائق الصوفية، والأجناس العرقية. تلك تركيبة معقدة للغاية، فالمجتمع السنغالي يضم في طياته عدداً من الأعراق والشعوب واللغات والأديان والفرق الدينية، ومن الصعوبة بمكان صياغة توليفة تحقق التوازن بين تلك الفئات الاجتماعية بمختلف تمايزاتها، لذا فإن هذا الأمر كان تحدياً داخلياً كبيراً للشيخ بامبا ومعوقاً رئيساً من معوقات توحيد الجبهة الداخلية للمجتمع السنغالي لمواجهة الاستعمار.

غير أن تلك البنى المعقدة لا يمكن البدء بتفكيكها وحل تناقضاتها إلا من خلال آليات متطورة تبدأ بالاستقطاب وجذب الأتباع من مختلف الاتجاهات والطبقات نحو حاضنة دينية اجتماعية اقتصادية مستقلة (المريديّة): تعمل على آلية العزل (عن المجتمع المحلي) وإعادة التأهيل والتدريب النفسي والروحي والجسدي، ومن ثم الانتظام بسلك الطريقة التي تبدو كمنظومة حركية تتفاعل مع الواقع، وتنفي تمايزاته من خلال التوظيف الأيديولوجي والتكيف مع التطبيقات الجديدة للإسلام.

2 - الشيخ بامبا... تطوير المفاهيم والتوظيف الأيديولوجي

في مراحل النشأة والتشكل تمكن الشيخ بامبا من إحداث قطيعة عرفانية مع الفكر الصوفي السائد آنذاك، ليبدأ بوضع أسس نظرية جديدة للتصوف في البعد الإبيستيمولوجي مستلهماً التصوف البغدادي الأصيل، ولكنه في ذات الوقت لم يرقم باستدعاء هذا النمط من التصوف بنسخته القديمة، بل استلهمه وأبدع وجدد بما يتناسب وطبيعة المرحلة. إن استمرارية الفكر داخل الجماعة لا ترد فقط إلى دينامية الفكرة نفسها، مهما كانت قدرة النسق الإبيستيمولوجي الذي تتأسس عليه، فلا بد للفكرة من أكتاف تحملها ومن هيئة اجتماعية تستسيغها وتجد فيها إجابة عن إشكاليات معاشها ومعادها (مرزوقي، 2012: 3).

اجتهد بامبا في الوصول إلى البعد الإنساني للإسلام وبخاصة الأفريقي، وذلك حتى يتوغل به إلى الشعوب السنغالية وغيرها من الشعوب السوداء في أفريقيا، فلقد عمل على قراءة الإسلام ليسهل فهمه من طرف من يدعوهم إليه، وقد عمل على تبسيط الإسلام بما يتماشى مع فهم الشعب السنغالي والشعوب السوداء الأخرى التي كان يدعوها، وقد غامر بالاجتهاد في إعادة شرح الشريعة الإسلامية بما يناسب الشعب السنغالي (شعباني، 2016: 41-43).

عمل بامبا على تنقية المفاهيم السائدة حول العبادة، والزهد، والتوكل، والعمل، والعلاقة بالواقع والاشتباك معه، معتبراً أن الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي؛ هو المنطلق في إعادة توظيف النص الديني بما يتناسب مع الطرف المكاني والزمني، وقد حققت تلك القطيعة الإبيستيمولوجية مع الفكر الصوفي التقليدي؛ قفزة نوعية لدى الشيخ بامبا مكنته من التحرك بفاعلية نحو مختلف القطاعات والفئات الاجتماعية، خلال الظروف التي كانت تعيشها السنغال إبان المرحلة الاستعمارية.

إن النتاج الأدبي الصوفي الذي خلفه الشيخ بامبا، مرتبط بشكل لا يحتمل الجدل بواقعه التاريخي الاجتماعي السياسي والاقتصادي، فهو تعبير عن روح عصره ومرآة واقعه، ولم يكن التجاؤه إلى تجديد الدين والتصوف خاصة، واتخاذ هذا الأخير كسلاح أيديولوجي لمجاهدة المستعمر، ومعارضة مشروعه التغريبي الممقت للدين، إلا لحاجة عصرية مصيرية ملحة كان لا بد منها، فهو إذاً لم يكن كما يزعم البعض يعيش في برج عاجي، ولم يكن قط ممن يعرف في الفكر الصوفي بالملامية (الذين يوجهون اللوم لأنفسهم)، أو من الصوفيين الزاهدين المنعزلين عن قضايا الواقع (إنجاي، 2008: 39-39).

ويذكر محمد غالاي إنجاي بأن ما يسمى المثلث الخديمي (المريد، عبدالله، خديم الرسول)، يكفينا لإعطاء صورة كاملة تعكس بوضوح التوظيف الأيديولوجي الذي قام به الشيخ لتغيير واقعه، أي كيف وظف هذه المفاهيم الصوفية لاستئصال النزعات المضللة التي كانت شديدة الارتباط بعقلية شعبه، ومن ثم إصلاح الأوضاع المتردية الكامنة خاصة في جور الأمراء الأرستقراطيين المحليين من ناحية، وفي ربة المستعمر من ناحية أخرى (إنجاي، 2008: 40). يمكن القول أن المرينية ليست طريقة بالمعنى الاصطلاحي الصوفي المتعارف عليه اليوم، ذلك أن الشيخ بامبا وجد التصوف قد أخذ طابعاً تحزيبياً بمسمياته المتعددة والمتباينة، فارتد به إلى مرحلة ما قبل نشوء الطوائف (إنجاي، 2008: 54).

إذا ما قارنا المرينية مع الطرائق الصوفية الأخرى في السنغال وفق النموذج الفيبري؛ فإننا نلاحظ تشابه المرينية مع تلك الطرائق في الخصائص الأساسية وهي: الشيخ والمريد والورد، إلا أن التجديد جاء في إعادة صوغ هذه المفاهيم معرفياً، وتوظيفها أيديولوجياً،

واستثناء القواعد والإجراءات المترتبة التي تحكم العلاقة بين الشيخ ومريديه في الطرائق الأخرى، وإشاعة التسامح العقدي والفقهية في التعامل مع الآخر، والانفتاح على الأبعاد الثقافية والاجتماعية والتقاليد القائمة، مدركاً أهمية البنى الثقافية في تمتين الهوية الوطنية، كما دعا إلى التحول نحو ثقافة العمل والإنتاج وفق رؤية متقدمة استفادت من الأنماط الحديثة في الإدارة والإنتاج والاقتصاد الحر، وقد كانت بعض الطرق (السوسية في ليبيا) تشجع على العمل والإنتاج، لكن هذا الأمر جاء ضمن حدود ضيقة، لا يقصد به تأسيس مشاريع إنتاجية محلية ودولية، كما لا يرمي إلى تأسيس قواعد إنتاجية تركز عليها الجماعة وتبني عليها مشروعها الاجتماعي في إطار وطني، بخلاف المريديّة التي جعلت العمل والخدمة من صلب مبادئها، وطورت مفاهيم العمل والخدمة العامة، وأسست لاقتصاد قوي ومنافس على المستويين المحلي والدولي.

يشير الباحث السنغالي مصطفى بوسو إلى أن ثقافة العمل في السنغال لم تكن قوية مثلما هي اليوم، «لقد مضت قرون اعتاد فيها الناس حياة بسيطة، وعيشاً سهلاً، وكانت فكرة الدولة جديدة نسبياً، ولم تكن الملكية الشخصية تعني أكثر من كوخ وأنية لطهي الطعام، وفراش للنوم، وملابس بسيطة من جلود الحيوان، لهذه الأسباب لم تكن لدى الناس دوافع قوية للعمل على ضمان «المستقبل»، فمستقبلهم مضمون، ويكفي الخروج للغابة للصيد والتقاط بعض الفواكه» (موقع العربية، 2017).

ثانياً: الاقتصاد المريدي... الرؤية والتطبيق

تعتبر الطريقة المريديّة حالة خاصة في تاريخ الفكر الإسلامي مقارنة ببقية الطرائق الصوفية جنوب الصحراء الكبرى وفي المنطقة العربية من العالم الإسلامي، وذلك من خلال توجهها نحو الاقتصاد وابتعادها عن السياسة التي كانت الهمّ الأول في الفكر الإسلامي، وفي حركات الإصلاح المنتمية إليه في القرن التاسع عشر (شقرون، 2006: 25 - 26).

جاءت الرؤية الاقتصادية لمؤسس المريديّة في سياق تقديم البدائل المتاحة والتي تحقق الاستقلال وكسر التبعية، والاعتماد على الذات في مواجهة السلطة الاستعمارية، وكبديل اجتماعي مواز في مواجهة الجمود والتأخر الحضاري الذي أصاب مفاصل المجتمع السنغالي أواخر القرن التاسع عشر، وتلك الرؤية كانت موجهة لتطوير وتنمية المجتمع السنغالي بالدرجة الأولى، ووفق معطياته وشروطه خصوصاً من الناحية الاقتصادية، بينما جاءت الرؤية العامة من الناحية الدينية لتتلاءم مع الغرب الأفريقي.

وكانت الرؤية موجهة بداية نحو توفير فرص العمل للأفراد، وتحقيق حاجاتهم المعيشية والنفسية، وضمان استقلاليتهم وحرّياتهم، وتحقيق التضامن الجماعي، وتقوية الروابط فيما

بينهم؛ من خلال توجيههم وإدماجهم في المنظومة الإنتاجية الزراعية والصناعية والتجارة العامة، إلى جانب تأهيلهم وتمكينهم نفسياً ومهنياً وجسدياً، كما هدفت إلى تأسيس قاعدة اقتصادية تسهم في دعم وتعزيز الطريقة المريدية في السنغال، بما يمكنها من الصعود دينياً واجتماعياً واقتصادياً بالدرجة الأولى، وبالتالي إثبات حضورها في الحياة العامة، وقد تكفل أحمد بامبا بإحداث تغييرات فلسفية دينية تضمن إدماج تلك الرؤية في الذهنية الولوفية السنغالية في المرحلة الأولى، وصولاً إلى باقي مكونات المجتمع السنغالي، فمسألة تقديس العمل والكدح فكرة مركزية في البناء الميريدي، فهذا العمل هو الوسيط ما بين الأرض والسماء.

1 - مفهوم العمل

تشير الباحثة عائشة التايب إلى المفهوم العام للعمل الذي طرحه عالم الاجتماع الأنثروبولوجي مارسال موس (Mauss Marcel)، والذي يعرفه بأنه ظاهرة إنسانية واجتماعية شاملة ذات أبعاد متعددة، منها البيولوجي المتمثل بما يبذله الإنسان من طاقة جسدية عند ممارسته للعمل، ومنها النفسي ذو الصلة الوثيقة بشخصية العامل ومختلف انفعالاته الكامنة وتفاعلها مع مكان عمله ومحيطه، ومنها الاجتماعي ذو الصلة بشبكة العلاقات الاجتماعية التي تنسج بين الأفراد الموجودين داخل مجالات العمل (التايب، 2011 : 15).

والعمل الإنساني وفق المنظور الماركسي هو فعل (أو مجموعة منظمة من الأفعال) يحوّل به الإنسان الطبيعة ويؤنسها لتلبية حاجاته البيولوجية، وذلك ضمن علاقات اجتماعية محددة، غير أن العمل يكتسب بفضل بعده الاجتماعي قيمةً أخرى اجتماعية ونفسية وأخلاقية، تتجاوز قيمته النفسية البيولوجية الأولى (الشرقي، 2015).

ويمكن اعتبار العمل بمختلف أصنافه - سواء تلك التي تنجز مقابل أجر أو بدون أجر- مجموعة مهام يتطلب تنفيذها بذل جهد فكري ونفسي وعضلي، بغرض إنتاج سلع أو خدمات معينة لتلبية جملة من الاحتياجات البشرية (التايب، 2011: 15-16). ويمكننا الاقتراب من مفهومي العمل والخدمة لدى المريدية؛ باعتبارهما مفهومين متلازمين لدى عضو الطريقة (المريد)، إلا أنهما يختلفان باختلاف الوظيفة والهدف وآليات الأداء والأشخاص المستهدفين، وهما ينسلان من رؤية صوفية أعيد إنتاجها وتوظيفها من قبل أحمد بامبا؛ فالمريدية سعت لإدماج المريد في منظومة تعمل على استغلال الطاقات والجهود ضمن النطاقين العام والخاص، وتوجيهها لصالح الفرد والمجموع.

انصب اهتمام أحمد بامبا على التأسيس لمفهومي (العمل والخدمة) في الأدبيات المريدية، بحيث غدا مفهوم العمل (الكسب) مفهوماً رئيساً وأحد أهم مبادئ المريدية

والسمة التي تميزها من غيرها، والعمل والخدمة كمبدأين رئيسيين في الميريديّة؛ يقتربان من مفهوم العمل التطوعي في عصرنا الحاضر - إذا ما استثنينا الجزء الميتافيزيقي - ، إلا أن الشيخ بامبا ربط دينك المفهومين برباط ديني ميتافيزيقي، بحيث يضحى العمل والكّد واجباً دينياً مقدساً يؤشر إلى مدى صلاح المرید ورضا الله عنه. وهذا الدافع الديني للعمل يفسر إقبال المریديين عليه بحماس وشغف، ولا ننسى الآثار التي تتبع هذا العمل المنتج من تخفيف لآثار الفقر والبطالة، وتوفير للحاجات المعيشية للمرید، وتطوير قدراته ومهاراته، إلى جانب تشييد بناء المریدية على قواعد اقتصادية متينة تحقق لها النفوذ والاستقلال.

2 - علاقة القيم الدينية بنمو الاقتصاد وتنميته

تلعب القيم الدينية دوراً مهماً في تنمية الاقتصاد وتطويره، وقد عبر ماكس فيبر في كتابه الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية عن أثر القيم البروتستانتية في نشوء الرأسمالية، بخلاف ماركس الذي ركز على دور البناء التحتي (الاقتصاد) في ظهور الرأسمالية.

وبحسب فيبر؛ تدعو البروتستانتية إلى ابتغاء الكسب المثمر، وتنمية الرأسمال، وفق دوافع سيكولوجية ومبادئ أخلاقية مثل: الحرص، والشح، والاستثمار، وعدم التبذير، وحب العمل؛ ولا سيّما أن المذهب البروتستانتية الذي ظهر مع مارتن لوثر (Martin Luther) يمجّد العمل باعتباره غاية للحياة وفريضة من الله؛ «إن من لا يعمل لن يأكل» كما قال القديس بولس. وكما تمتاز الأخلاق البروتستانتية بتمجيدها للعمل، تمتاز بدعوته إلى التقشف والاستثمار والادخار، وتلك هي الأسس الرئسية التي قامت عليها الرأسمالية الحديثة. وخالصة القول: يرى فيبر أن المذهب البروتستانتية ولا سيّما مذهب كاليفين (Calvin)؛ قد خلق ما يسمى «أخلاق المهنة» المعتمدة على نزعة صوفية تجتهد في جمع النقود واستثمارها في المشروعات التجارية والصناعية بروح مطمئنة، تعتبر النجاح في الدنيا دليلاً على رضا من الله ورضوان (حمداوي، 2015: 22-23).

يشير فيبر إلى شكل آخر من الهيمنة الدينية، الهيمنة التي تهدف إلى تحكّم أكثر قرباً في السلوك الفردي وتنظيم لكل مسارات الحياة، كما يشير إلى أن الروح الرأسمالية ناضلت من أجل أن تفرض نفسها، حيث لم يكن من الطبيعي بالنسبة إلى الإنسان أن يكرس نفسه روحاً وجسداً لنشاط مهني منتج. إنه يفضل بالأحرى العيش حسب عاداته، وأن يكسب الكثير من المال الضروري لتحقيق ذلك، حتى يقضي على هذا الروتين، وأن ينخرط بحماس في العمل باعتباره هدفاً في حد ذاته أن يدرك العمل كدعوة وشعور باطني، لا بد من وجود قوة دافعة خاصة يضعها فيبر في بعض العقليات الدينية. مسألة قوى الدفع التي تكمن وراء توسع الرأسمالية الحديثة ليست في المحل الأول مسألة أصل الاحتياطات النقدية

الرأسمالية، إنما هي قبل كل شيء تطور الروح الرأسمالية. في الأصل لهذا السلوك العقلاني، هناك لاعقلانية عميقة تلك التي تتمثل بالإيمان بأن واجبه الأكبر على هذه الأرض هو أن يعمل بلا هواذة بزهد وعقلانية (ليجيه وويلام، 2005: 126).

من خلال ما سبق يتم ربط النجاح الأخرى بالنجاح الدنيوي القائم على العمل والإنتاج والادخار والاستثمار. إن نجاح المؤمن في هذا العالم يفسر على أنه إشارة لعطف إلهي، كامتحن لهذا الاختيار، إن من يعتبر نفسه مختاراً من قبل الله إنما يمثل واجباً، وإن عدم اكتمال الثقة في الذات هو دليل على نقص في الإيمان. كما أن العمل الدؤوب في مهنة ما يمثل أفضل طريقة للوصول إلى هذه الثقة في النفس والحصول على اليقين في الرحمة. مثل هذه الرؤية الدينية قادت إلى إضفاء القيمة الدينية على العمل، تشكيل عقلاني للحياة بأكملها (ليجيه وويلام، 2005: 127-128).

ورغم الفارق ما بين طبيعة المؤسسات الدينية المسيحية التي تناولها فيبر، وبين طبيعة المنظومة الدينية الإسلامية؛ باعتبار أن المسيحية تقوم على مؤسسات (كنيسة) بينما لا يوجد مثل تلك المؤسسة في الإسلام إلا لدى بعض الفرق الدينية كالشيعة لكنها مؤسسية مختلفة بطبيعة الحال، وإذا ما اعتبرنا بأن المرينية مؤسسة تقوم على هيكلية معينة وسلطة روحية وأتباع ونمط تدين معين، فإن ذلك يسمح لنا بالاستفادة من المقاربات الفيبرية في هذه الدراسة، وبما يتلاءم مع طبيعة المجتمعات الإسلامية الأفريقية.

أدرك الشيخ بامبا، من خلال السياقات الحافة بالمجتمع الولوفي، أن البديل المقترح لا ينبغي أن يكون تقليدياً بأدوات قديمة كما هو الحال لدى الطرق الصوفية الأخرى، بل يجب أن يكون ثورياً إن صح لنا التعبير، وهذا البديل لا يمكن أن يواجه الاستعمار والتغريب إلا بإشباع الحاجات الأساسية للإنسان مادياً وروحياً، في الجانب الروحي أعاد الشيخ بامبا صوغ الرؤيا الصوفية وجعلها أكثر انفتاحاً على الرؤى الدينية الأخرى من جهة، وعلى التقاليد والعادات المحلية السنغالية من جهة أخرى، وفي الناحية المادية استلهم بامبا مفاهيم الكسب والسعي والعمل في التراث الإسلامي وأعاد توظيفها والإفادة من ذلك التوظيف. ولا شك في أن الشيخ بامبا اطلع على الحداثة الرأسمالية - من خلال التجربة الاستعمارية ومشاريعها الرأسمالية والتجارية في السنغال - واستفاد من تلك الحداثة وما تحمله من مبادئ اقتصادية تقوم على تركيز رأس المال والسعي إلى الربح، وتوفير الإنتاج الضخم، وتأسيس المشاريع الرأسمالية الكبرى في مختلف القطاعات. كما اطلع إلى طبيعة التجربة الاقتصادية البدائية التي مارستها بعض الطوائف الصوفية جنوب الصحراء، وبذلك يكون الشيخ بامبا قد درس الواقع الاقتصادي والاجتماعي في السنغال ومحيطها، وتمكّن من تقديم رؤية تستلهم كل ما هو إيجابي وعملي من تلك الرؤى السابقة.

3 - واقع مجتمع الولوف

تتنوع ثقافة العمل لدى الشعوب السنغالية، وتلك الثقافة كانت جزءاً من المنظومة الثقافية لمجتمع الولوف، حيث كان للعمل قيمة في حياة السكان، والقيام به وإتقانه هو أول امتحان يتعرض له الطفل في بدايات حياته الاجتماعية، وقد استغل أحمد بامبا تلك القيمة وأدخلها في باب الرياضة الصوفية، فيسر على الولفويين اتباع الطريقة حين لم يشعروا بغرابتها، وحين وجدوا فيها ملجأ يقيهم الوقوع في التبعية الاقتصادية للمستعمر الفرنسي، ويحفظ تقاليدهم الأفريقية من التراجع أمام زحف القيم الغربية القادمة مع الاستعمار وقوته الاقتصادية (شقرن، 2006: 19).

انتشرت حركة أحمد بامبا بين جماعات الولوف الذين كانوا في مرحلة التطور الاقتصادي والبعد عن المجتمع التقليدي، في وقت كانت بلادهم تتعرض فيه للاحتلال الفرنسي، وكل هذا جعل الشعب الولوفي ينظر إلى أحمد بامبا باعتباره المنقذ لهم من الاستعمار الفرنسي، كما وجد الناس في المريدية وسيلة لتعويض حرمانهم المكاسب الاجتماعية والاقتصادية داخل مجتمع الولوف، فلقد انضم إليها عدد كبير من أسر الحكام السابقين على أمل أن يجدوا فيها جبهة ضد طغيان النظم الإقطاعية التقليدية، كما انضم إليها النبلاء السابقون من أجل تمكينهم من استعادة ما كانوا يتمتعون به من سلطة ونفوذ، ناهيك بانضمام فئات الشعب بحثاً عن وظائف جديدة، وأملاً في الخلاص من عذاب الدنيا، وطمعاً في النجاة من النار (إبراهيم، 1990: 114-115).

لقيت هذه الطريقة تأييداً من المناطق الريفية يفوق تأييد سكان الحضر والمدن، وكان شعار الطريقة المريدية اتخاذ الزراعة عملاً أساسياً واعتبارها أشرف الأعمال، ولذا تأسست الجماعة على أساس جماعي تعاوني، لكل فرد منهم نصيب معين في العمل، يقوم تحت إشراف شيخ الطريقة من المرابطين (إبراهيم، 1990: 116).

في الجانب المادي وجد أحمد بامبا أن الإنتاج بمختلف أنماطه يرسخ تمسك الإنسان بالأرض والهوية والمصير، ويحقق الثقة بالنفس والاستقلال عن التبعية، كما يوفر الإنتاج التعاوني أموالاً سيتم توجيهها لتأسيس القرى والمدن والمرافق والبنى التحتية والمؤسسات والتي هي دعامة المدينة الفاضلة التي كان يحلم بتأسيسها الشيخ بامبا، وقد نجح في ذلك من خلال تأسيسه مدينة «طوبى» والتي أصبحت من أكبر المدن السنغالية بعد العاصمة داكار.

كان أحمد بامبا يعلم جيداً أن سلطة القائد في المجتمع الأفريقي لا يمكن أن تعطي فعاليتها إلا إذا ارتكزت على خدمة الأرض، فالقائد هو وحده المالك للأرض في إطار المنظومة الأفريقية، وعزز هذا الطرح القوانين الإسلامية التي تؤكد أن الأرض ملك لله،

وأن السلطة هي سلطة الله وحده، فلما كان بامبا في اعتقاد أتباعه ممثلاً لله في الأرض، كان له الحق بل كل الحق في امتلاك الأراضي وحرية التصرف فيها، وهذا ما جعله يستفيد من أراضٍ واسعة وجد نفسه مضطراً إلى خدمتها (كريم، 2009: 25).

وهذه الطريقة الجديدة والفريدة لجلب الأنصار، تستمد قوتها من هذا المفهوم، وتستجيب لحاجات الزوج المرتبطة بما خلفه الأجداد، والمتمثل أساساً بكون الأرض تبقى هي الرابط الوراثي بين الأجيال، وبالتالي فقد أصبحت خدمة الأرض الطابع المميز للطريقة المرينية التي أكسبتها طابع القداسة (كريم، 2009: 26).

انطلق بامبا من هذا الواقع وتأسس نمط التدين الطرائقي المريني بما يتلاءم مع التغيرات والتطورات التي أصابت البنى الاجتماعية والاقتصادية، إذ أحدثت الأنماط الرأسمالية التي تبناها الاستعمار تغييرات جذرية أفقرت المجتمعات التقليدية، وفككتها اقتصادياً واجتماعياً بالدرجة الأولى، وبذلك توجه بامبا نحو تشكيل أنماط اقتصادية تعاونية موازية وبديلة، ترتبط بحرفيات ومؤسسات تعليمية تربوية، وتحدث تبادلاً تجارياً وعلاقات اقتصادية مع الشركات الأوروبية، وبذلك يكون قد حقق توازناً مكّنه من حماية شرائح كبيرة في تلك المجتمعات المحلية وخصوصاً المجتمعات التي التحقت بالمرينية.

يشير المفكر عبد الجواد ياسين إلى أن التناقض بين النظام الديني والنظام الاجتماعي يبدأ تدريجياً مع تزايد المسافة الزمنية الفاصلة بين اجتماعيات النشأة الأولى للنظام الديني واجتماعيات الواقع اللاحقة والمتلاحقة. لكن هذا التناقض يتحول إلى حالة إشكالية عندما تصل التطورات في النظام الاجتماعي إلى درجة التحول الجذري في الهياكل الكلية (الاقتصادية، الاجتماعية، العقلية)، والإصلاح الديني باعتباره رفعاً للتناقض هو عملية ضرورية ودورية تجري بشكل طبيعي وتلقائي، ويشير أيضاً إلى أن التطور في تلك الهياكل يولد صداماً بين نمط التدين السائد وبين حركة الاجتماع، وقد تنشأ ردات فعل دفاعية انفعالية من جانب النظام الديني لكنها مؤقتة (ياسين، 2016).

هذا ما حدث فعلاً بعد حصول التغييرات الجذرية التي شملت المجتمع التقليدي السنغالي بسبب الاستعمار وسياساته الاقتصادية والعسكرية والخطاب الغربي المعمول به، إذ نشأت حركات مقاومة مسلحة لمواجهة لكنها فشلت بسبب عدم التكافؤ في مختلف المجالات، وبسبب تقليدية الخطاب المطروح والذي يتميز بالروح السلفية وإن كانت في إطار صوفي إلى جانب عدم شمولية هذا الخطاب لمختلف جوانب الحياة. إلا أن الشيخ بامبا ونظراً إلى فهمه العميق للواقع، أجرى تحولات جذرية في نمط التدين السائد من عدة نواح: معرفية وعلائقية وعقدية وطقوسية ومؤسسية منها؛ القطيعة العرفانية مع الأنماط الصوفية السائدة ومفاهيمها، والقطيعة المنهجية مع أساليب الإدارة والتعليم، والقطيعة

اللاهوتية مع الرؤية العقدية والفقهية المتمزّنة، والقطيعة مع أشكال تنظيم العلاقات في المؤسسة الصوفية، وتمكّن من رفع التناقض من خلال التأسيس لمنظومة دينية مرنة من الناحية الروحية والفقهية لكنها صلبة ومتمينة من الناحية التنظيمية وتحمل سحر الفكرة الجديدة. وتضمن هذا النمط أيضاً اعترافاً بالعادات والتقاليد القديمة حتى لو بدت مخالفة لنصوص الكتاب والسنة كما يفسرها السلفيون أو الصوفيون التقليديون. وجاء تركيزه على الشق الأخلاقي بشكل واضح إلى جانب الشق العملي الإنتاجي. وقد واجهت دعوة بامبا تحديات كبيرة من جانب النظام الديني السائد (الطريقي التقليدي) ومن السلطة الاستعمارية في بدايات نشأة الطريقة، واعتبر الصوفيون أن المريدية ابتداع جديد ومنحرف، بينما تخوفت السلطة الاستعمارية من نمو وحركية وامتداد المريدية في الأرياف، وشدة إقبال السنغاليين للانخراط بها.

ذكرنا سابقاً أن الشيخ بامبا عمل على تأسيس نمط اقتصادي يلائم تلك المجتمعات المتحللة والتي كانت قيد التطور كالمجتمع الولوفي، وهذا النمط ارتكز على رؤى دينية ذات دافعية عالية نحو العمل والإنتاج والخدمات العامة التطوعية. غير أن هذا النمط يبدو مركباً بحيث نلاحظ فيه النزعة الاشتراكية التضامنية من ناحية، والنزعة الرأسمالية التي تتضمن روح المبادرة والتجارة الحرة ومراكمة رأس المال، ويتضح لنا ذلك من خلال ثلاثية (الإنتاج، النقود، التوزيع). ولا شك في أن بامبا استفاد من التجربة الرأسمالية الفرنسية في السنغال وأدرك حجم الأرباح المتحققة من هذا النمط.

اعتمد النمط الرأسمالي الفرنسي الذي ساد في السنغال على العمل المأجور والسخرة والاتجار بالبشر، فتحقيق فائض القيمة ينشأ من خلال استغلال قوة العمل لدى العامل وهذا هو سر الأرباح التي يجنيها الرأسمالي. كانت الرأسمالية الفرنسية تعمل على استغلال الموارد الطبيعية والبشرية وتنهب خيرات السنغال، وتؤسس منشآت زراعية واقتصادية تقوم على علاقات إنتاج يسودها الاستغلال ومن ثم يتم إفقار تلك المجتمعات. غير أن المريدية أجرت تعديلات في داخل منظومتها الاقتصادية تقوم على عدد من المبادئ والإجراءات تحكم علاقات الإنتاج وتوزيع الثروة بحيث تنعكس نتائجها على الواقع المحلي وواقع مريديها وشيوخها.

فالمريدية في الأصل جاءت كرد فعل وثورة ضد الحالة المزرية التي خلفها الاستعمار، وأيضاً ضد العلاقات الاقتصادية والاجتماعية اللامتكافئة التي أحدثها الحكام الإقطاعيون، ولذلك اعتبرت الإطار الجديد الذي وجد فيه المجتمع الولوفي البديل الذي يمكن أن يتبنى ثقافته وتقاليدته؛ التي بدأت ملامحها تندثر في إطار الوضع الذي أحدثه الاستعمار، وهذا ما جعل جماعات الولوف تنخرط بقوة في هذه الطريقة التي انتشرت بشكل واسع في الريف والمدن، لأن الجميع كان يرى في شيخها المنقذ من الأزمات السياسية والاقتصادية، لتبنيه

المقاومة ضد المستعمر من جهة، ولوضعه لأتباعه نظاماً متكاملًا للعيش والعمل (كريم، 2009:32).

إن التدين الشعبي؛ هو التدين المتصالح مع فكرة التطور لأنه بغريزة الاجتماع؛ الشعب والجمهور أكثر انصياعاً للتطور من حركة التنظير الفقهي الكلامي والفكري للدين؛ فهو يسبق التنظير إلى التناص والتفاعل مع حركة التطور (ياسين، 2016). ومسألة التطور تلك أدركها الشيخ بامبا وعمل على الانسجام معها، وإن جاز لنا القول عمل على إعادة قراءة النص الديني بما يتوافق مع تلك التطورات.

4 - العمل والخدمة وفق المنظور المريدي

في الأدبيات المريدية يعبر كل من مصطلحي العمل والخدمة عن نشاط مقصود يصدر عن شخص أو أشخاص، لكن النتيجة المرجوة من النشاط هي التي تفرق بين ما يُعرف بالعمل وما يعرف بالخدمة، أما المراد بالعمل هنا: فهو النشاط الذي يقوم به الشخص بهدف الحصول على مردود مادي، وهذا المردود يمكن أن يكون عيناً ويمكن أن يكون مالاً، والعمل بهذا المعنى هو ما يطلق عليه الصوفية «الكسب» في مقابل «التوكل» عند من يرون تعارضاً بينهما. أما الشيخ أحمد بامبا فإنه يستعمل تعبيرات مثل «كسب الحلال» و«طلب الحلال» و«التماس الحلال»، ولا يكاد يستعمل كلمة «العمل» بهذا المعنى في كتاباته، فهو حين يستعمل كلمة العمل يقصد بها العبادة؛ أي العمل الصالح أو العمل بالمعلوم كما يصرح بذلك في بعض كتاباته، ولذا يذكر العمل مقروناً بالعلم في غالب تعبيراته (عبد الودود [وآخرون]، 2009:90).

أما الخدمة فمصطلح شائع في الأدب الصوفي عموماً، وفي الأدب المريدي على وجه الخصوص، ويعني هذا المصطلح - من بين كل ما يعني - إيصال النفع إلى المسلم ابتغاء وجه الله، أو بعبارة أكثر شمولاً - النشاط الذي يقوم به الشخص لنيل مرضاة الله أو بدافع معنوي آخر، لا لمجرد عائد مادي يرجع إلى القائم بالنشاط. وهي في بعدها الفلسفي؛ كل حركة فاعلة ذات قيمة معنوية قصدية تؤدي في الخطاب الإنساني تجاه الكون والحياة شكراً لله في أريحية العبودية الحقة. والمصطلح الحديث الذي يرادف الخدمة هو العمل التطوعي الذي أصبح له دور بارز في علاقة الأفراد بأوطانهم وفي العلاقات بين الشعوب (عبد الودود [وآخرون]، 2010:90 - 91).

وتعني الخدمة من ناحية الدلالة اللغوية الفعل الجاد ذا مشروعية أيديولوجية (رؤية للعالم يؤدي في أريحية فكرية عقدية)، أما لفظة العمل [Work] فتعني؛ فعلاً يؤدي بصورة قهرية ولو وجدانياً، وهكذا تعني لفظة الخدمة: حركة إنتاجية ذات قيمة معنوية قصدية الطبيعية تؤدي في أريحية مطلقة (فال، 2009:51).

والخدمة بوصفها منظومة معرفية تحاول الإجابة عن أسئلة الواقع المثارة؛ (إبيستيمولوجياً، وأنطولوجياً، وأيدولوجياً، وعلمياً، وميتافيزيقياً، وحضارياً)؛ بواسطة جهد تأويلي يقوم به (الخادم/ الخليفة)، لتنزيل النص الرباني على طينة الواقع، ويتحقق بذلك فهم (الكتاب/ المنثور) كمنطلق لأسباب النزول على إجابة السماء، والنص الرباني، أيضاً كمنهج إصلاحي تطويري للكون كمسرح للخلافة الإنسانية. والجديد في مفهوم الخدمة لدى الشيخ بامبا هو جعل الخدمة منظومة معرفية توائم بين متطلبات الجسد والروح في بنية أحادية المصب؛ ألا وهي «إصلاح العالم وفق نظرية الخلافة الإسلامية في بعدها المعرفي والاجتماعي» (فال، 2009: 52 - 53).

5 - تطور المفهوم لدى الشيخ بامبا

إن الأساس في كل نظرية صوفية هو فكرة الوصول إلى الله بطريق الكشف الباطني أو المشاهدة، لكن الوسيلة العملية إلى ذلك سلوكية وتقوم أصلاً على قاعدة «المجاهدة النفسية»، الجديد هنا عند الشيخ بامبا أنه استبدل هذه القاعدة النفسية الأحادية الجانب التي تلغي تماماً الحياة الاجتماعية والاقتصادية؛ بقاعدة سلوكية أخرى أعم وأشمل، اصطلاح عليها بـ «الخدمة»، استجابة لظروف المرحلة التي لم تكن تسمح لمفكر ديني مجدد بإلغاء الحياة الاجتماعية في تلك المرحلة الحاسمة في تاريخ الإسلام وتطوره في الغرب الأفريقي (سلام، 2012: 13 - 14).

فالخدمة في منظور الشيخ بامبا تحتوي انشطاراً في آن واحد إلى ما هو روحاني نفسي (باطني أو إلهي) وما هو واقعي اجتماعي (ظاهري وانساني)، وبذلك يكون الشيخ قد جعل السلوك شاملاً لمختلف أشكال النشاط الاجتماعي بدل أن يكون محصوراً في نطاق «الأنا» الصوفية الضيق (سلام، 2012: 14 - 15).

لقد أعمل الشيخ بامبا فكره لإعادة صياغة وتعميق مفهوم الخدمة وظيفياً ودلالياً بخلاف ما كان سائداً لدى المتصوفة الذين حصروا ذلك المفهوم في إطار فردي قائم على اجتهادات روحية لدى المتصوف، بينما جدد فيه الشيخ فجعله مفهوماً مزدوجاً يلتقي فيه الفردي بالاجتماعي، وبذلك يكون قد فك الاشتباك بين ما هو روحي باطني وما هو واقعي اجتماعي، وذلك التجديد في المفهوم والذي ينسبه بامبا إلى المشيئة الإلهية؛ جاء بعد أن أعلن القطيعة مع الرؤى السائدة، لإدراكه وفهمه للحظة التاريخية التي تحتم هذا الأمر، والتي بدونها لن يحصل التغيير الذي طمح إليه.

وبالنسبة إلى التطبيق العملي لديك المفهومين فإن مجالات العمل متعددة لا يمكن حصرها، فهي تشمل كل وسيلة مشروعة للكسب ابتداءً من الأعمال اليدوية البدائية، إلى استخدام أحدث التقنيات وأدقها، ولهذا نجد المريدين ينشطون في مختلف درجات سلم

الأعمال من القاعدة إلى القمة، فنجدهم داخل البلاد وخارجها في قطاعات الزراعة والحرف والتجارة والنقل والصناعة وغيرها، ومجالات الخدمة تقصد بها؛ الجهات التي تتجلى فيها، وهي كثيرة ابتداءً من الوالدين وانتهاءً بالعامّة من المسلمين (شيخ فاطم فال، 2011: 95).

يتضح لنا مما سبق أن العمل الموجه لصالح الذات والآخر والمجموع؛ يتضمن دائرتين هما: دائرة العمل (الإنتاج) الموجه لخدمة الفرد وتحقيق حاجاته المادية والغذائية بالدرجة الأولى، وقد يتم تصريف جزء من هذا العائد إلى الآخرين من خلال الصدقة والزكاة وهدايا شيوخ الطريقة، وهذا المفهوم يتضمن علاقات إنتاج تربط ما بين المرید (العامل) ووسائل الإنتاج (الأرض والآلات) وشيخ الطريقة الذي يمثل صندوق الاستثمار الذي يتم من خلاله جني الفائض ومراكمته وإعادة استثمار جزء منه في توسعة المشاريع واستصلاح الأراضي وتأسيس قرى جديدة، ومن ثم توزيع الربح الفائض على مؤسسات وأفراد الجماعة، أما الخدمة فتتضمن مفهوم العمل التطوعي الموجه للصالح العام بالدرجة الأولى دون مقابل، ويتضمن مفهوم الخدمة دوائر عديدة تبدأ صغيرة ثم تتسع لتشمل المجتمع الكلي، فهناك خدمة الوالدين، والشيوخ، والبيئة المحيطة وتمتد لتشمل المسلمين عامة.

وقد أعلن الشيخ بامبا في بداية دعوته أنه خادم الرسول (الخدیم)، وعبد الله، فهو يؤدي العبادة لله ويخدم الرسول من خلال العديد من الممارسات والعبادات مثل، نظم قصائد المديح النبوي، والصلاة على النبي ﷺ وإحياء سنته وتعظيمه. وترى المریدیة أن شيوخ الطريقة يؤدون الخدمة التربوية والتعليمية والإرشادية ويتفرغون للعلم بالدرجة الأولى، بينما يتفرغ المریديون للعمل والإنتاج إلا من أثبت جدارة وأهلية في العلم والفكر فيترقى ويتفرغ للعبادة والسلوك والتعليم. والمریدون موجهون إلى العمل أكثر منهم إلى المعرفة، إلا من توافرت فيه عناصر النبوغ والصبر على طلب العلم، ولشيوخهم ومرشديهم نصيب من ثمار ذلك العمل، وهو ما يعرف عند المریديين بالهدية تقدم إلى الشيخ ينفقها بينما يراه صالحاً للمجموعة (شقرون، 2006: 6).

6 - أهمية العمل لدى المریدیة

وفق الرؤية المریدیة؛ يرمي العمل إلى تحقيق أهداف عديدة، منها ما هو مادي ونفعي، وما هو اجتماعي نفسي، ومنها ما هو روحي وديني أخلاقي، ومنها ما هو سياسي على المدى البعيد، ومنها ما هو إداري تنظيمي.

تكمن أهمية العمل لدى المریدیة في توفيقها ما بين قيم ثقافة مجتمع الولوف الذي يميل لثقافة العمل والإسلام من جهة أخرى. هذان العاملان سيمكنان المریديين من أن يعيشوا دينهم في انسجام مع هويتهم وبالتالي الجمع بين الروحية والزمينية.

كما يعبر الخطاب العمالي عن أهمية أخلاقية وعقلانية في المجتمعات الأفريقية، هناك عدة تعبيرات بين الولوف تشير إلى تلك المعاني والقيم المتعلقة بالعمل والذي يعطي معنى للوجود الإنساني، وهذه التعبيرات تعني أن العمل هو الحقيقة أو اليقين، كما أن العمل يؤدي كوظيفة نفسية للاستمتاع ولتلبية الحاجات. يرتبط العمل هنا بما يرضي الحاجات وتأمين الذات من خلال السلع المادية. كما يدرك المجتمع الولوفي العمل كنشاط إبداعي وحيد يمنح الإنسان الثقة بالنفس. وهو وسيلة لدراسة وتحليل وفهم البيئة التي يعيش فيها الفرد، يجعل هذا الأخير شخصاً واثقاً وقادراً على اكتساب أخلاقيات أخلاقية (65 - 64 : Sakho, 2010).

يشير الباحث محمد مرتضى امباكي إلى أن الشيخ بامبا رفع مكانة العمل الشريف إلى صف العبادة، فرّبى المريدين على العمل العقلي واليدوي والكدح والكسب المشروع، ليعيشوا أجراء شرفاء يأكلون من عرق جباههم، وينفقون من ثمرات أعمالهم في سبيل الله، فقد اعتبر العمل الصالح معنوياً كان أو مادياً؛ شقاً مكماً للعبادة الشعائرية، سواء كان هذا العمل فلاحاً للأرض، أو تجارة منتجاتها، أو صناعة لمستخرجاتها، وغير ذلك، ما دام يجري على أحكام الإسلام ويتقيد بحدوده (شيخ فاط فال، 2011: 29).

أسس الشيخ بامبا لمفاهيم العمل والإنتاج وفق إطار لا يشمل فقط المنفعة المادية للفرد والجماعة، بل يشمل إلى جانب ذلك أهدافاً أخلاقية واجتماعية وسيكولوجية، ويمكن تحديد أبرز النقاط التي نظرت إليها المريديّة حول أهمية العمل وهي كالآتي:

أ- وسيلة لاستقلال الإنسان اقتصادياً

العمل في المريديّة وسيلة لا يمكن الاستغناء عنه، لضمان الاستقلالية التامة، والاعتماد على الذات، والاستغناء عن الآخرين إلا للضرورة القصوى (فال، 2009: 36). إن طبيعة الظروف التي أوجدها الاستعمار والقائمة على الإفقار والتبعية والاستغلال، حتمت على الشيخ بامبا البحث عن وسائل وطرائق تحقق الاستقلال الاقتصادي والاكتفاء الذاتي.

ب- وسيلة لمحاربة الكسل

إن أبرز ما يميز المريديّة هو دعوتها مريديها إلى العمل المنتج، وموقفها منه يكمن وراءه فلسفة عميقة تجاوزت الكسب المادي، إذ اعتبرت المريديّة العمل وسيلة كفيّة لمحاربة الكسل (فال، 2009: 35). صحيح أن ثقافة العمل كانت موجودة لدى بعض شعوب السنغال، لكن الكسل والبطالة كانا متفشيين في ذلك المجتمع لأسباب تتعلق بالتدخل الاستعماري، ونظراً إلى طبيعة أنماط الإنتاج القديمة القائمة على الربيع وثقافة الصيد والالتقاط لدى بعض الشعوب السنغالية.

ج - وسيلة لكسب الحلال

العمل وفقاً للمريدية وسيلة لكسب الحلال الذي يعتبر واجباً دينياً، حيث أمر الله سبحانه وتعالى المرسلين بأكل الحلال الطيب الذي لا يتم القيام بالعمل الصالح إلا به، وفي هذا يقول أحمد بامبا:

وطلب الحلال فرض ينتمي لكل مسلم بغير وهم
لا ينتفع العلم والعبادة بالأكل الحرام عند السادة
(فال، 2009: 35).

د - العمل لدى المريدية عبادة عظيمة

بحسب الرؤية المريدية يعتبر العمل كأحد ركائز الطريقة؛ عبادة عظيمة الأثر عاجلاً وأجلاً، إذ هو وسيلة شريفة للعيش الكريم، وسبيل قويم، ومشروع للامتلاك ولتمليك الآخرين إعانة لهم، وإقراضاً حسناً لله، والعمل المنتج النافع هو الذي يمكننا من القيام بمتطلبات الشريعة بصورة أكمل (شيخ فاط فال، 2011: 238).

فمن ناحية الإنتاج فقد جعل الشيخ بامبا العمل في مرتبة العبادة، وندد بأولئك الدراويش المتصوفين الذين يلجؤون إلى الكهوف بحجة الزهد عن حطام الدنيا، ويرى أن التصوف الصحيح عبارة عن العبادة المقرونة بالعمل، ويعتبر هذا من الشيخ سابقة عظيمة وفي ذلك يقول:

أما البطالة وتضييع العمر فاعلم بأن وقت شخص من أعر
وأعلم أخي بأن علماً وعمل
بغير ما يعني فداؤه يضر
أشياءه فأشغلننه بالأعر
هما وسيلتنا السعادة أجل
(لوح، 1989: 15).

هـ - وسيلة تربوية لإلغاء التمايزات الاجتماعية والطبقية

يذكر محمد المنتقى جتر بأن الشيخ بامبا كان يوظف العمل لعلاج بعض الأمراض القلبية التي يعاني منها بعض الناس؛ كالكبر والتعصب القبلي، والترفع عن بعض الأعمال، وغير ذلك من الأمراض القلبية المعيقة للسالك. فكان الشيخ يكلف كلاً بما يناسبه من الأعمال، فنرى منهم الحطاب والفلاح والكااتب ... إلخ، كما كان يستعمل ما يعرف بالتوظيف العكسي؛ أي استخدام المرید في عمل يخالف نشاطه الأصلي الوراثي، فكلف بنسخ المصاحف والتدريس من عرفوا أصلاً بالدباغة والحدادة والعكس صحيح (جتر [وآخرون]، 2009: 20).

ويكثر الاستشهاد لدى المريدين بالتطبيقات العملية التي كان يحرص الشيخ بامبا توجيه المريدين بالترامها، والتي ترمي إلى بناء ثقافة جديدة قائمة على التأهيل السلوكي وإعادة بناء الإنسان ليكون عضواً فاعلاً في المجتمع وفي العملية التنموية.

فالشيخ بامبا أبطل نوعية العمل التي كانت تحدد المكان الاجتماعي بالنسبة إلى الفرد والأسرة، فقد أبطل هذه العادة بأن يكلف الأشراف والنبلاء بالقيام بأداء الأعمال التي كانت تمارسها «الفئات الاجتماعية الدنيا»، ومن هؤلاء الأشراف الشيخ محمد جوب مصمب جوب، والشيخ أحمد فاطم تك جوب، حيث كان الأول يمارس عملية الدبغ وبعض الصناعات الجلدية، بينما كان الثاني يمارس النجارة التقليدية، هذا بالإضافة إلى قيامهم بدورهم في مجال التعلم والتثقف. وكان الشيخ يرمي من وراء قلب هذه العادة المهيمنة إلى استئصال التكبر والشعور بالنقص والدونية، وجعل واجب التعلم حقاً مشروعاً لجميع الناس، وليس لفئة معينة، كما نجح في غرس المحبة والإخاء بدلاً من الخصومات والتنافس التي كانت تحدث بين رجال الدين (لوح، 1989: 15).

من خلال تلك الرؤية الاقتصادية وتطبيقاتها العملية، عمل الشيخ بامبا على إلغاء الفروق الطبقية والتمييزات العرقية والدينية والحرفية التي كانت سائدة في ذلك المجتمع، وهو من خلال التعاونيات الزراعية والورش الحرفية؛ تمكن من توحيد الجهود وخفض التوترات الناتجة من تلك التمييزات بمختلف أشكالها؛ فليست التعاونيات مزارع جماعية يخضع العمال فيها لعلاقات إنتاج اقتصادية معينة، بل هي منظومة أخلاقية وسلوكية ودينية وأخلاقية تنصهر في بوتقتها جميع التناقضات والتمييزات.

وضعت المريديّة عدداً من الضوابط الدينية والأخلاقية والتي تحكم قبول العمل المنتج والخدمة، وتعد هذه الضوابط مدونة سلوك تعارف عليها المريديون والترموا بها، وانبثقت هذه المدونة من الأدبيات الخدمية الملتزمة بالقيم الإسلامية والأحكام الشرعية، ومن هذه الضوابط: أن يكون النشاط في ذاته مباح شرعاً، أن لا يتضمن النشاط المباح في ذاته أمراً ممنوعاً، مثل؛ جميع أنواع الخداع مثل؛ الغش، التزوير، التهريب، وجميع أنواع الاستغلال مثل (استغلال حاجة الغير لفرض إرادته عليه)، والاحتكار، والربا، والمتاجرة بكل ما يسكر بطبيعته (المشروبات الكحولية، المخدرات)، التصرف في مردود النشاط وفقاً لأوامر الله، إخراج الزكاة، إنفاق الفرد في وجوه البر والإحسان مثل، تغطية حاجاته الخاصة وحاجات أسرته، إعانة المحتاجين، المساهمة في تمويل المشروعات التي يعود نفعها إلى الجميع (إنجاي، 2010: 97-99).

7 - ضوابط وشروط العمل والخدمة لدى المريديّة

تابع أحمد بامبا جميع حيثيات التطبيق العملي لمفهومي العمل والخدمة، وكان يرمي إلى ضبط السلوك الديني وربطه بالعمل الإنتاجي، والمحافظة على تلك العلاقة المتينة

ما بين القيم الدينية والاقتصاد المنتج، ذلك أن روح المريدية هي العمل والعبادة، يعملان بتوازن دون أن يطفئ أحدهما على الآخر، لذلك نلاحظ في الفتاوى الخدمية للشيخ بامبا وخلفائه الكثير من الفتاوى والمواظب التي توجه لضبط تلك المعادلة، وتوجيه المريدين لتطبيقها عملياً في المنشآت الزراعية والحرفية.

ومن ضوابط وشروط العمل لدى المريدية؛ أن لا يكون العمل على حساب التقصير في الفرائض والعبادات الموقوتة، فالمريدية مع حرصها الشديد على ترسيخ هذا المبدأ في حياة أتباعها لا تقبل أن يكون على حساب الفرائض والعبادات الموقوتة، فقد كان تشديد الشيخ بامبا يصل إلى حد الأمر بإبطال كل عمل يتم إنجازه بعد دخول الوقت، وقبل أداء الفريضة إن كان قابلاً للإبطال، وإلا أمر بإخراجه والتصديق به فوراً (جتر [آخرون]، 2009: 20). ومن تلك الشروط: الإتقان والدقة؛ فالمريدية طريقة تربي المريدون على مراعاة الإتقان في العمل، والدقة في التوقيت، كما تربوا على الإحساس المرهف بالإنسان، والعناية الفائقة بالأدوات (شيخ فاط فال، 2011: 97).

8 - آثار فلسفة العمل والخدمة على واقع الطريقة المريدية

تمكنت الطريقة المريدية ومن خلال رؤية الشيخ بامبا من تحقيق تنمية اقتصادية متطورة، بفعل انخراط المريدون في العمل الحرفي والزراعي والتجاري، فقد ارتفع شأنها الاقتصادي وتمكنت من تأسيس تعاونيات زراعية ضخمة تنتج الفستق والخضروات والسمغ، وحققت تبادلات تجارية عالمية، كما عملت على تأسيس مئات القرى القائمة على الإنتاج، وإنشاء مستشفيات ومراكز تعليمية وشركات، وبناء أسواق، ومساجد، وإنارة عمومية، ومرافق عامة، وبنى تحتية، كما أنشأت المريدية سكة حديد ثلاثينيات القرن الماضي لربط مدينة طوبى وتسهيل الوصول إليها، كما تمكنت من إنشاء قطاعات كبيرة في مجال تربية المواشي والصيد البحري وهو ما انعكس إيجاباً على واقع أفرادها وشيوخها، إلى جانب تعزيز الإنتاج الوطني السنغالي في مراحل تاريخية معينة. كما تمكنت المريدية من تأسيس مدينة كبيرة تعد الثانية بعد (دكار) العاصمة، وهي مدينة (طوبى المقدسة) والتي تأسست على العمل التطوعي للمريدين، وتم تنظيمها وتخطيطها وفق رؤية متقدمة تجمع بين الطابع الروحي من جهة والخدمات الحديثة والبيئة الخالية من الأمراض والآفات.

المريدية طريقة للعمل والإنتاج زراعية وصناعة وتجارة، وبفضلها أصبحت السنغال من أكبر الدول المصدرة للذرة السوداني، فهي تنتج حبوباً غذائية تكفي للاستهلاك المحلي، وفي ميدان الصناعة يحيي المريدون الصناعات اليدوية، والحرف التقليدية، وإقامة صناعات خفيفة، كما يشارك رجال الأعمال المريدون في شركات تجارية وإنتاجية بأسهم كبيرة، بينما يقوم الشيوخ بإصلاح الأراضي الشاسعة للزراعة وإنشاء قرى فلاحية في الغابات، وهي لا تلبث أن تتحول إلى مدن يجمع سكانها بين الزراعة والتسويق. إن الطريقة

المريديّة تؤمن بضرورة العمل الجماعي المنسق، القائم على تحديد الأدوار والمكانات، مثل دور الشيخ والمريد ودور الكبير والصغير، ودور الخليفة العام والخلفاء المحليين، وكذلك العلاقة بين الخليفة المحلي والشيخ في دائرة خلافته (شيخ فاط فال، 2011: 98).

وقد كان انتشار الطريقة زمن الاستعمار الفرنسي يقاس بعدد المساحات التي وقع أحيائها وزراعتها، وبعدد أكياس الفستق التي كانت تأتي إلى أسواق المدن السنغالية الكبرى، وتباع إلى التجار الأوروبيين فيها (شقرون، 2006: 7).

ومن أقدم آثار العمل والخدمة عند المريديين؛ مئات القرى التي أسسها قادة المريديين ابتداءً من عام 1895 عندما نفي الشيخ أحمد بامبا إلى الغابون، فمنذ تلك الفترة تمثلت مهمة مراكز التربية بتكوين المريديين روحياً، وفي تلبية حاجاتهم المادية، ولذا حل الشيخ في مختلف مناطق السنغال حيث تمكنوا من وجود أراض خصبة للفلاحة، وقد كشف تحقيق أجرته وزارة التخطيط والتنمية السنغالية في عام 1960 عن وجود مئتي قرية مريديّة أسست لأسباب اقتصادية. وقد نتج من تأسيس هذه القرى أثر آخر لا يقل أهمية وهو ازدياد النفوذ الاقتصادي للمريديين، ذلك أن اكتشاف الشيخ أراضي عذراء لتطوير زراعتهم؛ تزامن مع إدخال سلطات الاحتلال زراعة الفستق (القول السوداني) في البلاد لتغطية حاجاتها في صناعة الزيوت، وبدأت زراعة الفستق تحل محل زراعة المحصولات الغذائية التقليدية، واحتل المريديون بسرعة مركز الصدارة في زراعة المحصول الجديد (عبد الودود [وآخرون]، 2010: 99-101).

9 - المؤسسات الاجتماعية النازمة للمريديين

في سياق الإدارة والتنظيم للطريقة وشؤونها الدينية والاقتصادية قامت المريديّة بتأسيس تنظيمات اجتماعية داخلية ذات وظائف اقتصادية وسياسية وإدارية وتنظيمية وأخلاقية سلوكية تدعى الواحدة منها (دارة) (daara)، وهذه التنظيمات تنتشر داخل وخارج السنغال، وتهدف إلى تسهيل إعداد وتنظيم أفراد الطريقة ومتابعة شؤونهم الدينية والدينية، وتوجيههم نحو مبادئ الطريقة، ومن أجل الإشراف والمتابعة على المشاريع القائمة وتوجيه المريديين للعمل إلى جانب مفاوضة الدولة للحصول على القروض، كما تعمل كحلقات وصل ما بين الشيخ والمريديين والخليفة العام، والدارات تدار من خلال ممثلين يتم انتخابهم من خلال القواعد المريديّة أو من خلال ممثلي الخليفة.

كما تؤدي تلك التنظيمات دوراً مهماً في إيجاد التعارف والتحابب والتعاون بين المريديين، فهي تمثل عاملاً أساسياً في وحدة صف الأعضاء، وتوثيق صلات الود، وتوطيد علاقات التضافر لمجابهة المشاكل الاجتماعية، والكوارث الطبيعية، وتتأكد هذه الخاصية التعاونية في المناسبات الاجتماعية العادية مثل؛ الزواج والولادة والوفاة وعند النكبات الطبيعية (شيخ فاط فال، 2011: 98).

أما بالنسبة إلى الطلبة والمريدين فإن الدارة تهدف للحفاظ على وحدة وانسجام مريدي الطريقة لتفادي تشتت شملهم، فكان الطلبة يرددون الأشعار بين بعضهم بعضاً، وينشرون أدعية ومبادئ الطريقة فيما بينهم؛ بهدف رفع معنوياتهم، وإحساسهم بالقوة وسط الآخرين، ولفت انتباه غير المريدين، أي أنها بمنزلة استعراض للقوة ودعاية للطريقة، فلقد كان باي فال (وهم التلاميذ الأوائل لأحمد بامبا) الذين يتولون تسيير هذه الدارة ويضمنون الحراسة المقربة لكبار الشخصيات المريدية خلال تأدية الأذكار والتراتيل والأدعية الصوفية (شعباني، 2016: 46 - 47).

نستنتج مما سبق أن الرؤية الاقتصادية لدى المريدية كانت واقعية وعملية وقابلة للتطبيق، فقد حققت نتائج متقدمة على جميع الصعد، كما استفادت تلك الرؤية من التراث الاقتصادي الإسلامي، ومن النمط الرأسمالي، إلى جانب التطبيقات الاقتصادية البدائية لدى بعض الطرق الصوفية، ويمكننا وصف المريدية بأنها بناء ديني اقتصادي تدور فيه عجلة الإنتاج وفق رؤية روحية، ويتم تدوير المال لصالح الطريقة وأتباعها بالدرجة الأولى، وهي بنى تحتية زراعية وتجارية وصناعية تتخللها إدارات دينية ومؤسسات اجتماعية وتربوية.

خاتمة

تعرض المجتمع السنغالي إبان الحقبة الاستعمارية الفرنسية للعديد من المتغيرات التي شملت أبنيته الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، وولدت تلك المتغيرات والظروف تناقضات حادة أدت إلى حدوث ردّات فعل قوية تجاه تلك التناقضات، والتي تسببت بها السلطة الاستعمارية بالدرجة الأولى، إلى جانب عوامل أخرى تمثلت بتأخر المجتمع السنغالي في جميع المجالات.

في سياق هذه التناقضات نشأت الطريقة المريدية، كأحد أنماط التدوين الطريقي ذي النزعة المحلية، والتي عملت من خلال ظروف نشأتها وسيورتها، على حل التناقضات الناشئة وتوليد نمط تدوين جديد يضع الإجابات لمختلف الأسئلة القائمة في تلك المرحلة، ويتكيف مع متغيرات الحداثة الرأسمالية بصيغتها العلمانية.

وقد تبنى مؤسس المريدية الشيخ أحمد بامبا رؤى ومنطلقات وأفكاراً جديدة لتشكيل هذا النمط الجديد من التدوين الطريقي والذي استوعب من خلاله الثقافة والأنماط والعادات السنغالية والأفريقية. ومن خلال هذه الرؤية الجديدة التي تسببت بها حالة التناقض الحادة التي عاشها السنغال والمجتمع الولوفي خاصة؛ تمكن الشيخ بامبا من التأسيس لتلك الطريقة من خلال إعادة النظر في المنظومة المعرفية الصوفية وتطبيقاتها وممارساتها التقليدية وجمودها الحضاري والديني، إذ تمكن من استلهام روح التصوف

البغدادي والموروث العقدي والفقهني السنني، ليقدم توليفة جديدة تتساقق مع واقع ومعطيات وحاجات المجتمع السنغالي وصولاً إلى نمط تدوين طريقي جديد يضع على عاتقه إدماج مختلف الفئات الاجتماعية، وإلغاء التمايزات الطبقية والدينية والحرفية والعرقية، والتأسيس لقاعدة اقتصادية ترتكز على العمل التطوعي لأعضاء الطريقة. ومن هذا المنطلق وضعت المرديدية مبادئ عامة من أبرزها التركيز على الاقتصاد الإنتاجي، وتحقيق حاجات الأفراد الاقتصادية والاجتماعية والنفسية.

وأصبح العمل الإنتاجي والحرفي والتجاري عقيدة مقدسة لدى المرديين، إذ تم إضفاء طابع القداسة على العمل اليدوي والذهني لأعضاء الطريقة، وكانت هذه الرؤية قد أخذت بعين الاعتبار الظروف والسياقات السياسية التي واجهها مجتمع السنغال إبان الحقبة العسكرية وما تبعها من فشل للثورات المسلحة. وعملت المرديدية على مبدأ فصل الدين عن السياسة من الناحية العملية، والتزام مبدأ الحياد الإيجابي تجاه الاستعمار والقوى المحلية الموالية له.

حققت تلك الرؤية وتطبيقاتها العملية من جانب المؤسسات المنبثقة من المرديدية نتائج متقدمة في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والدينية، كما حققت تقدماً سياسياً ليس من خلال الممارسة المباشرة للعمل السياسي، بل من خلال النفوذ والسلطة التي حازها شيوخ وأتباع الطريقة، وثقل المؤسسة الاقتصادية للطريقة المرديدية؛ بحيث غدت ذا تأثير كبير في القرار السياسي لدولة السنغال خلال القرنين العشرين والواحد والعشرين.

المراجع

إبراهيم، عبد الله عبد الرزاق (1990). أضواء على الطرق الصوفية في القارة الأفريقية. القاهرة: مكتبة مدبولي.

امباكي، خديم محمد (2000). «التعليم الإسلامي: الواقع والمأمول في السنغال». مجلة الدراسات الأفريقية: العدد 24.

إنجاي، محمد غالاي (2008). «الجدل العقيم بين الأنا والآخر: في قراءة التراث الخديمي، إشكاليات التراث وآليات القراءة». مجلة الوعي المردي: العدد 1، منشورات نادي الوعي المردي، بروكسيل، بلجيكا. استرجعت بتاريخ 26 نيسان/أبريل 2018 من الرابط: <<https://almaktabatoulmouridiya.files.wordpress.com/2015/06/madialla-gallaye.pdf>>

إنجاي، محمد غالاي (2010). المرديدية ومؤسسها نبذة تاريخية. الرباط: مطبعة المعارف الجديدة. <<https://almaktabatoulmouridiya.files.wordpress.com/2014/03/etudes-sur-le-mouridisme.pdf>>.

التايب، عائشة (2011). النوع وعلم اجتماع العمل والمؤسسة. القاهرة: منشورات منظمة المرأة العربية.

جتر، محمد المنتقى [وآخرون] (2009). «المريدية حقيقتها ومبادئها». محاضرة، منشور على موقع المكتبة المريدية، استرجع بتاريخ 14 نيسان/أبريل 2018 من الرابط: <<https://almaktabatoulmouridiya.files.wordpress.com/2015/06/almouridiya1.pdf>>.

جي. دي، فيج (1982). تاريخ غرب أفريقيا. ترجمة وتقديم وتعليق يوسف نصر؛ راجع الترجمة العربية إلى بهجت رياض صليب. القاهرة: دار المعارف.

حمدأوي، جميل (2015). جهود ماكس فيبر في مجال السوسيولوجيا. منتدى الألوكة، منشور على الانترنت، <<http://www.alukah.net/library/0/89373/>>.

سلام، صالح (2012). «نظرية الخدمة عند الخديم». محاضرة، دائرة روض الرياحين، طوبى، السنغال. استرجعت بتاريخ 7 أيار/مايو 2018 من الرابط: <<https://almaktabatoulmouridiya.files.wordpress.com/2015/06/d986d8b8d8b1d98ad8a9-d8a7d984d8aed8afd985d8a9.pdf>>.

الشرقي، المعانيد (2015). «مفهوم الشغل من منظور ماركسي». موقع الحوار المتمدن، استرجع في 10 أيار/مايو 2018 من الرابط: <<http://www.m.ahewar.org/s.asp?aid=477293&r=0>>.

شعباني، نور الدين (2016). «الطريقة المريدية ودورها في السنغال». مجلة الدراسات الأفريقية: العدد 5. استرجعت بتاريخ 4 أيار/مايو 2018 من الرابط: <<https://www.asjp.cerist.dz/en/article/26419>>.

شقرن، محمد (2007). الإسلام الأسود جنوب الصحراء الكبرى. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر. (سلسلة الإسلام واحداً ومتعدداً)

شقرن، محمد (محقق) (2006). إرواء النديم من عذب حب الخديم لمؤلفه محمد الأمين جوب الدغاني. تحقيق وتعليق محمد شقرن، طوبى، السنغال: منشورات مؤسسة الأزهر الإسلامية بالسنغال.

شيخ إنجاي (2017). التعايش السلمي عند الشيخ الخديم فكراً وممارسة. ورقة عمل، استرجعت في 11 أيار/مايو 2018 من الرابط: <https://dokupdf.com/download/-_5a02ca46d64ab2b9bdd9ebc7_pdf>.

شيخ فاط فال، محمد المرتضى امباكي (2011). المريدية الحقيقة والواقع وآفاق المستقبل. مؤسسة الأزهر الإسلامية بالسنغال، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط. رابط الدراسة على موقع المكتبة المريدية: <<https://almaktabatoulmouridiya.wordpress.com/2015/06/14/%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B1%D9%8A%D8%AF%D9%8A%D8%A9%D8%A7%D9%84%D8%AD%D9%82%D9%8A%D9%82%D8%A9-%D9%88%D8%A7%D9%84%D9%88%D8%A7%D9%82%D8%B9-%D9%88%D8%A2%D9%81%D8%A7%D9%82-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B3%D8%AA>>.

عبد الودود، امباكي [وآخرون] (2010). العمل والخدمة في المريدية: دراسات حول المريدية. الرباط: مطبعة المعارف الجديدة.

فال، سرين امباكي (2009). «الخدمة عند الشيخ الخديم بين النظرية والتطبيق: دراسة تحليلية، (رسالة ماجستير منشورة، جامعة شيخ أنت جوب، دكار، السنغال. <<http://www.majalis.org/articles/pdf/TheseKhidma.pdf>>.

كريم، الجيلالي (2009). «الطريقة المريدية بالسنغال». مجلة أمل، العدد 35، استرجع في 8 أيار/مايو 2018، <<http://archive.sakhrit.co/newPreview.aspx?PID=1559881&ISSUEID=37>>، <<http://archive.sakhrit.co/newPreview.aspx?PID=1559881&ISSUEID=37>> 50&AID=98130>.

لوح، خديم مصطفى (2012). «أبعاد وحدة الأمة في أفكار وأعمال زوايا الطرق الصوفية في الماضي والحاضر، السنغال والمغرب نموذجاً» (ورقة عمل، دكار، السنغال، منشورة على موقع المكتبة المريرية). استرجعت بتاريخ 5 أيار/مايو 2018 من الرابط: <<https://almaktabatoulmouridiya.files.wordpress.com/2015/06/d8a3d8a8d8b9d8a7d8afd988d8add8afd8a9-d8a7d984d8a3d985d8a9-d981d98a-d8a3d981d983d8a7d8b1-d988d8a3d8b9d985d8a7d984-d8b2d988d8a7d98ad8a7.pdf>>.

لوح، مصطفى عبد الرحمن (1989). «حقائق عن حياة خادم الرسول وحركته الإصلاحية». محاضرة ألقيت في نيويورك، استرجعت بتاريخ 28 نيسان/أبريل 2018. <<https://almaktabatoulmouridiya.files.wordpress.com/2015/06/d8add982d8a7d8a6d982-d8b9d986-d8add98ad8a7d8a9-d8aed8a7d8afd985-d8a7d984d8b1d8b3d988d984.pdf>>.

لجيه، دانيال هيرفيه وجان بول ويلام (2005). *سوسيولوجيا الدين*. القاهرة: المشروع القومي للترجمة.

مرزوقي، حسن (2012). «الإسلام الطريقي ومستويات التأصيل». *عمران للعلوم الاجتماعية والإنسانية* (المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات): العدد 2.

منديب، عبد الغني (2013). *تقديم كتاب الدين والمجتمع*. حلقة تلفزيونية على موقع يوتيوب، <<https://www.youtube.com/watch?v=3k2RQ2WXESI>>.

موقع العربية (2017). تقرير عن مدينة «طوبى» السنغالية.. قبله «الطريقة المريرية»، فاطمة أرسلان، نشر بتاريخ 22 حزيران/يونيو 2017، استرجع في 11 أيار/مايو <<https://aa.com.tr/ar/%D8%A3%D9%81%D8%B1%D9%8A%D9%82%D9%8A%D8%A7/%D9%85%D8%AF%D9%8A%D9%86%D8%A9-%D8%B7%D9%88%D8%A8%D9%89-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%86%D8%BA%D8%A7%D9%84%D9%8A%D8%A9-%D9%82%D8%A8%D9%84%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B7%D8%B1%D9%8A%D9%82%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B1%D9%8A%D8%AF%D9%8A%D8%A9/847011>>.

ياسين، عبد الجواد (2016). «التدين والعنف الديني». حلقة تلفزيونية على قناة سكاي نيوز عربية. Bava, Sophie and Danielle Bleitrach (1995). «Islam et pouvoir au Sénégal: Les Mourides entre utopie et capitalism.» *Le Monde diplomatique*: novembre 1995, p. 21, <<https://www.monde-diplomatique.fr/1995/11/BAVA/6787>>.

Pierre, Jean- Mulago (2005). «Les Mourides d'Ahmadou Bamba: Un cas de reception de l'islam en terre négro-africaine», *La théorie de la réception*, vol. 61, no. 2, juin, <<https://www.erudit.org/fr/revues/ltp/2005-v61-n2-ltp1013/011819ar.pdf>>.

Sakho, Thiam, El Hadji Ibrahima (2010). «Les Aspects du mouridisme au Senegal.» Universtie E DE Siegen, 2010, <<https://d-nb.info/1005315116/34>>.