



جامعة الجزائر 2 - بوزريعة-

أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الإنسانية

و الاجتماعية -قسم التاريخ



المكانة الاقتصادية للطريقة المريدية وتأثيرها على الأوضاع السياسية في السنغال ما بين (1927-1980)

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر

تحت إشراف الأستاذ الدكتور

خالد صابر شريف

إعداد الطالبة

عائشة بومدين

لجنة المناقشة :

الأستاذ	الدرجة العلمية	الجامعة	الصفة
د / محمد بلقاسم	أستاذ محاضر	جامعة الجزائر 02	رئيسا
أ.د / خالد صابر شريف	أستاذ تعليم عالي	جامعة الجزائر 02	مشرفا ومقررا
أ.د / شعباني نور الدين	أستاذ تعليم عالي	جامعة خميس مليانة	عضوا مناقشا
د / بن تركية عبد الحكيم	أستاذ محاضر	المدرسة العليا للأساتذة	عضوا مناقشا
د / مصطفىاوي سعاد	أستاذ محاضر	جامعة الجزائر 02	عضوا مناقشا
د / جعفري أحمد	أستاذ محاضر	جامعة غرداية	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 1443-1444 هـ - 2021-2022



**University of Algiers 2 – Bouzareah-
Abu Al-Qasim Saadallah
Faculty of Humanities
And Social - History Department-**

**The economic status of the Muridiya order and its
impact on the political situation in Senegal between
(1927-1980)**

Thesis submitted in fulfilment of the requirements for the degree of Doctorate in
modern and contemporary history

Submitted by

Ms. Aicha Boumedien

Supervised by

Prof. Khaled Saber Sharif

BOARD OF EXAMINERS :

Chairperson: Dr. Mohamed Belkacem University of Algiers 2

Supervisor: Prof Khaled Saber Sharif University of Algiers 2

Examiner :Prof Shaabani Noureddine Université Djilali Bounaama Khemis Miliana

Examiner : Dr. Bin Turkiya Abdel Hakim..... ENS Bouzareah.

Examiner : Dr. Jaafari Ahmed..... University of Ghardaia.

Examiner: Dr. Mostafawi Souad..... University of Algiers 2

Academic year: 1443-1444 AH - 2021-2022 AD

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ

شكر و عرفان

أقدم بجزيل الشكر و العرفان إلى الأستاذ الدكتور خالد شريف صابر لقبوله الإشراف على هذه الأطروحة و بذله النصيح و الإرشاد و التوجيه لإتمامها، و لا استثن من الشكر و الامتنان أساتذتي الأفاضل في قسم التاريخ جامعة الجزائر 2 كما أشكر كل من شجعني و لو بكلمة على إتمام هذا العمل .

الإهداء

إلى أُمي .

إلى أبي

إلى إخواني وأخواتي وأبنائهم

إلى صديقاتي

إلى زملائي و طلبتي في جامعة تامنغست

أهدي هذا العمل المتواضع .

قائمة المختصرات

الحركة العالمية لتوحيد الله	Le mouvement mondial pour l'unicité Dieu	MMUD
جمعية المساعدة التقنية والتعاون	Société d'aide technique et de coopération	S.A.T.F.C
مكتب البحث العلمي والتقني ما وراء البحار	Office de la recherche scientifique et technique	ORSTOM
جمعية التنمية والإرشاد الزراعي	Société de développement et de vulgarisation agricole	S.O.D.E.V.A
المركز الإقليمي للمساعدة من أجل التنمية	Centre régional d'aide au développement	C.R.A.D
إفريقيا الغربية الفرنسية	L'Afrique-Occidentale française	A.O.F
المركز الوطني للبحث الزراعي	Centre National de Recherche Agronomique	C.N.R.A
الشركة التجارية لغرب إفريقيا	La Société commerciale de l'Ouest africain	SCOA

جمعية الطلاب المريدين المتدربين في أوروبا	Association des Étudiants et Stagiaires Mourides d'Europe	AESME
الحركة العالمية للمريدين في أوروبا	Mouvement International des mourides en l 'Europe	MIME
الحزب الاشتراكي السنغالي	Parti socialite sénégalais	PSS
حزب القسم الفرنسي لأممية العمالية	Section Française de l'Internationale Ouvrière	SFIO
حزب الكتلة الديمقراطية السنغالية	Bloc Démocratique Sénégalaise	BDS
حزب الإتحاد الديمقراطي السنغالي	Union Démocratique Sénégalais	UDS
حزب كتلة الجماهير السنغالية	Bloc des masses sénégalaises	BMS

مقدمة

مقدمة

إن الدراسات الإفريقية حقل خصب و ثري للباحثين و الأكاديميين خاصة الدراسات التي تعني بالتصوف و الصوفية ، فالطرق الصوفية كان لها دورا رياديا ومهما في نشر الإسلام و تثبيت دعائمه وقيادة حركات المقاومة ضد التواجد الأوربي.

و دورها هذا ليس حبيس عصر من العصور أو حقبة زمنية معينة ، بل كان مرافقا لكل التطورات التاريخية التي عرفت إفريقيا خاصة الجزء الغربي منها أو ما يعرف تاريخيا بالسودان الغربي ، ومن أهم مناطق هذا المجال الجغرافي بلاد السنغال التي لها باع طويل في التواصل الحضاري مع جوارها العربي الإسلامي كبلاد شنقيط و بلاد المغرب الإسلامي ، مما سمح بتسرب الفكر الصوفي مع الإرهاصات الأولى للإسلام في السودان الغربي و قد رسخ التصوف وتجذر في السنغال ، حتى أننا لا نكاد نجد مسلما سنغاليا لا ينتمي إلى سلك الصوفية أو يكن الولاء والانقياد لشيخ معين .

و من أبرز الطرق الصوفية في السنغال الطريقة المريدية التي تمثل التصوف المحلي فهي لم تأت من الشمال الإفريقي أو بلاد المشرق الإسلامي على شاکلة الطرق الصوفية الأخرى ، بل هي طريقة محلية التأسيس والمؤسس ، حيث أسسها الشيخ أحمدو بامبا الملقب بالشيخ الخديم لذلك اخترت الطريقة المريدية كموضوع للدراسة و عنونت بحثي ب المكانة الاقتصادية للطريقة المريدية وتأثيرها على الأوضاع السياسية في السنغال (1927- 1980) ، وتركيزي على الطريقة المريدية دون غيرها من الطرق الصوفية يعود بالدرجة الأولى إلى مميزاتها وسماتها حيث أن التصوف الكلاسيكي من مميزاته اعتزال الدنيا والزهد فيها و عدم التدخل في الجانب السياسي للدول والكيانات ، لكن الطريقة المريدية غيرت هذه المفاهيم النمطية للتصوف وأضفت عليه روحا جديدة ، و انتهجت نهجا تجديديا في طريقة التعامل مع الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في السنغال خاصة ما بين 1927- 1980 ، إذ عرفت هذه الفترة التاريخية عدة تغيرات سياسية بارزة في السنغال بداية بالاستعمار الفرنسي وسياسته المتمثلة في تشجيع المحاصيل النقدية على رأسها الفول السوداني إلى غاية تمرير القرارات والدساتير التي تخدم السلطة الفرنسية في السنغال ، ثم الاستقلال إذ أصبح

ليوبلد سيدار سنغور Léopold Sédar Senghor رئيسا للسنغال ، و انتهج سياسة مميزة مع قيادات الطرق الصوفية مما سمح له بتبادل الخدمات مع الزعامات الدينية . وعلى رأس هذه الزعامات الدينية نجد الطريقة المريدية ، وسنحاول في هذه الأطروحة إجلاء بعض الغموض عن تاريخ هذه الطريقة ، وإبراز المحطات التي مرت بها مركزين عن جهودها في المجال الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والثقافي في السنغال ما بين (1927 - 1980) .

ولقد دفعني لاختيار هذا الموضوع عدة إعتبارات منها إهتمامي بالدراسات الإفريقية خاصة تاريخ التصوف في إفريقيا ورغبتي في إضافة ولو النزر البسيط في هذا المجال ، وقد رافقتي هذه الرغبة منذ سنوات مضت ففي مرحلة الماجستير تناولت الطريقة المريدية بالدراسة لكنني أحسست ببعض التقصير في جوانب عدة لذلك وجدت في الدكتوراه فرصة للتوسع أكثر في هذا الموضوع والوقوف على الجوانب التي أهملتها في مرحلة الماجستير .

أما الدافع الموضوعي فهو الأهمية العلمية لدراسة تاريخ الإسلام والتصوف في إفريقيا جنوب الصحراء خاصة السنغال ، فالمتبع لتاريخ الصوفية في هذه المنطقة يدرك الدور التاريخي والاجتماعي والثقافي والاقتصادي والسياسي لها في السنغال وكيف استطاع زعماء التصوف على مر التاريخ أن يساهموا في نشر الإسلام والتعليم العربي الإسلامي ، ومحاربة الاستعمار وتطوير الاقتصاد ، كما أن الباحث في هذا المجال يدرك أن التصوف في إفريقيا خرج عن شكله التقليدي إلى شكل أكثر ملائمة مع الثقافة الإفريقية ، خاصة الطريقة المريدية التي نحن بصدد دراستها مما جعل الكثير من الباحثين خاصة المستشرقين وعلماء الاقتصاد الأوروبيين يهتمون بدراستها ، وبعد أن اطلعت على كثير من الدراسات التي تحمل بين طياتها عدة اختلافات في وجهات النظر حسب ميول وتوجهات كل باحث ، أردت أن أقدم دراسة تجمع كل هذه الآراء وتقارن بينها لعلها تكون لبنة جديدة في هذا الموضوع .

و تتمحور إشكالية البحث حول تداعيات التدخل الميردي في جميع المجالات الاقتصادية والسياسية في السنغال وتعزيز الرابط الروحي بين أتباع الطريقة الذين تجمعهم عدة ثوابت روحية متمثلة في شخصية الشيخ الخديم والأسرة البكية التي ورث أفرادها هذا

الشرف والمكان المقدس المتجسد في مدينة طوبى هذه الروابط الروحية بنت صرح الطريقة المريدية وساهمت في تبني هذه الطريقة لنهج مختلف خاصة في المجال الاقتصادي والسياسي لذلك نطرح الإشكالية التالية : كيف انتقلت الطريقة المريدية من التصور الصوفي الكلاسيكي إلى كيان اقتصادي وسياسي فاعل في السنغال في الفترة ما بين 1927-1980 وما هو النهج الذي سارت عليه ؟ وما هي وسائلها لتحقيق ذلك ؟ وما هي أهم مظاهر هذا التحول ؟

أما الإشكاليات الفرعية فهي : ما هي الطريقة المريدية ، ما هي أهم تعاليمها وتنظيماتها وما هي أهم مجهوداتها في الجانب الاجتماعي والثقافي في المجتمع السنغالي ؟ وما هي أشكال التدخل الميريدي في الاقتصاد السنغالي ، وما هي طبيعة العلاقة بين الطريقة المريدية و السلطة الحاكمة في السنغال سواء في العهد الاستعماري أو في حقبة الرئيس ليوبولد سيدار سنغور ؟ و فيما تتجسد أشكال التواصل والقطيعة في الحضور الميريدي على الساحة السياسية في السنغال؟.

ولدراسة هذا الموضوع قسمت الدراسة إلى فصل تمهيدي و بابين ، درست في الفصل التمهيدي الإطار الطبيعي و البشري والتاريخي للسنغال .

أما الباب الأول فعنوانته بدراسة تاريخية للطريقة المريدية في السنغال ، ويحتوي على فصلين الفصل الأول عنوانه: الإسلام و التصوف في السنغال و درست فيه انتشار الإسلام و أهم الطرق الصوفية في السنغال وأهم الجمعيات الإسلامية الإصلاحية كما تناولت فيه الحركات الصوفية و موقفها من الاحتلال الفرنسي ، أما الفصل الثاني فعنوانه ب الطريقة المريدية و أهم تعاليمها ، ويتضمن الخلفية التاريخية لتأسيس الطريقة المريدية و حياة المؤسس وموقفه من الاستعمار الفرنسي ، وأهم خصائص و تعاليم الطريقة .

أما الباب الثاني فعنوانته ب : المكانة الاجتماعية و الاقتصادية و السياسية للطريقة المريدية في السنغال ما بين (1927 - 1980) و يحتوي على ثلاث فصول الفصل الأول عنوانه الدور الاجتماعي و الثقافي للطريقة المريدية ما بين (1927 - 1980) و درست فيه الهيكل العام للطريقة المريدية والتنظيمات الاجتماعية و الثقافية الخاصة بها ، و دورها في نشر التعليم و المبادئ الإسلامية، أما الفصل الثاني فعنوانته ب المكانة الاقتصادية للطريقة

المريدية في السنغال ما بين (1927 - 1980) وتناولت فيه الهجرات المريدية و النشاط الاقتصادي المريدي في الأرياف و النشاط الاقتصادي المريدي في المدن و الفصل الثالث عنونته ب : المكانة السياسية للطريقة المريدية ما بين (1927 - 1980) ، و درست فيه مكانة الزعماء الدنيين في المجتمعات التقليدية و المكانة السياسية للطريقة المريدية في فترة الاستعمار وعلاقة الطريقة المريدية مع الحكومة الوطنية بعد الاستقلال في عهد الرئيس ليوبولد سيدار سنغور .

و ختمت الموضوع بخاتمة هي عبارة عن مجموعة من الاستنتاجات، و ذيلت الأطروحة ببعض الملاحق ، و القائمة البيبليوغرافية .

و من أهم المصادر التي اعتمدت عليها و التي تعتبر باكورة البحث و التقصي حول شخصية أحمدو بامبا وطريقته نجد كتاب Paul Martty : Etudes sur l' Islam au sénégal الصادر سنة 1917 عن دار Ernest Leroux باريس حتى أن الكثير من الباحثين يعتبرون أن بول مارتي أول من أطلق مصطلح المريدية على أتباع الشيخ احمدو بامبا ، و الكتاب عبارة عن دراسة للإسلام في السنغال من خلال دراسته لشخصيات شيوخ الطرق الصوفية ، و نجد أنه تناول في الجزء الأول من الكتاب فصلا عن شخصية الشيخ أحمدو بامبا ، وسيرته وعلاقته مع الإدارة الفرنسية التي كان بول مارتي أحد رجالها ، حيث وصل إلى إفريقيا الغربية سنة 1912 وكان يدير مكتب القضايا الإسلامية في عهد الحاكم العام ويليام بونتي William Ponty ورغم أن الكتاب جد مهم لأنه من أهم المصادر حول هذه الطريقة و قد عايش المؤلف فترة حياة مؤسس الطريقة المريدية و سجل لنا الإرهاصات الأولى لظهور هذه الطريقة متبعا حياة المؤسس و أهم تعاليمه و علاقته مع السلطة الاستعمارية كما تطرق لأهم مشايخ الطريقة ودورهم في ترسيخ مبادئها ونشر التعليم العربي الإسلامي في السنغال ، إلا انه لا يخل من بعض الانزلاقات التي تصب في صالح الاستعمار الفرنسي في السنغال ، من باب أن بول مارتي أحد رجال هذا الاستعمار لكن هذا لا ينف أهمية الكتاب و لا يمكن للباحث حول التصوف في السنغال تجاهله وعدم الرجوع له ولقد اعتمدت عليه في عدة جوانب من بحثي خاصة الفصول الأولى التي تدور حول مؤسس الطريقة وأهم مبادئها.

و من أهم الكتابات الفرنسية التي استعنت بها كتاب موريس دولافوس Maurice Soudan Fraancais haut – Sénégal – Niger : Delafoss أعالي السنغال – النيجر) (السودان الفرنسي) الصادر عن دار النشر إيميل لاروز Emile la Rose بتاريخ 1912 ، الذي يعتبر حوصلة هامة عن تاريخ السودان الغربي بداية بالممالك والإمارات على رأسها غانا ومالي و سنغاي نهاية بالحركات الجهادية في القرن التاسع عشر على رأسها حركة الحاج عمر طال الفوتي و حركة ساموري توري ، كما خصص الكاتب الفصل الأخير من الكتاب للتوغل الاستعماري في كل من السنغال ثم النيجر، ورغم القيمة العلمية لهذا الكتاب إذ أنه من أولى الكتابات التاريخية حول تاريخ إفريقيا جنوب كما أن دولافوس من أكثر الشخصيات الفرنسية التي أولت إهتماما كبيرا لتحقيق المخطوطات السودانية ، إذا أنه من أهم مسؤولي مدرسة اللغات الشرقية ، لكن هذا لا يجعلنا نتقبل كل ما ورد في هذا الكتاب فالكاتب هو أحد إداري الإدارة الفرنسية كما أن الكتاب قدم من طرف الحاكم العام كلوزل Clozel لذلك لا بد من توخي الحذر عند الرجوع لهذا الكتاب .

كذلك اعتمدت على كتاب الحاكم الفرنسي العام لويس فيديرب Faidherbe Louis السنغال ، فرنسا في إفريقيا الغربية le Sénégal . la France dans l'Afrique occidentale ، الصادر عن دار هاشيت Hachette سنة 1989 ، واستفدت من الكتاب كثيرا خاصة فيما يخص مقاومة الحاج عمر طال الفوتي لأن الكتاب يعتبر مصدرا ، ففيديرب Faidherbe الحاكم العام الذي ثار في عهده الحاج عمر طال ، كما أنهما تواجهتا في عدة مناسبات و يبدو أن سياسة فيديرب استطاعت أن تضيق الخناق على الدولة العمرية في السنغال مما أدى بالحاج عمر طال إلى التراجع إلى ماسينا التي سيقى فيها حتفه ، إلى جانب هذا فالكتاب يجمع تاريخ السودان الغربي بداية بالتجارة الأطلسية والتنافس الأوربي عليها خاصة تجارة الرق والصمغ العربي ، كما يتحدث عن التوغل الفرنسي في السودان الغربي كما يورد الكتاب علاقات الإمارات الموريتانية التراززة و البراكنة مع ممالك الولوف و الصرعات بين الطرفين وموقفهما من التواجد الفرنسي الذي تجسد في عدة مقاومات شعبية من أبرزها مقاومة الحاج عمر طال و ملك الكايور لات ديور، ومحمد ملين دارمي ... ، ورغم الأسلوب المتفرد الذي

يمتاز به الكاتب ودقته في تتبع الأحداث ، إلا أنه غير موضوعي خاصة أثناء وصفه للمقاومات المسلحة و محاولة إلصاق صفة إدخال الحضارة بالاستعمار الفرنسي ، بالذات أثناء حديثه عن جهود فرنسا لمحاربة تجارة الرق في السودان الغربي.

و من الكتابات الاستعمارية التي اعتمدت عليها كتاب Le Senegal : sa conquête , son organisation (1364-1925) للكاتب الكسندر ساباتي كامي Sabatié, Alexandre Camille والذي كان إداريا في الحكومة الاستعمارية في منصب رئيس المكتب السياسي للحكومة في السنغال ولقد نشر الكتاب من طرف الحكومة الفرنسية في سان لويس سنة 1925 واعتمدت عليه لدراسة الاستعمار الفرنسي في السنغال و سياسته.

أما الدراسات المريدية الحديثة التي عدت إليها فمن أهمها : Cheikh Tidiane : Confrérie Sénégalaise des Mourides un essai sur l'islam au Sénégal الصادر عن دار النشر Présence Africaine سنة 1969 ، و يعتبر هذا الكتاب من أولى الدراسات السنغالية، التي تناولت الطريقة المريدية، بعدما كان الأمر مقتصرًا على المؤرخين والباحثين الفرنسيين، و هو عبارة عن دراسة اجتماعية وتاريخية للطريقة المريدية، فالقسم الأول من الكتاب، خصصه الباحث لتاريخ المجتمع الميريدي والقسم الثاني خصصه للجانب السياسي والاقتصادي ولقد شمل هذا الكتاب الطريقة المريدية من كل النواحي، لذلك يعتبر أكثر الكتب اعتمادا من طرف الباحثين في تاريخ هذه الطريقة، ولقد أفادني كثيرا في كل جوانب الأطروحة تقريبا خاصة الجانب الاقتصادي والسياسي للطريقة المريدية .

و من بين المراجع التي ركزت على الجانب الاقتصادي للمريدية : Jean Copans le : marabouts de l'arachide Le sycomore, Paris, 1980. هذا الكتاب هو أكثر الدراسات شهرة في الجانب الاقتصادي للطريقة المريدية ، واستعان فيه الباحث بالتحقيقات التي أجراها برفقة زملائه ما بين سنتي 1967 – 1969 في إطار مكتب البحث العلمي والتقني لما وراء البحار ORSTOM في القرى المريدية، لذلك هذا الكتاب هو دراسة عامة للمجتمع القروي الميريدي و العلاقة بين الشيوخ والأتباع و ركزت هذه الدراسة على فترة تطور تجارة الفول السوداني بداية من نهاية الحرب العالمية الأولى ، وازدهار هذا المحصول في الأسواق

الخارجية ، كما تناول الظروف التي نشأت فيها الطريقة المريدية ، أو ما أسماه ب "شروط الظهور" و درس كذلك الهجرة المريدية والتوسع للبحث عن الأراضي الزراعية ، ونظام العمل الزراعي في القرى المريدية . ولقد أفادني كثيرا في هذه الدراسة خاصة في الجانب الفكري و الإيديولوجي للطريقة المريدية . و المكانة الاقتصادية لهذه الطريقة خصوصا في القطاع الزراعي وأهم الأساليب التي اتخذها المريدون لتطوير زراعة الفول السوداني .

كذلك استعنت بالأبحاث الصادرة عن مكتب البحث العلمي والتقني لما وراء البحار

Copans J. et Ph.Couty et J.Roch et G.Rocheteau : Maintenance sociale et changement pratique dutravail chez les économique au Sénégal 1. Doctrine Économique

Mourides O.R.S.T.O.M, Paris,1972. ، و هو عبارة عن مجموعة من الدراسات والتحقيقات

في القرى المريدية في مقاطعة ندام بمنطقة حوض الفول السوداني ركزت على أنماط العمل الفلاحي والعلاقات بين الفلاحين المريدين ومجهودات المريدين في تعمير قرى هذه المقاطعة.

واطلعت بفضلله على طبيعة النشاط الاقتصادي الميريدي في قرى حوض الفول السوداني .

كما اعتمدت بشكل كبير على مجموعة من المحاضرات خاصة تلك التي ألقاها

الباحثون المريدون ورغم اقتصرها على الجانب الديني إلا أنه لا يمكن نكران الفائدة التي حصدها منها، إذ صورت لي الطريقة المريدية من الداخل بأعين المريدين أنفسهم ، ولقد

اعتمدت على محاضرات (روض الرياحين)، وهي منظمة ثقافية مريدية تأسست 2001 بأمر

من الخليفة العام آنذاك الشيخ صالح امباكي وتهتم هذه المنظمة باحتفال مغال مدينة توبة

عن طريق تنظيم مؤتمرات وندوات خاصة بالطريقة المريدية ومؤسسها أحمدو بامبا ومن

أهم أبحاث روض الرياحين التي اعتمدت عليها في بحثي هذا : كتاب (دراسات حول المريدية)

، سلسلة ثمرات الروض (1) دائرة روض الروض ، مطبعة المعارف الجديدة ، الرباط 1431 هـ

– 2010 م.

وفي الأخير ، لا أنسى كتاب " الشيخ أحمدو بمبا سبيل السلام " لكتبه الباحث السنغالي

محمد غالاي انجاي ، ورغم أن محمد غالاي أنجاي ركز على الجانب الإيديولوجي للطريقة

و خصوصا الجانب السلمي ، ومبد اللاعنف لدى مؤسس الطريقة ، إلا أن هذا الكتاب أفادني

كثيرا لأنه يعتبر أول بحث باللغة العربية يقدم صورة وافية عن الطريقة المريدية خصوصا فكر المؤسس، والظروف التي رافقت ظهور هذه الطريقة، ويمتلك الكاتب خبرة كبيرة بالمجتمع المريدي لكونه من أتباع هذه الطريقة لذلك كان كتابه بمثابة الباب الذي ولجت منه الموضوع بعد أن قضيت مدة طويلة، وأن أبحث عن حقيقة الطريقة المريدية في السنغال في المراجع الأجنبية، دون الحصول عن إجابة موضوعية .

أما فيما يخص الدراسات الأكاديمية فقد اعتمدت على عدة أبحاث جامعية من أهمها Cheikh Anta Mbacké Boubou : Amadou Bamba and the founding the Muridiyya وهي رسالة دكتوراه في التاريخ من جامعة ميتشغان الأمريكية نوقشت سنة 2002، و تدور الدراسة حول أهم مراحل حياة مؤسس الطريقة المريدية وموقفه من الإدارة الفرنسية و الأوضاع التي رافقت ظهور الطريقة المريدية وهذه الدراسة جد مميزة رغم أن الباحث أحد أتباع الطريقة المريدية إلا أن هذه الدراسة كانت موضوعية، لأنها دراسة أكاديمية مختصة في التاريخ كما أن الباحث استند لعدة وثائق قيمة من أهمها الوثائق الأرشيفية، و لقد عدت لهذا البحث في عدة مواضع خاصة في الفصول الأولى من الأطروحة والتي ركزت على حياة أحمدو بامبا وتأسيس الطريقة المريدية .

كما استعنت أيضا ب Maguëye Ndiay : Cheikh Ahmadou Bamba Mbacke : un soufi fondateur de Tariqa et un érudit وهي رسالة دكتوراه دولة نوقشت في كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية قسم العربية جامعة شيخ أنتا ديوب في السنغال، السنة الجامعية 2012- 2013 والحقيقة أن هذه الأطروحة تعتبر من أكثر الرسائل التي أحاطت بموضوع الطريقة المريدية في جميع جوانبه إذ أن الباحث درس جميع الطرق الصوفية في السنغال، ثم تحدث عن ظروف نشأة الطريقة المريدية، ثم حياة المؤسس، وموقفه من الإدارة الفرنسية، كما درس أهم التنظيمات المريدية كالدارة والدائرة ومغال توبة ... لذلك استفدت كثيرا من هذه الأطروحة .

كذلك أعتمدت على أطروحة مومار ديوب : Momar Coumba Diop

de doctorat de 3 cycle, UER de Psychologie et des
1980 في جامعة ليون 2 ، وتعتبر من أهم الدراسات التي سعت إلى معالجة موضوع انتشار
أتباع الطريقة المريدية في الحواضر والمدن حيث أن الدراسات السابقة ركزت على النشاط
المريدي في الأرياف خاصة زراعة الفول السوداني و الهجرة الريفية و تأسيس القرى عن
طريق الاستيطان الممنهج الذي يقوده مقدمي الطريقة ، لكن في هذه الدراسة درس الباحث
ظاهرة النزوح الريفي المريدي باتجاه المدن والتنظيمات المريدية الحضرية على غرار الدائرة
في المدن التي حلت محل الدارة في الأرياف كما تتبع الباحث علاقة الخلافة المريدية مع
الحكومة السنغالية وأسهب في الحديث عن أهم أنواع الدوائر ومهامها واستفدت منه كثيرا
في هذا الجانب ، كما استفدت منه بخصوص رجال الأعمال المريدين وأهم التنظيمات المريدية
في المدن .

كذلك عدت إلى أطروحة دكتوراه للباحث جون كوبنس Jean Copans و المعنونة ب : stratification sociale et organisation du travail agricole dans les villages Wolof Mourides du Sénégal وقد نوقشت سنة 1973 في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا في باريس و تعتبر هذه الأطروحة من أهم الدراسات الأكاديمية حول الطريقة المريدية ، وهي خلاصة تحقيقات قام بها الباحث في التجمعات المريدية ، وركز الباحث على تاريخ الطريقة المريدية ، كذلك مظاهر التوسع المريدي في حوض الفول السوداني و تقسيم المهام الزراعية بين الفلاحين المريدين و نظام العمل ، و أرباح محصول الفول السوداني في القرى المريدية و قد أفادتني كثيرا خاصة حول علاقة الطريقة المريدية باقتصاد الفول السوداني وحتى في الجانب الإيديولوجي و الفكري للطريقة المريدية .

Islam au Sénégal la république face à une double altérité : le colonisé et le musulman
 1936-1962)، وهي أطروحة دكتوراة قدمت في جامعتين جامعة نانت الفرنسية وجامعة
 شيخ أنتا ديوب السنغالية تخصص تاريخ، نوقشت سنة 2008، وهي دراسة جد قيمة ومهمة

لأن الباحثة تتبعت جميع مراحل علاقات الزعامات الدينية مع الإدارة الاستعمارية في الفترة ما بين 1936- 1962 و الحقيقة معلومات الباحثة جد دقيقة مع توثيق العلاقات على مدى السنين ، و العودة إلى الوثائق الأرشيفية سواء في السنغال أو فرنسا وقد استفدت منها كثيرا لأن فترتها التاريخية هي ضمن الفترة المدروسة في أطروحتي وخاصة في الفصل الأخير لموضوعي والذي يركز على علاقة الطريقة المريدية مع السلطة السياسية في السنغال .

و من الدراسات السابقة التي أفادتني كثيرا Montage Diagne : Pouvoir politique et espaces religieux au Sénégal la locale à Touba Cambéréne et Médina Baye أطروحة دكتوراه في العلوم السياسية جامعة كيبك في مونتريال كندا نوقشت في ديسمبر 2011 ، والأطروحة عبارة عن دراسة لعلاقة السلطة السياسية مع المراكز الصوفية في السنغال المتمثلة في مدينة توبة المريدية و كامبيرين اللالينية و مدينة باي التيجانية ، ودرس الكاتب تاريخ النظام السياسي السنغالي بداية من عهد سنغور (1960-1980) إلى غاية عهد عبد ديوف (1981- 2000) كم أبرز المكانة الدينية لهذه المدن الثلاث و كيف أثرت على موقف السلطة الحاكمة، و كيف أن هذه الأخيرة استغلت الزعامات الدينية لتمرير قراراتها وقوانينها وتطوير الانتاج الزراعي خاصة محصول الفول السوداني ، و اعتمدت كثيرا على هذه الأطروحة خاصة في الجانب السياسي للطريقة المريدية وعلاقتها بالسلطة الحاكمة في السنغال .

كما اعتمدت علي أطروحة دكتورة Colonel Birane WANE : L' Islam au Sénégal le poids des confréries ou l' émiettement de l' autorité Spirituelle كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية تخصص علم إجتماع و أنثروبولوجيا جامعة باريس – شرق عام 2010 ، و تعتبر من أكثر الأطروحات التي تقدم دراسة عميقة وقيمة حول الطرق الصوفية في السنغال إذ أن الباحث يتناول في البداية علاقة الاستعمار مع الزعامات الدينية بداية بالحركات الجهادية كما يقسم ردود الفعل إتجاه الاستعمار إلى نوعين ، النوع الأول مسلح ، و الثاني سلمي ، كما يتطرق لأهم الطرق الصوفية بداية من التأسيس والانتشار في

السنغال و أهم المميزات ثم المكانة الاجتماعية والثقافية والسياسية ولقد استفدت كثيرا من هذه الأطروحة خاصة في الجانب الاجتماعي والسياسي للطريقة المريدية .

و من الدراسات السابقة التي إهتمت بمنطقة السنغال نجد بحث الباحث محمد بن شوش و المعنون ب التوسع الفرنسي في السنغال وموقف القوى المحلية منه في إطار رسالة دكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر ضمن قسم التاريخ كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة الجزائر 2 ، وتعتبر هذه الدراسة دراسة ذات قيمة كبيرة في حقل الدراسات الإفريقية لأنها دراسة أكاديمية معاصرة ، كما أن الباحث اعتمد على كم هائل من الدراسات المتخصصة كمصادر وقام بمسح شامل لتاريخ الاستعمار في السنغال والمقاومة الشعبية بداية بالتنافس الأوربي على الساحل السنغالي ثم التوسع الفرنسي وإخضاع الممالك السنغالية و السياسة الاستعمارية الفرنسية وأهمها السياسة الاقتصادية المرتكزة على مشاريع مد السكة الحديدية والتركيز على تجارة الفول السوداني إلى جانب السياسة الإدارية والاجتماعية و العلمية ، و يتناول في الباب الثالث موقف القوى المحلية من الاستعمار الفرنسي بداية بالمقاومة العسكرية ، المتمثلة في مقاومة الشيخ عمر طال ، ولات ديور و غيرها من المقاومات العسكرية ، كما يدرس الباحث موقف الطرق الصوفية من الاستعمار بما فيها الطريقة المريدية ويتناول المقاومة الثقافية والسياسية ، والحقيقة استفدعت لهذه الأطروحة في عدة جوانب من موضوعي هذا .

و من الأبحاث الأكاديمية التي استندت إليها أيضا Joanne Chehmi : les talibé du Sénégal : une catégorie de la rue , prise entre réseaux religieux et politiques d'action humanitaire. وهي أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع ، جامعة Grenoble ، نوقشت سنة 2013 و يركز الباحث على الإسلام الصوفي في السنغال و دوره في نشر التعليم والثقافة العربية ، ولا يدرس الطرق الصوفية كل منها على حدة بل يجمعها تحت مسمى الإسلام الصوفي ، بداية بانتشار الإسلام في السنغال ، ثم أهم أقسام الشيوخ و دورهم في التعليم العربي الإسلامي ، وأهم المؤسسات الثقافية الصوفية في السنغال والتي تتجسد في الدارة والدائرة . ولقد استعنت بهذه الأطروحة في بعض الجوانب.

أما الصعوبات التي واجهتني في هذه الدراسة جعلها صعوبات خاصة بالموضوع حيث أن هناك بعض الجوانب التي لم تثر إهتمام الباحثين في دراسة الطريقة المريية فأغلب الدراسات إهتمت بعهد مؤسس الطريقة وموقفه من الإدارة الفرنسية بينما لم تهتم الدراسات كثيرا بخلفائه كما أن الدراسات المريية انقسمت إلى قسمين دراسات أجنبية ركزت على الجانب الاقتصادي و دراسات سنغالية ركزت على الجانب الصوفي والروحي ، بينما هناك تقصير علمي فيما يخص العلاقات السياسية بين أتباع الطريقة والسلطة الحاكمة.

و في الأخير نسأل المولى عز و جل التوفيق و السداد و نتمنى أن هذا العمل المتواضع سيشكل ولو إضافة بسيطة في حقل الدراسات الأكاديمية.

الفصل التمهيدي

الإطار الطبيعي و البشري و التاريخي للسنغال

✓ المبحث الأول

الخصائص الطبيعية

✓ المبحث الثاني.

الخصائص البشرية

✓ المبحث الثالث

نبذة تاريخية عن بلاد السنغال

الفصل التمهيدي: الإطار الطبيعي و البشري و التاريخي للسنغال

إن السنغال من أكثر بلدان الغرب الإفريقي ثراء وتنوعا من الناحية الطبيعية والاجتماعية لذلك لا يمكن الولوج إلى موضوع الطريقة المريدية في السنغال دون تقديم نبذة عامة و شاملة عن بلاد السنغال وعن اهم المميزات الجغرافية والبشرية والتاريخية لهذه البلاد .

المبحث الأول: الخصائص الطبيعية

1- التسمية والموقع

أ- التسمية

يبدو أن مصطلح (السنغال) لم يظهر إلا حديثا و في حقبة زمنية متأخرة واستعمل هذا الاسم لأول مرة في السجلات الاستعمارية ، ولو تتبعنا الكتابات الكلاسيكية الرومانية والإغريقية لوجدنا عدة تسميات أطلقت على منطقة السنغال غير مصطلح السنغال ، فحانون القرطاجي⁽¹⁾ لما وصل حوالي 470 ق م إلى نهر كبير في غرب إفريقيا أطلق عليه كريتش (Cherets) ، وترجع بعض المصادر الحديثة أن هذا النهر هو نهر السنغال⁽²⁾ .

⁽¹⁾—رحلة حانون القرطاجي هي رحلة قادها ملك قرطاج حانون من مدينة قرطاج من أجل اكتشاف السواحل الإفريقية والبحث عن أسواق جديدة ، ويؤرخ المؤرخون لها ما بين (475 - 450 ق م) ، وقد ترك حانون نصا منقوشا على معبد بعل أمون يروي سير رحلته بالتفصيل ، بيد أنه لم يبق من ذلك النص سوى ترجمة يونانية قام بها هيرودوت للمزيد انظر: عبد المالك سلاطينية: المستوطنات الفينيقية - البونية في الحوض الغربي للبحر المتوسط أطروحة دكتوراه علوم في التاريخ القديم ، كلية العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية ، جامعة منتوري ، ص 175 و عبد اللطيف هسوف: الأمازيغ قصة شعب ، دار الساقى ص 10.

⁽²⁾—أحمد الشريف: الكشوفات الجغرافية القرطاجية ، مجلة جامعة سيها للعلوم الإنسانية ، المجلد السابع ، العدد الأول ، سيها ليبيا ، 2008 ، ص 69 .

كما أن هيرودوت⁽¹⁾ ذكر رحلة المستكشفين النسامين (Nasamons) الذين عبروا الصحراء الكبيرة فوجدوا مستنقعات واسعة ونهر كبير والتقوا بأناس قصار القامة سود البشرة لغتهم غير مفهومة⁽²⁾. و يعتقد الباحث محمد غالي فال أن هذا النهر الكبير من المحتمل أنه نهر النيجر أو السنغال، ويرجح النهر الأخير⁽³⁾ ولم يذكر لنا هيرودوت اسم هذا النهر آنذاك كما أن الرحالة الإغريقي بوليبيوس⁽⁴⁾ دون أخبار عن نهر السنغال حوالي 140 ق م وأطلق عليه اسم بامبوتس (Bambotus)⁽⁵⁾. و يبدو أن الاختلاف ليس حول التسميات القديمة لهذه المنطقة بقدر ما هو حول أصل أو مصدر هذه التسمية، فهذه البلاد اسمها اشتق من اسم النهر الذي يعبرها وهو نهر السنغال و تباينت الآراء واختلفت حول مصدر تسمية النهر بهذا

(1) -هيرودوت: يعرف بأبي التاريخ وهو مؤرخ يوناني من مدينة (هاليكارناسوس) عاش في الفترة ما بين (424- 485 ق م)، قضى جل حياته في الترحال بين عدة مناطق منه بحرا يجه و آسيا الصغرى و بلاد ما بين النهرين وسواحل البحر الأسود و تراقيا وسوريا و فلسطين و ليبيا، و انتهى به المطاف في أثينا ألف كتابا تناول تاريخه الشهير. أنظر: عبد المالك سلاطينية المرجع السابق، ص 15.

(2) -Stéphane Gsell : **histoire ancienne de l'Afrique du nord**, tome 1, librairie Hachette et C, Paris, 1913, P 319.

(3) -محمد غالي ولد المختار فال : ظاهرة مزج اللغات حول ضفتي السنغال، بحث لنيل شهادة الدكتوراه السلك الثالث كلية الآداب و العلوم الإنسانية، جامعة شيخ أنتا ديبوب، السنغال، 2010-2011، ص 15.

(4) - بوليبيوس Polybuis : مؤرخ وسياسي وعسكري يوناني عاش في الفترة الممتدة ما بين (204- 122 ق م) ألف أربعين كتابا تتناول فيها التاريخ العالمي لم يبق منها إلا خمس كتب درس من خلالها الفترة ما بين (220- 145 ق م) لذلك يعتبر مؤرخ الحروب البونيقية كما أنه شاهد على سقوط قرطاجة، أنظر: عبد المالك سلاطينية المرجع السابق، ص 20-21.

(5) -محمد الحافظ مصطفى النفر: انتشار الإسلام في حوض السنغال حتى القرن السادس الهجري، مجلة دراسات إفريقية العدد الحادي عشر، مجلة نصف سنوية، مركز البحوث والترجمة، جامعة إفريقيا العالمية، الخرطوم السودان يونيو 1994 -محرم 1415، ص 86.

الاسم .و حرف الاسم هكذا بسبب النطق البرتغالي لكلمة صنهاجة ⁽¹⁾.وتحدث الباحث عبد الله عيسى عن أصل تسمية السنغال قائلا " يمكن إجمال كلمة السنغال في مصطلحين هما سنغانة و صنهاجة الأول ورد عند عبید الله البكري في (المغرب في ذكر إفريقيا والمغرب) والثاني في كتاب مسالك الأبصار في ممالك الأمصار لفضل الله العمري و المقصود بالأول اسم مدينة توجد على صفاف نهر السنغال أما الثاني فيراد به قبيلة صنهاجة التي كانت تسكن الضفة اليمنى لنهر السنغال ، وقد ركز أغلب الباحثين والمؤرخين على هذين المصطلحين واعتبروهما مصدر تسمية البلاد باسم السنغال "⁽²⁾.

⁽¹⁾— Hubert Deschamps : **Le Sénégal et la Gambie**, Presse Universitaires de France, Paris Deuxième édition,1964, p27.

⁽²⁾ -عبد الله عيسى :مجلد تاريخ السنغال من القرن 11إلى نهاية القرن ال 19 ،الإصدار ال 2، ط 1 ،مركز الكتاب للبحوث و الدراسات يونيو 2020-شوال 1441 ، ص 2 .

كما يرى الباحث جمال عبد الهادي أن اسم السنغال اشتق من كلمة سنغاي (1).
(2) المملكة الإسلامية التي أسسها بحارة السنغاي على ضفتي النيجر الأوسط في القرن الخامس عشر، ووحدت أجزاء كبيرة من السودان الأوسط تحت حكمها (3).

أما الباحث السنغالي تيام الحاجي إبراهيم ساخوفيري أن مصطلح السنغال اشتق من كلمة سونجال Sanugaal في اللغة الولوفية ، التي تعني الزورق ، ولا علاقة لقبائل سنهاجة بهذا الاسم (4). ويؤكد هذا الرأي الباحث عبد الرحمن مبكي محمد الذي يذكر أن لفظ السنغال يتكون من كلمتين " سونو" و " غال " أي سفينتنا بلهجة الولوف إذ سأل بعض الأوربيون في مدينة سان لويس بعض الصيادين السنغاليين عن اسم البلاد وبسبب اختلاف اللغة اعتقد الصيادون أنهم سألوهم عن سفنهم فأجابوهم : سونوغال أي " سفننا " فسجل

(1) - كلمة سنغاي نسبة إلى قبيلة تسكن حوض نهر النيجر وتتوزع حتى حدود الغابات الإستوائية ، وقد اتجهت هذه القبيلة نحو الشمال وأسست دولة سنغاي في القرن الأول الهجري السابع ميلادي ، و في القرن التاسع ميلادي غزت قبيلة ضيا (Dia) - وهي إحدى قبائل البربر - ضفاف نهر النيجر الأوسط ، وأسسوا أسرة حاكمة في سنغاي و أول ملوكها الملك (ضيا العالمين) ، ازدهرت إمبراطورية سنغاي خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر وفي عام 1589 م تعرضت المملكة لحملة المنصور السعدي ، وسقطت مملكة سنغاي على إثر هذه الحملة أنظر : محمد ألفا جالو : الحياة العلمية في دولة سنغاي خلال الفترة ما بين 842 - 1000 هـ - 1464 - 1591 م ، رسالة لنيل شهادة الماجستير في الحضارة و النظم الإسلامية ، جامعة أم القرى ، المملكة العربية السعودية ، 1413 هـ - 1493 م ، ص 18 و انظر أيضا : جوان جوزيف : الإسلام في ممالك إفريقيا السوداء ترجمة : المختار السوفي ط 1 ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، لبنان 1404 هـ - 1984 م ، ص 81 ، ص 85 - 86

(2) - جمال عبد الهادي : المجتمع الإسلامي المعاصر (إفريقيا) ، الكتاب الثاني ، ط 1 ، دار الوفاء للطباعة والنشر 1995 ، ص 163 .

(3) - سينيكي مودي سيسوكو : السنغاي من القرن الثاني عشر إلى القرن السادس عشر ، تاريخ إفريقيا العام من القرن الثاني عشر إلى القرن السادس عشر ، المجلد السابع ، إشراف ج. ت. نياي ، اللجنة العلمية الدولية لتحرير تاريخ إفريقيا (اليونيسكو) ، ص 19

(4) - Thaim, El Hadji Ibrahima Sakho : Les Aspects du Mouridisme au Sénégal Thèse de doctorat de 3ème cycle en sciences politique, Département de sciences politique, Faculté des sciences sociales, Université de Siegen, p 11.

أولئك الأوروبيون مصطلح سونو غال كاسم لتلك البلاد ، و استمر تداول هذا المصطلح مع مرور الزمن و بتناقل اللفظ بين الأجيال تحريفا و تغيرا صار (سنغال) ⁽¹⁾.

و من الواضح أن هذا الرأي اقرب إلى الصحة إذ لم يكن هو الأصح فالتشابه بين مصطلح (السنغال) و (السنجال) واضح جدا على عكس كلمة صنهاجة التي تتحمل الكثير من التأويلات .

و أطلق كذلك على هذه المنطقة أيضا اسم سنيغامبيا ، لأنها تتكون من السنغال و غامبيا ، و من مخلفات الاستعمار و ما نتج عنه من صراعات حدودية و مشاكل حدودية حالة غامبيا التي تبدو كجيب طولي يمتد في جنوب السنغال من الشرق إلى الغرب حول النهر الذي اشتقت منه اسمها ، و لهذا السبب عزلت غامبيا الجنوب السنغالي عن بقية السنغال ، و كانت القوى الاستعمارية السابقة البريطانية و الفرنسية تدرك الأهمية الاستراتيجية لغامبيا ، لذلك حاولت فرنسا ضمها في ستينات القرن التاسع عشر و في سنتي 1902 1903 ، و تعويض بريطانيا عن ذلك ، لكن هذا المخطط كلل بالفشل ⁽²⁾.

و قد جمع الاستعمار الفرنسي جزء من السودان الغربي و الساحل الغيني سنة 1859 في إتحاد أسماه إفريقيا الغربية الفرنسية (A.O.F) و ضمت إليه موريتانيا سنة 1918 ، و لم تحدد الحدود الفعلية للسنغال إلا سنة 1959 ، و أصبحت تعرف بالجمهورية السنغالية ⁽³⁾.

(1)- عبد الرحمن مبكي محمد : واقع الثقافة الإسلامية في السنغال ، رسالة ماجستير قسم الثقافة الإسلامية ، كلية الدعوة و أصول الدين المملكة العربية السعودية ، 1431-1432 هـ ، ص 28-29.

(2)- عبد الله عيسى : مجلد تاريخ السنغال من القرن 11 إلى نهاية القرن ال 19 ، ص 14 .

(3)- H. Deschamps, Op.cit., P 5.

ب- موقع السنغال

1- فلكنيا : تقع السنغال في أقصى نقطة من غربي إفريقيا بمنطقة بين مدارين ، بين درجتي عرض 12.30 و 16.30 شمالا ، و درجتي طول 17.30 و 11.30 غربا لذلك تدخل السنغال ضمن الإقليم المداري ⁽¹⁾.

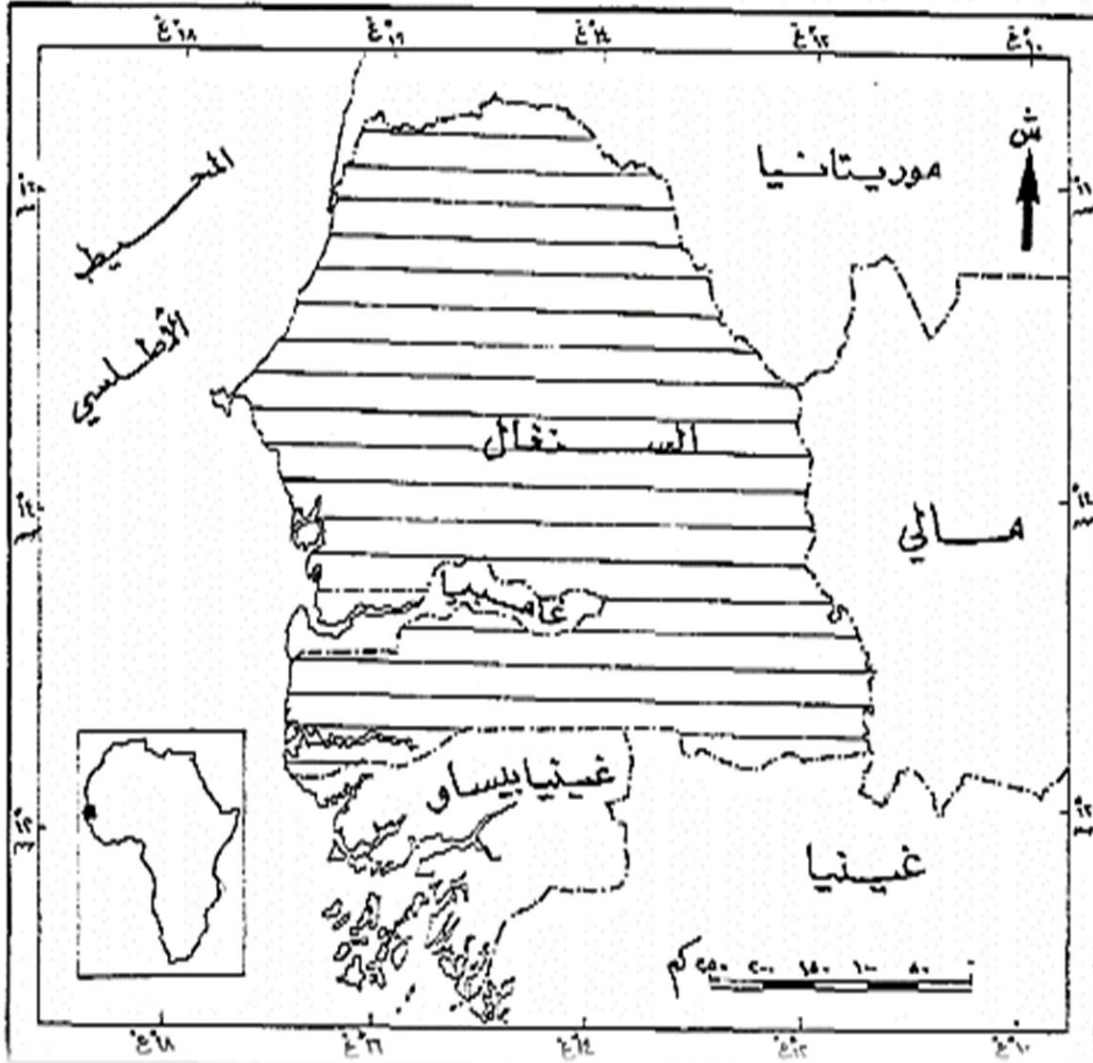
2- جغرافيا : تقع بلاد السنغال في غرب القارة الإفريقية يحدها من الشمال موريتانيا ومن الجنوب غينيا كوناكري و غينيا بيساو و من الشرق مالي و من الغرب المحيط الأطلسي ⁽²⁾ ، تضم حوض نهر السنغال وغامبيا على بعد بضعة أميال من منعطف النيجر في منتصف المسافة بين الصحراء والأدغال غير أن انفتاحها على الأطلسي مع وصول البرتغاليين إلى سواحلها ، أضفى عليها كامل أهميتها الجغرافية والسياسية باعتبارها منفذا لمنتجات السودان الغربي ⁽³⁾ . كما تتوسطها غامبيا كوتد ، وتتشابه أغلب المناظر في السنغال حيث أنها عبارة عن منطقة سهلية تميل إلى الغرب قليلا ، تخترقها أخاديد يصل عمقها إلى 200 م ، حفرتها أنهار السنغال و سالوم وكازامنس و يتكون الساحل الممتد في الشمال من نهر السنغال حتى شبه جزيرة الرأس الأخضر Cap-Vert من تلال رملية ، وتظهر الجزر المتقطعة ، والتي جزأها البحر إلى جزر صغيرة على غرار جزيرة غوري ⁽⁴⁾ أنظر الشكل 1

(1) - خالد بن صالح القاضي ، المرجع السابق ، ص 523 ؛ عبد القادر سيلا : المسلمون في السنغال معالم الحاضر وأفاق المستقبل ، كتاب الأمة ، العدد 22 ، قطر ، 12 شوال 1406 هـ ، ص 24

(2) - عبد القادر مصطفى المحيشي و آخرون : جغرافيا القارة الإفريقية و جزرها ، ط 1 د ، ، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى ، بنغازي ، 1430 هـ - 2000 م ، ص 165

(3) - ب . باري : سينيغامبيا من القرن السادس عشر إلى القرن الثامن عشر تطور الولووف و السيرير والتوكور تاريخ إفريقيا العام من القرن عشر إلى القرن الثامن عشر ، المجلد الخامس ، تحت إشراف : ب . أ . اوغوث اليونسكو ، 1997 ، ص 303

(4) - محمود شاكر : السنغال ، (د ط) ، مكتبة الفتح ، دمشق ، 1971 ، ص 7.



الشكل 1 : خريطة تبين الموقع الجغرافي للسنغال

المرجع : خالد بن صالح القاضي ، المرجع السابق ، ص 524

2 - التضاريس والأنهار

أ - التضاريس :

يغلب على البلاد طابع الانبساط حيث أن أعلى نقطة لا تتعدى 400 م في أقصى الجنوب (1) فالسنغال عبارة عن سهول منبسطة تقل فيها التضاريس باستثناء مرتفعات كيدغو Kedougou وهضاب تياس Thies، وتمتاز هذه السهول بالشاسعة ويزيد ارتفاعها عن سطح البحر أكثر من متر، تنحدر انحدارا تدريجيا نحو ساحل المحيط الأطلسي (2).

وتنقسم السنغال إلى خمس مناطق جغرافية هي :

- المنطقة الساحلية وتضم الرأس الأخضر ودكار Dakar .

- منطقة حوض نهر السنغال : وهي منطقة سهلية، تمتاز بقلعة التساقط، وتسقى أراضي هذه المنطقة من فيضانات النهر ويشمل هذا الحوض المنطقة الممتدة من باكل حتى المحيط الأطلسي وتبلغ مساحتها 800 كلم، وتعرف عند أهل دكار باسم إقليم النهر.

- السهول الغربية هي مناطق واسعة تعرف بالفيرلو Ferlo.

(1) - عبد الله عيسى، مجمل تاريخ السنغال، ص 14 .

(2) - أحمد نجم الدين فليجة : إفريقيا دراسة عامة وإقليمية، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1996، ص 317.

(2) - مهدي ساتي صالح : مع الإسلام والثقافة في السنغال، المركز الإسلامي الإفريقي في الخرطوم، شعبة البحوث والنشر إصدار رقم (3)، 1411 هـ - 1999 م، ص 4 - 5

(2) - G.Wesley Johnson : Naissance du Sénégal contemporaine aux origines la vie politique (1900 – 1920), de Traduit par l'anglais par François Manchuelle, Karthala, Paris, 1991, p 16.

- المنطقة الشرقية وتعرف بغامبيا العليا ونيوكولو

- إقليم الكازمانس Casamance ويمثل المنطقة الجنوبية من السنغال و يمتاز بغزارة أمطاره وكثرة غاباته (1). ويفصله عن السنغال دولة غامبيا في جزئها الأكبر (2).

ب- الكثبان الرملية: تنتشر الكثبان الرملية القديمة التكوين في المنطقة الساحلية المطلة على المحيط الأطلسي بين مصب نهر السنغال والرأس الأخضر وتقع وراء هذه الكثبان تلال رملية أخرى أكثر قدما تمتد نحو الشمال الشرقي و الجنوب الغربي تكونت في الفترة الجافة وقد أزيلت الأحراش من سطح التربة فأصبحت صالحة للرعي والزراعة مما أفاد قبائل الفولان في رعي مواشيهم وكذلك ساعد قبائل الولوف على الزراعة خاصة زراعة الفول السوداني (3).

ج - الأنهار: يعتبر أهمها نهر السنغال ،الذي ينبع من مرتفعات الفوتاجالون في جنوب غينيا ويكون الحدود الطبيعية مع موريتانيا (4).

و يصب في المحيط الأطلسي عند مدينة سان لويس ،ويصلح القسم الأوسط من هذا النهر للملاحة وهو مصدر الخصب للأراضي التي يمر بها (5)، ويعتبر من أطول أنهار البلاد إذ يبلغ طوله 1750 كلم إلى جانب أنهار كازمانسا 300 كلم و (السين) و (السالوم) المحيط (6).

(3) —أحمد نجم الدين فليجة ،المرجع السابق ،ص 318-319 .

(4) — نفسه ،ص 317 .

(5) —محمد فاضل علي باري ،سعيد ابراهيم كيرية: المسلمون في غرب إفريقيا تاريخ وحضارة ، ط 1، دار الكتب العلمية بيروت ،لبنان ، 2007، ص 22 .

(6) —عبد القادر سيلا ،المرجع السابق ،ص 25 .

إلى جانب هذه الأنهار يوجد نهر غامبيا الذي يبلغ طوله 1050 كلم ويخترق السهول الجنوبية للسنغال⁽¹⁾.

3 - المناخ والتساقط

أ - المناخ:

تقع السنغال بين خطي عرض 12,30 و 18,20 درجة شمال خط الاستواء أي ضمن المنطقة الشبه المدارية⁽²⁾.

وتمتاز السنغال بالجفاف إذ تتناقص الرطوبة في الجوب بسبب قربها من الصحراء وتزداد الفوارق بين درجات الحرارة⁽³⁾.

إذ ينقسم المناخ في السنغال إلى فصلين فصل الجفاف وفصل الأمطار حسب المناطق حيث يمتد فصل الجفاف من أكتوبر أو ديسمبر إلى ماي أو جوان ليبدأ موسم الأمطار (الشتوية) وقد تنخفض درجات الحرارة أحيانا لكن دائما يمتاز الجوب بالجفاف نهرا، وتنخفض درجة الحرارة في الليل مع بعض قطرات الندى، وفي بداية موسم الجفاف تهب الرياح الشرقية ويتسم هذا الموسم بالحرارة والجفاف أما في موسم الأمطار فيكون الجو أكثر رطوبة مع رياح شديدة⁽⁴⁾.

كما أن موقع السنغال بين المداريين منحها مناخ متنوع، فترتفع الحرارة في المناطق الداخلية لتصل أحيانا إلى 40 درجة مئوية، أما المناطق الساحلية وبالأخص إقليم الرأس الأخضر حيث تقع العاصمة السنغالية فيمتاز باعتدال نسبي في درجة الحرارة بين 17 و 25

(1)- أحمد نجم الدين فليجة، المرجع السابق، ص 318 .

(2)-محمود شاكر، المرجع السابق، ص 15 .

(3)-Gouvernement général de l'Afrique occidentale Française : le **Sénégal**, Agence économique D l'Afrique occidentale Français, Paris, 1928, P 2 .

(4)Ibid.

درجة مئوية في فترة ما بين ديسمبر وجوان وهذا الاعتدال يعود إلى تأثير التيارات الهوائية الوافدة من جزر الكناري⁽¹⁾.

و كلما اقتربنا من منطقة كازامانس في الجنوب ازداد التساقط ، حيث تصل كمية التساقط في هذه المنطقة إلى ثلاث أو أربع أضعاف التساقط في الشمال⁽²⁾.

أما وسط البلاد و شرقها (منطقة الفيرلو) ، فهي شبه خالية بسبب نقص المياه ولقد أثر نقص المياه على التواجد الاستعماري في هذه المناطق ، كما أن الزعامات المحلية وظفت نقص المياه في خططها الحربية إذ أنها قامت بردم الآبار لإنهاك الجيش الفرنسي⁽³⁾.

ورغم هذا إلا أن المناخ المعتدل في بعض المناطق شجع على الاستيطان خاصة في العاصمة دكار⁽⁴⁾ حيث بلغ عدد المستوطنين عام 1920 حوالي 38000 نسمة⁽⁵⁾.

ب- الأمطار

إن الأمطار في السنغال هي أمطار موسمية صيفية⁽⁶⁾ و يبلغ التساقط أكثر من 25 مم ، ويصل في الأجزاء الجنوبية للسنغال كم منطقة (كازامانس) إلى أكثر من 100 مم مما يساعد على زراعة

(1) - أحمد نجم الدين فليجة ، المرجع السابق ، ص 318 .

(2) - عبد الله عيسى : مجمل تاريخ السنغال من القرن 11 إلى نهاية القرن ال 19 ، ص 15 .

(3) - نفسه ، ص 15 - 16 .

(4) - دكار تقع في أقصى غرب السنغال ، يحيط بها المحيط الأطلسي ، من الشمال ، والجنوب ، والغرب ، وأما شرقها ، فتوجد تياس ، أنظر :

Mamady Sidibé : **Migrants de l'arachide la conquête de la forêt classée de pata, Casamance Sénégal**, Éditions IRD, Paris, p 23

(5) - نجم الدين فليجة ، مرجع سبق ذكره ، نفس الصفحة

(6) - عبد القادر سيلا ، المرجع السابق ، ص 24

الفاول السواانا باكمفاء كبفراء ،واأأور هاء الزراءاء أناء الأرباء فف مئاأق عاءفءاء مئا البلاء⁽¹⁾ . و أأل كمفاء الأمأار كلما ابأعءنا عن الأناوب نااوالأمال ،والأمال الغربف الأفن هما فف أأرفق الأأأأر⁽²⁾ .

⁽¹⁾ -نأام الأفن فلفاءاء ،مأأع سباق أأأر ،نفس الصأأاء .

⁽²⁾ -عبء الأاار سفاءا: مأأع سباق أأأر ،نفس الصأأاء .

المبحث الثاني : الخصائص البشرية

1 - أهم القبائل في السنغال

يعتبر أصل سكان المنطقة السنيغامبيا أكثر المواضيع التي أسالت الحبر وأثارت اهتمام الباحثين و كانت المادة المصدرية الأكثر اعتمادا من طرف أغلبهم هي الرواية الشفوية إلى جانب كتابات الرحالة المسلمين ، ولقد تباينت الآراء حول أصل شعوب هذه المنطقة إلا أنها تتفق في معظمها أن هجراتها جاءت من منطقة أدرار الموريتانية إلى وادي السنغال نظرا للجفاف الذي عرفته منطقة الصحراء ناهيك عن الظروف السياسية و الاضطرابات التي ميزت تلك المنطقة و لقد اشتهر وادي نهر السنغال كمنطقة جذب لهذه الشعوب و اندمجت في هذا المجال كل الشعوب الأصلية والمهاجرة⁽¹⁾.

وتختلف الشعوب السنغالية من حيث الانتماء العرقي والديني ، فهي مجموعات بشرية مختلفة ومتباينة من حيث الصفات المورفولوجية ، ومن حيث العادات ، والتقاليد ، وفي فترات معينة كان الاختلاف سائدا حتى في المعتقدات ، ولا توجد وحدة دينية أو سياسية أو لغوية فلكل قبيلة أو مجموعة عرقية سماتها الخاصة ، وشكلها المميز وسنحاول التطرق لبعض القبائل المهمة ، التي تقطن في المنطقة السنغالية .

أ- قبائل الولوف les Wolof

ظهرت هذه القبائل منذ القرنين الحادي عشر والثالث عشر وبدأت منذ ذلك الوقت باستقبال المؤثرات الإسلامية لكن بعض الروايات الشعبية تؤكد وجود الدعاة المسلمين في المنطقة منذ سنة 1200 م ، كما عرفت منطقة السنغال في القرن التاسع عشر دخولا جماعيا لقبائل الولوف في الإسلام إثر الغزو الفرنسي وتدفق قوات فيديرب Faidherbe فتساقبت معظم الزعامات الولوفية لاعتناق الإسلام والانضمام إلى صفوف المقاومة الإسلامية للتصدي للمستعمر الفرنسي فقاد ملك الكايور لات ديور نجوني لاتير ديوب Lat Dior Ngoné

(1) - عبد الله عيسى : الإسلام وبدايات التدخل الأوربي في فضاء السنغامبيا (إفريقيا الغربية) ما بين 15 و 17 م ، ط 1 ، المكتب العربي للمعارف ، القاهرة ، 2017 ، ص 29 .

Latyr Diop (1842-1886) المقاومة ضد الإحتلال الفرنسي و بعد اغتياله ظلت كراهية المستعمر متأججة في نفوس الولوف فالتفوا حول الشيخ أحمدو بامبا (Amadou Bamb) (1853-1927) مؤسس الطريقة المريدية ⁽¹⁾ .

و تمثل قبيلة الولوف أكبر قبيلة في السنغال ، تقطن معظم المناطق الصحراوية في الجنوب الشرقي لمنطقة الوالو⁽²⁾ ومناطق نديمبور Ndiambour الكايور Kayor⁽³⁾ والباول Baol⁽⁴⁾ ، وغرب منطقة الجولوف Jolof في مدينة سان لويس Saint Louis⁽⁵⁾ ومنطقة جويير⁽⁶⁾ ويبدو أن قبائل العرب والبربر والتكرور أجبروا هذه المجموعة على

⁽¹⁾-مهدي صالح ساتي : مع الإسلام والثقافة العربية في السنغال ، ص 28 - 29 .

⁽²⁾-منطقة الوالو: تقع منطقة الكايور في شمال السنغال ، تحدها إمارة الترازة شمالا ، ومنطقة الجولوف جنوبا ، ومنطقة الفوتا تورو شرقا ، وبلاد الكايور في الجنوب الغربي ، والمحيط الأطلسي غربا ، تقع أساسا في منطقة الفيضانات ما بين مدينتي بوندو و اندر (سان لويس) ، وكان الفرنسيون يدفعون لها إتاوة منذ استقرارهم سنة 1659 بمدينة أندر ، إلى أن تم ضمها إلى المستعمرات الفرنسية سنة 1856 أنظر :

El Hadj Rawane Mbaye, L'Islam au Sénégal, thèse de doctorat de troisième cycle Département d'Arabe, faculté des lettres et sciences humaines ,université de Dakar 1975-1976, p 61. و عبد القادر سيلا ، المرجع السابق ، ص 34 .

⁽³⁾-مملكة الكايور كانت تحتل سهلا واسعا بين إقليم الجولوف وإقليم السين سالوم ، كانت تقطنها قبائل الولوف يحدها من الشمال إقليم الوالو وغربا المحيط الأطلسي ومن الشرق بلاد الجولوف و من الجنوب منطقة الباول ، وعرفت معارك عديدة في القرن التاسع عشر إلى أن سقطت سنة 1886 . أنظر: عبد القادر سيلا : المرجع السابق ، ص 34 و Op.cit.,p28 M Sidibé

⁽⁴⁾- مملكة الباول: تقع في وسط السنغال ، يحدها من الشمال ، الكايور والجولوف، ومن الجنوب منطقتي السين و السالوم ، ومن الشرق صحراء الفيرو، ومن الغرب منطقة الكايور ، ومعظم سكانها من قبائل السيرير. أنظر: El Hadj Rawane Mbaye , Op.cit., p 103 و M Sidibé., Op.cit., P 28

⁽⁵⁾-سان لويس تقع في شمال السنغال ، يحدها من الشمال والشرق موريتانيا ، ومن الجنوب منطقتي لوغا و ماتام ، ومن الغرب المحيط الأطلسي أنظر :

M. Sidibé, Loc .Cit .

⁽⁶⁾ - H. Deschamps, Op.cit., p 31 .

الهجرة إلى المناطق الواقعة جنوبي نهر السنغال ⁽¹⁾ ليمارسوا الزراعة خاصة زراعة الحبوب والفل السوداني ⁽²⁾ .

أما نظام الحكم عند قبائل الولوف ، فلم يكن وراثيا ، إذ أن الملك كان يختار من طرف مجموعة من النبلاء يستطيعون إقالاته متى شاءوا ، ولم يكن للحاكم إيرادات خاصة به بل كان حكام المقاطعات والنبلاء يقدمون له سنويا هدايا من المواشي ، والخيول و الحبوب... ⁽³⁾ . كما عرف المجتمع الولوفي تعدد الطبقات الاجتماعية ، حيث أن بعض الطبقات أرقى من بعض ولا يجوز أن يتزوج الشخص إلا من طبقته ، لذلك كان التقسيم الطبقي هرمي الشكل يتضمن الطبقات التالية :

- طبقة النبلاء (Garmi) ⁽⁴⁾ : وتمثل الطبقة العليا في الهرم الاجتماعي وتتكون من أفراد الأسرة الحاكمة و القادة العسكريين و الحاشية الملكية التي تكونت عن طريق علاقات المصاهرة أو التحالفات السياسية ⁽⁵⁾ ، وتضم هذه الطبقة كذلك الأمراء و الأحرار والنبلاء والارستقراطيين ⁽⁶⁾ .

كما ينتمي لهذه الطبقة محاربي التيدو les Tiédde ، وهم حسب الباحث عبد القادر سيلا يمثلون "مليشيات السلطة ، كانوا يعيشون على النهب و السرقة ويمارسون كل أنواع

(1) - أحمد إبراهيم دياب : لمحات من التاريخ الإفريقي ، الرياض ، 1881 م ، ص 169 م .

(2) - H. Deschamps, Op.cit., P 31 – 32.

(3) - أحمد إبراهيم دياب : المرجع السابق ، ص 170 .

(4) - و يطلق عليها أيضا اسم طبقة جامبور Djambour و تعني الأحرار أنظر : عامر صامبا ، الأدب السنغالي العربي الجزء الأول الشركة الوطنية للنشر و التوزيع ، الجزائر ، ص 14.

(5) - عبد الله عيسى: مجمل تاريخ السنغال من القرن 11 إلى نهاية القرن ال 19 ، ص 23 .

(6) - أحمد إبراهيم دياب ، المرجع السابق ، ص 170 – 171 .

المنكرات والموبيقات "(1) وهم في الأصل تابعون لطبقة العبيد ويطلق عليهم اسم عبيد التاج esclaves de la couronne ويعملون عند الحكام كجنود محترفين ، ينفذون قرارات الملك و يجمعون الضرائب(2) .

و تتحكم طبقة النبلاء في القرارات السياسية والعسكرية للدولة ، كم تستحوذ على الكم الأكبر من وسائل الانتاج ، وتتمتع بالثراء الذي لا تضاهيها فيه أي فئة أخرى في المجتمع الولوف (3).

-طبقة الفلاحين Baadolo: تنتمي هذه الطبقة لفئة الأحرار، ورغم هذا لا يتساوون مع النبلاء تقع على عاتقهم عدة واجبات منها دفع الضرائب وتمويل الجيش بالجنود ، ولا يتمتعون إلا بالقليل من الحقوق ، وكثيرا ما يتعرضون لاسترقاق (4).

- طبقة الحرفيين (Nyenyo): وتتكون من النجارين والدباغين والمغنين والموسيقيين(5)
-طبقة العبيد (Diame): وتنقسم هذه الطبقة إلى قسمين ، القسم الأول العبيد الذين امتلكوا عن طريق الأسر في الحروب ، أو بواسطة الشراء ، فهؤلاء لا يعتبرون من العائلة بل يمكن بيعهم والاستغناء عنهم أما الذين يولدون بين رقيق العائلة ، لا يمكن بيعهم ، و يعتبرون جزء متمم لها ، وقد يصل بعضهم إلى مناصب عليا إلى درجة مستشار للهيئة

(1) - عبد القادر سيلا، المرجع السابق، ص 65.

(2) - Cheikh Tidiane Ndiaye, L'alternance codique wolof -arabe au Sénégal approche sociolinguistique Littératures, Université Rennes 2 , Université Cheikh Anta Diop , Dakar, 2019 ,P 57.

(3) - عبد الله عيسى: مجمل تاريخ السنغال من القرن 11 إلى نهاية القرن ال 19 ، ص 23 -24.

(4) - نفسه ، ص 24 .

(5) - H.Deschamps, Op.cit., P 31.

الحاكمة ، كما كان يحدث في المجتمعات الإسلامية غير أن معظم هؤلاء العبيد كان يعمل في الأرض ويرتبط بها ⁽¹⁾.

ولقد اعتنقت قبيلة الولوف الإسلام ، وكانت منها عائلات مهمة لها دور كبير في نشر الإسلام ، وعرفت كذلك أهم الطرق الصوفية فالطريقة التيجانية اعتنقها ولوف الكايور، والطريقة المريدية ظهرت في ولوف الباول ، أي كانت القبيلة الواحدة ينقسم أفرادها بين طريقتين ⁽²⁾.

و جعل هذا التقسيم الطبقي منطقة حوض السنغال تعرف الكثير من الصراعات والحروب و بعد قدوم الفرنسيين زادت هذه النعرات و تأزم الوضع أكثر فأكثر ، فكانت الطبقات العليا تسيطر على ثروات البلاد وتستغل الفقراء بسليهم ونهبهم ، و مع ظهور شيوخ الطرق الصوفية وعلماء الدين التفت حولهم الطبقات الدنيا والمهمشة من أجل تغيير وضعها وبدأت معالم المجتمع التقليدي السنغالي تزول رويدا رويدا .

ب - التكرور les Toucouleurs

يطلق عليها عدة أسماء كتكلور ، توكليز ، تكرون ، تكارنة ، ويعني مصطلح تكرور الشعب الذي يميل لونه إلى البياض ، وربما السبب في ذلك هو امتزاج هذه القبائل بالقبائل البربرية و قبائل المور الموريتانية وهم من أقدم شعوب المنطقة من حيث اعتناق الإسلام وأكثرهم تحمسا لنشره وسط القبائل الوثنية ⁽³⁾.

و قد قطنت قبائل التكرور أراضي السنغال الوسطى بعد أن دحرتهم قبائل البربر من الشمال و أسسوا أولى الدويلات الإفريقية قبل الألف الأول ميلادي في وسط مجرى السنغال

(1) - أحمد إبراهيم دياب، المرجع السابق، ص 170 - 171 .

(2) - H. Deschamps, Op.cit., P 31- 32.

(3) - مهدي ساتي ، مع الإسلام والثقافة العربية في السنغال ، ص 8 .

بمنطقة الفوتاتورو⁽¹⁾. كذلك انتشروا في عدة مناطق شرق داغان إلى غاية 30 كلم شمال باكل ، ونياني والريب ووسط غامبيا ودكارو قد لعبوا دورا كبيرا في مقاومة الاستعمار الفرنسي وكان من أشهرهم الحاج عمر طال الفوتي الذي أسس إمبراطورية كبيرة امتدت من أعالي السنغال حتى أعالي النيجر⁽²⁾.

و أشهر التكرور بسعيهم لنشر الإسلام في السودان الغربي حتى أن اسمهم كان يطلق على السودان الغربي كله ، والتكرور تعني عند العرب أرض المسلمين السود⁽³⁾.

وتقول المؤرخة " إلهام محمد ذهني " في هذا الصدد " وقد أطلق العرب اسم التكرور على جميع بلاد السودان التي دخلها الإسلام ، وهي الممتدة من المحيط الأطلسي حتى حدود وادي النيل ، وأصبحت كلمة تكرور مرادفة لكلمة سوداني ، وقد تبعهم المؤرخون السودانيون الذين كتبوا بالعربية من أجل ذلك ظلت الكتابات الجغرافية الأوروبية مدة طويلة تطلق لفظ تكروري على السودان الغربي و الجزء الجنوبي من الصحراء الكبرى⁽⁴⁾.

كما استعمل مصطلح التكرور للدلالة على قبيلة كبيرة من القبائل السنغالية ، ويدل أيضا على منطقة شاسعة من إفريقيا جنوب الصحراء ، إضافة لهاتين الدالتين للمصطلح ، فإن كلمة تكرور أطلقت على إمبراطورية الحاج عمر طال في أواخر القرن التاسع عشر

(1) – G Wesley Johnson, Op.Cit, P 20.

(2) - إلهام محمد علي ذهني: جهاد الممالك الإسلامية في غرب إفريقيا ضد الاستعمار الفرنسي (1850 – 1916)، دار المريخ للنشر والتوزيع الرياض ، 1888 ، ص 27

(3) - عصمت عبد اللطيف دندس : دور المرابطين في نشر الإسلام في غرب إفريقيا (430 – 515 هـ) – (1032 – 1121) ، ط 1 ، دار الغرب الإسلامي ، لبنان ، 1988 ، ص 44 .

(4) - إلهام محمد ذهني ، المرجع السابق ، ص 28 .

ج- السيرار les Sérères

تعتبر من أقدم القبائل السنغالية ، هاجر أفراد هذه القبيلة من الشمال السنغالي نحو الجنوب تحت ضغط القبائل البربرية قبل الألف الأولى ميلادي ، واحتلوا المقاطعات الجنوبية لمملكة الجولوف ⁽¹⁾ و الجزء الغربي للسنغال منطقة تياس ومنطقة السين Sine (2) ، ومنطقة السالوم Saloum (3) والجنوب الغربي لصحراء الفيرو (4) .

وهم مثل الولوف يمارسون الزراعة ، وخاصة زراعة القمح والفلو السوداني ويكونون مجتمعاً أمومياً حيث يسمى الولد بأخواله ⁽⁵⁾ .

وأسست هذه القبيلة دويلات السين والسالوم في القسم الجنوبي للسهل الأوسط في السنغال وظهرت بينهم طبقة التيدو المتسلطة ، والتي كانت تجمع الضرائب من الفلاحين مقابل حمايتهم وفي البداية قادت هذه القبيلة المقاومة الإسلامية ، ولكن في القرن التاسع عشر ولكونها بقرب السواحل الأطلسية حيث انتشرت الحملات التبشيرية الكاثوليكية الفرنسية اعتنق عدد كبير من أفراد هذه القبيلة الديانة المسيحية ⁽⁶⁾ وقد امتزجوا بقبائل الماندينغ وتكلموا لغتهم ⁽⁷⁾ .

(1) - G.Wesley Johnson, Op.Cit, P 24.

(2) - منطقة السين : تقع هذه المنطقة بين منطقتي السالوم والباول في الجنوب الشرقي ، والمحيط الأطلسي في الشمال الغربي ، ومنطقة نياني في الشرق ، ومنطقة ريب في الجنوب ، ومنطقة الجولوف في الشمال الشرقي ، أنظر : El Hadj Rawane Mbaye, Op. Cit p105

(3) - يقع إقليم السالوم في جنوب السنغال بالمنطقة التي يمر بها نهر السالوم ، في جنوب الجولوف ، ويحدها من الغرب السين والباول ومن الجنوب غامبيا ، ومن نياني وولي الشرق أنظر : M Sidibé, Op.Cit, P 28.

(4) - H. Deschamps, Op.Cit, P 31 — 32.

(5) - Ibid.

(6) - G.Wesley Johnson, Op.Cit, P 24

(7) - عبد الله عيسى : مجمل تاريخ السنغال من القرن 11 إلى نهاية القرن ال 19 ، ص 21 .

د – الفولان les Paul

تعتبر قبائل الفولان من أهم القبائل في غرب إفريقيا ، و يمثلون أكبر تجمع رعوي بالعالم⁽¹⁾، وتميل بشرتهم إلى البياض و يشتهرون بتقاسيمهم الجميلة⁽²⁾، وينقسم الفولان إلى قسمين فولان البقرة وفولان جيذا (فولان المدينة)⁽³⁾، و سكنوا منطقة الفيرلو والوالو والبوندو Poudou و امتزجوا مع التكرور والولوف في الفوتا تورو نتج عن هذا التمازج عائلات نبيلة تعرف ب " التورودو " Torodo، وكونوا مجتمعات زراعية رعوية⁽⁴⁾ كما كانت قبائل الفولان من أوائل القبائل التي اعتنقت الدين الإسلامي⁽⁵⁾ .

ويطلق عليهم في السنغال اسم (البولار) Poular⁽⁶⁾ . أسلموا مبكرا وتمسكوا بالدعوة الإسلامية بحماس شديد.

هـ – الماندينغ (المالكني أو السارخولي)

يطلق عليهم اسم "ماندي" و "ماندينكا" ويشكل الماندينغ أهم قسم بينهم⁽⁷⁾، انتشرت هذه القبائل لعدة قرون في المنطقة الممتدة بين نهر النيجر والمحيط الأطلسي ، وهم من الزراع الماهرة⁽⁸⁾ .

(1)- مهدي ساتي ، مع الإسلام والثقافة العربية في السنغال 10 .

(2) - عبد القادر سيلا ، المرجع السابق ، ص 28 .

(3)- الهام ذهني : المرجع السابق ، ص 27 .

(4)-H. Deschamps, Op.Cit, P 33- 34.

(5)-عبدالقادر سيلا ،مرجع سبق ذكره ،نفس الصفحة .

(6)- مهدي ساتي ، مع الإسلام والثقافة العربية في السنغال ، ص 10 .

(7)-نور الدين شعباني : محاضرات في تاريخ ممالك السودان ،دار الجزائر للنشر،الجزائر، 2015، ص 20 .

(8)- عبد اللطيف دندس : المرجع السابق ، ص 44 – 45 .

أما في السنغال فيقطن معظمهم جنوب البلاد وشرقها ويعتمد اقتصادهم على مهنتي الزراعة والتجارة⁽¹⁾ ويبنى نظامهم السياسي على التشاور بين الملك ومجلس قدماء الشيوخ⁽²⁾. ويعود اعتناق أفراد هذه القبيلة للإسلام إلى فترة إمبراطورية مالي الإسلامية وأغلب أفرادها ينضون تحت جناح الطريقة القادرية⁽³⁾.

وتنتهي إلى قبائل الماندينغ جماعة الديولا التي تقطن أسفل المنخفضات منطقة الكازمانس في جنوب غرب السنغال ، وتطلق عليهم بعض المصادر اسم (بولا) ، بينما تسميهم المصادر السنغالية (جولا)⁽⁴⁾.

كما تحتل هذه الجماعة جنوبي السنغال ، في منطقة كازمنسا وتمارس الزراعة وخصوصا زراعة الأرز ، وتم إدخالها للإسلام على يد قبيلة المالنكي ، ولقد بذلت الإرساليات التبشيرية جهدا كبيرا لنشر المسيحية بين أفراد قبيلة الديولا ، ورغم ذلك فإن نسبة الإسلام بين أفرادها وصلت إلى 70 % ، وتنتهي هذه الجماعة إلى الطريقة القادرية وفيما بعد بدأت الطريقة التيجانية تشق طريقها نحوهم⁽⁵⁾.

كما تقطن السنغال أقليات أخرى مثل الليبوقبائل البامبرا وقبائل الهوصا .

(1) - عبد الله عيسى :مجلد تاريخ السنغال من القرن 11 إلى نهاية القرن ال19 ، ص 21 .

(2) - احمد إبراهيم دياب : المرجع السابق ، ص 171 .

(3) - عبد الله عيسى : مجلد تاريخ السنغال من القرن 11 إلى نهاية القرن ال19 ، ص 21 .

(4) -مهيدي ساتي : مع الاسلام والثقافة العربية في السنغال ، ص 15 .

(5) - عبد القادر سيلا ، المرجع السابق ، ص 28 .

المبحث الثالث : نبذة تاريخية عن بلاد السنغال

1 - الممالك القديمة في بلاد السنغال

إن تاريخ بلاد السنغال حافل بالأحداث التاريخية و التغيرات الاجتماعية ، ومرت على هذه البلاد عدة كيانات سياسية وقبلية ونشأت فيها عدة ممالك وإمارات ، ولم تكن لأي منها حدود ثابتة أو واضحة ، لذلك لم تتضح الحدود الفعلية للسنغال إلا بعد دخول الاستعمار الفرنسي إلى المنطقة أي فكرة وحدة سياسية كانت بعيدة كل البعد عن هذه البلاد و ما يصدق على السنغال يصدق على كل غرب إفريقيا ويقول الباحث السنغالي محمد جوف في هذا الصدد " لم تعرف منطقة غرب إفريقيا قبل الإحتلال الفرنسي وحدةً سياسيةً إلا في ظل دولتي غانا ومالي، وقد انقسمت بعدها إلى ممالك مستقلة عن بعضها بدءً من وفاة الملك وَرْجَاجِي الملقب بأبي الدرداء سنة 1053م⁽¹⁾. و يبدو أن الباحث نسي هنا مملكة سنغاي التي كانت منطقة السنغال جزءا منها.

أ-مملكة التكرور

أول مملكة عرفتھا السنغال ، و كان اسم التكرور و التكارنة و التكاير مقصورا في أواخر القرن التاسع عشر تقريبا على شعب التوكلور ، و هذا المصطلح كان يطلقه المشارقة على الحجاج من تكرور و يغيب داخل هذه البلاد² ، و هي مملكة التكرور الإسلامية التي امتدت شمالا إلى أسفل نهر السنغال وجنوبا إلى الفوتجالون ، و كانت في البداية تابعة لمملكة غانا³.

(1) - محمد جوف ألبرني: أعلام الهدى بغرب إفريقيا، السنغال، 1999، ص 12.

(2) - جمه الله ولد سالم : صحراء المثلثين في نصوص الجغرافيين و المؤرخين العرب جامعة نواكشوط (موريتانيا) ، 2001، ص 5 .

(3) - مهدي صالح ساتي : الإسلام وتداخل الثقافات في السنغال ، دار جامعة إفريقيا العالمية للطباعة والنشر، الخرطوم 2006، ص 27 .

كما سيطرت عليها مملكة مالي بعد سقوط غانا ، وكان المشاركة يطلقون اسمها على كامل غرب إفريقيا ، و امتعض موسى عندما خاطبه أهل مصر بملك التكرور ، لأن الإقليم المذكور هو جزء من مملكته المترامية الأطراف⁽¹⁾ . و رأى في الأمر نوعا من التقليل من شأنه ، و بعد سقوط مملكة غانا أصبحت مملكة التكرور جزء من مملكة مالي ، وكان يصعب الفصل بين ملوك تكرور وملوك مالي ، وفي نهاية القرن الرابع عشر وبداية القرن الخامس عشر ، بدأت تتوافد قبائل الفولان على الضفة اليسرى لنهر السنغال ، ثم أصبحت هذه الإمارة بحاضرتها فوتا تورو تابعة لمملكة سنغاي في أواخر القرن السادس عشر⁽²⁾ .

ولقد تعرضت هذه المنطقة لغزو تكروركولي تنكلا (koli tenguela) ملك الفولان القادمين من الجنوب في القرن الخامس عشر ، و أقام سلالة حاكمة جديدة هي سلالة دينانكي (deninaké) و انطلقا من هذا العهد يبدو انه أسس مملكة جديدة تدعى فوتا ، و توسعت فوتا السنغالية على حساب كل من الجولوف والكايور في القرن ال 16 ، و انهيار نظام الدينانكي في 1770 على يد الشيخ سليمان بال ، الذي استطاع نشر الإسلام في كل المناطق المحيطة بفوتا (3) وابتدأت صفحة جديدة من تاريخ فوتا هي عصر الدولة الامامية الدولة .

(1) – عبد الرحمن السعدي : تاريخ السودان ، تحرير و تعليق : حماد الله ولد سالم ، دار الكتب العالمية ، بيروت ، لبنان 1971 ، ص 209 .

(2) – مهدي ساتي ، الإسلام وتداخل الثقافات في السنغال ، ص 27 .

(3) – محمد المختار جي : فوتا السنغالية و دورها في نشر الحضارة الإسلامية في غرب إفريقيا ، رسالة ماجستير ، جامعة الزيتونة ، تونس ، 2001 ، ص 11- 12 .

ب-الدولة الامامية في الفوتا تورو(1)

تقع منطقة الفوتا تورو في الشمال الشرقي للسنغال ومنطقة فوتا تورو اليوم جزئها الجنوبي يقع في السنغال ، و جزئها الشمالي يقع في موريتانيا ، و قديما كانت منطقة واحدة (2) و الفوتا تورو هي عاصمة التكرور عندما كانت تكرور تابعة لمالي كان تاريخها متداخل مع تاريخ مملكة مالي و يسود بعض الغموض هذه الفترة ، لكن مملكة التكرور ظهرت بوضوح مع الثورة المامية (الإمامية) و ذلك في القرن الثامن عشر بقيادة المامي سليمان بال ، الذي أسس هذه الإمارة فأذكى روح الجهاد ومحاربة الوثنية بين مسلمي المنطقة ودعاهم إلى اختيار إمامهم وفق شروط التقوى والصالح (3).

و أسس مملكة إسلامية يحكمها العلماء و كانت أول حكومة تطبق الشريعة الإسلامية في فوتا تورو و قام بنشر الإسلام في المنطقة و تشييد المساجد وتشجيع العلم (4) استمرت هذه النزعة الجهادية ما بين (1776 1881) (5)،

(1) –فوتا تورو: هو مصطلح يتكون من كلمتين هما : فوت وهي عربية تعني ترك ، و تورو وهي كلمة فلانية تعني الأصنام أي فوتا تورو تعني اترك عبادة الأصنام ، للمزيد أنظر: علي يعقوب: الدولة الامامية في فوتا تورو ودورها في نشر الثقافة الإسلامية و اللغة العربية، مجلة قراءات إفريقية، مجلة ثقافية فصلية محكمة يصدرها المنتدى الإسلامي، العدد 9، رجب – رمضان 1432 هـ/يوليو –سبتمبر 2011، ص 7 .

(2) –نفسه .

(3) – مهدي ساتي :مؤسسات التعليم الإسلامي و الديني في السنغال ،إصدار رقم 7 ،المركز الإسلامي الإفريقي ،الخرطوم السودان ، 1410 هـ -1990 م ص 8 .

(4) –علي يعقوب ،المرجع السابق ، ص 9 .

(5) – مهدي ساتي :مؤسسات التعليم الإسلامي ص 8.

استسلمت الدولة الإمامية في عهد أخرائمتها الإمام سيري بابا وخضعت الدولة الإمامية لإحتلال بعد صمودها كثيرا في وجه الاستعمار الفرنسي ⁽¹⁾ وتداول على حكمها حوالي أربع وخمسين إمام ⁽²⁾ .

ج- مملكة الجولوف

يعود أصل تسمية الجولوف لعدة روايات من أهمها روايتين الأولى أن البرتغاليين هم من أطلقوا على هذه المملكة مصطلح (الجولوف) و الرواية الأخرى تورّد أن رجلا يدعى (مندينغ) هو من أطلق عليها هذه التسمية ⁽³⁾ ، و يبقى الإختلاف قائما في أصل التسمية، ولكن يبدو أن مصطلح الجولوف قريب جدا من اللغة الولوفية و بالتالي الرواية الثانية هي الأكثر منطقية .

كما تورّد الرويات الشفوية أن تاريخ تأسيسها كان ما بين القرن الثالث عشر و الرابع عشر من طرف انجان – نجاي Ndi-andiane-Ndiaye التكروري المنحدر مباشرة من أبو بكر بن عمر المرابطي ⁽⁴⁾ ، وتقع مملكة الجولوف في الوسط الغربي للسنغال ⁽⁵⁾ تحدها منطقة لوغا من الشمال و منطقة بوندو من الجنوب ⁽⁶⁾ ، تقطنها قبائل الولوف و الفولان عاصمتها يانغ يانغ و يلقب ملكها (بوربا) ⁽⁷⁾ .

⁽¹⁾ - علي يعقوب ، المرجع السابق ، ص 12 .

⁽²⁾ - مهدي ساتي : مؤسسات التعليم الإسلامي، ص 8 .

⁽³⁾ - عبد القادر سيلا ، المرجع السابق ، ص 34 .

⁽⁴⁾ - G.Wesley Johnson, Op.cit, p 22.

⁽⁵⁾ - عبد القادر سيلا ، المرجع السابق ، ص 34 .

⁽⁶⁾ - أحمد التيجاني ترالفاسي السنغالي : تحرير الأقوال في تاريخ السنغال من القرن السادس عشر إلى القرن العشرين (1500 – 2000) ، دار المقطم ، القاهرة ، 2009 ، ص 38-39 .

⁽⁷⁾ - عبد القادر سيلا ، المرجع السابق ، ص 34 .

كما تذكر الروايات الشفوية أن إمبراطورية الجولوف تعرضت للغزو من طرف سوندياتا كايثا ملك مالي، وقضت تقريبا قرن تحت سيطرة مملكة مالي، وإنفصلت عنها في منتصف القرن الرابع عشر لتشكيل إمبراطورية الجولوف ذات الوحدة السياسية و الثقافية و اللغوية الولوفية⁽¹⁾.

و كان ذلك بعد وفاة ملك مالي مانسا سليمان سنة 1360 و بسطت نفوذها على كامل شمالي سينغامبيا بين نهري غامبيا و السنغال، و كانت تضم إتحادا فيدراليا يتكون من مجموع دويلات تدفع الجزية، و هي إمارات الكايور و الوالو و الباول و السالوم و البامبوك و الديرمار⁽²⁾. و انفصلت هذه الإمارات عنها سنة 1545 أو 1566 بسبب ثورة الكايور و بقيت تدفع لها الضرائب⁽³⁾.

و يقول الباحث محمد جوف في هذا الصدد "وقد حاول الملك أنجاجان انجاي مؤسس مملكة جولوف توحيد البلاد ولكن محاولاته فشلن وقد انهار صرح دولة جلوف إثر ثورة الأمير أَمَرْكُون سُوبِلْ "دَمِيلْ تِيْجْ" الذي قتل الملك لالافُوجُوْكَا في معركة سنة 1555م، لذلك استقلت جميع أقاليم البلاد التي كانت تابعة لجولوف، وقامت على أنقاضها دولة الفولانيين، ودولة سَلْتِكْ، ثم الأمامية التي انقرضت بموت الأمير عبد القادر كان سنة 1881م، وسادت فترة الفوضى إقليم فوت تورُو حتى استولت عليها فرنسا وضممتها لباقي أجزء مستعمرة السنغال سنة 1891م⁽⁴⁾". أنظر الملحق رقم 1.

2 – الإحتلال الفرنسي للسنغال و سياسته

(1) — Eunice A, Charles : **Précolonial Sénégal : The Jolof Kingdom 1800-1890**, Africain Studies Center, Boston Universty, 1977,P 2.

(2) — عبد الله عبد الرزاق إبراهيم : إمبراطورية الجولوف بين المد الإسلامي والتوسع الفرنسي، المؤتمر الدولي، الإسلام في إفريقيا، جامعة إفريقيا العالمية، الكتاب الثاني عشر الخرطوم، السودان، 26-27 نوفمبر 2006، ص

(3) — أحمد التيجاني، المرجع السابق، ص 38-39.

(4) — محمد تفسير جوف البرني : المرجع السابق، ص 12.

أ -التنافس الأوربي على منطقة السنيغامبيا

اكتشفت السنغال لأول مرة من طرف تجار مدينة (دياب) Dieppe الفرنسية سنة 1346 حيث وصلت بالقرب من الرأس الأخضر سفينتان بحمولة 100 طن متجهتان إلى جزر الكناري ،ورست السفينتان بالقرب من جزيرة غوري Gorée بين دكار وروفييسك التي عرفت لاحقا ب(ريو كستو) Rio-Costos من طرف البرتغاليين و انطلقا من هذه الرحلة بدأت العلاقات التجارية بين تجار دياب والسكان المحليين و في العام الموالي إنضم تجار مدينة روان Rouen إلى تجار دياب ⁽¹⁾.

وأقام تجار دياب وروان محطات تجارية امتدت من منطقة مصب نهر السنغال إلى منطقة خليج غينيا ⁽²⁾.

لكن هذا التواجد كان محتشما في البداية اقتصر على بعض المراكز التجارية التي يتاجر فيها بالتبرو والعاج ،خاصة في منطقة روفسك Rufisque وسواحل سيراليون أين كانت تمارس هذه التجارة من طرف النورمانديين ،ووصلت نشاطهم التجاري وسفنهم إلى سواحل الخليج الغيني ⁽³⁾.

لذلك يعتبر الفرنسيون أوائل الأوربيين الذين وطئت أقدامهم الساحل الغربي لإفريقيا جنوب الصحراء ⁽⁴⁾، لكن الحرب الأهلية في فرنسا سنة 1410 أوقفت نشاط التجار

⁽¹⁾- Sabatié, Alexandre Camille: **Le Sénégal : sa conquête, son organisation (1364-1925)** , Sénégal, 1925,P1-3 .

⁽²⁾—محمد بن شوش: التوسع الفرنسي في السنغال و موقف القوى المحلية منه، أطروحة دكتوراه ،كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية،قسم التاريخ ،جامعة الجزائر 02، 2012-2013، ص 32.

⁽³⁾—ملبكة مسعودي: المعاهدات السنغالية الفرنسية ما بين 1817- 1854 و دورها في استعمار المنطقة —دراسة تحليلية لبعض العينات -،مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الدراسات الإفريقية حديث و معاصر،كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية ،قسم التاريخ ،جامعة الجزائر، 2010- 2011، ص 11 .

⁽⁴⁾- Sabatié, A. Camille , Op.Cit.,p 3.

النورماندين في الساحل الغربي و حتى بعد نهايتها 1450 لم يعد النورماندين بحملة على الساحل الإفريقي⁽¹⁾.

و منذ القرن الرابع عشر حل محلهم البرتغاليون حيث إحتل هؤلاء مدينة سبته في أوت 1415 فاتحين بذلك عهد الاستعمار الأوربي في إفريقيا الغربية وكان السنغال أول مستعمرة برتغالية في إفريقيا جنوب الصحراء، إذ إحتلوا جزيرة الرأس الأخضر سنة 1444 أين تقع مدينة دكار، كما استولى البرتغاليون على جزيرة الأرغوين Arguin⁽²⁾.

و بعد اكتشاف البرتغاليون لمصب نهر السنغال 1445 أصبحت السواحل السنغالية مسرحا للصراعات الأوروبية⁽³⁾.

و بعد فترة من الركود عاد التجار الفرنسيون من جديد للساحل السينيغامي في منتصف القرن السادس عشر حيث بدأت تصلنا معلومات عن الرحلات الفرنسية نحو الساحل الغربي لأفريقيا، خاصة تلك المتجهة نحو الرأس الأخضر وفي هذه الفترة انطلقت أول سفينة فرنسية تدعى جاليري Gallaire من دياب ورست على سواحل سان لويس سنة 1558 وبعد هذه الرحلة بثلاثين سنة عاد تجار دياب بقواربهم و بادلوا سلعهم مع السكان المحليين دون أن يتخطوا بودور Podor⁽⁴⁾.

كما منحت الملكة ايزابيل للتجار الإنجليز امتياز التجارة في السنغال لمدة عشر سنوات انطلاقا من سنة 1588⁽⁵⁾، وفي هذه الأثناء كانت بريطانيا قد استولت على غامبيا⁽⁶⁾.

(1) -Marcel Olivier, **le Sénégal**, Émile la rose –libraire éditeur, Paris,1907, P 3.

(2) - Sabatié, A. Camille , Op.cit., P1.

(3) -مهيدي ساتي : الاسلام وتداخل الثقافات ، ص 29 .

(4) Maurice Delafosse : **haut – Sénégal –Niger (Soudan Francais)**, Tome 2, Emil La rosse,Paris.1912,P 298

(5) -Maurice Delafosse,Op.Cit, p 298.

(6) - Sabatié, A. Camille : Op.Cit, P1.

كذلك انضم الهولنديون إلى هذا التنافس الاقتصادي على المنطقة فاستولوا على جزيرة غوري سنة 1588⁽¹⁾ ، وفي سنة 1611 بنى الهولنديون ميناء على هذه الجزيرة ، وكان بمثابة أولى محطاتهم الحصينة على الساحل الغربي لإفريقيا⁽²⁾. إلى جانب ذلك استولوا على جزيرة أرغوين سنة 1633 وقد عمل الهولنديون على تنشيط تجارة الصمغ العربي وكانت لهم علاقات طيبة مع الزعامات المحلية وإلى جانب استيلائهم على أرجوين وغوري استولوا على منطقة روفيسك Rufisque⁽³⁾ .

كما باشرت الشركات التجارية الفرنسية في القرن السابع عشر النشاط التجاري وسعت إلى جني الأرباح وتوسيع المستعمرات⁽⁴⁾، وتأسست أول شركة فرنسية 1626 من طرف تجار مدينة دياب Dieppe ومدينة روان Rouen لاستغلال منطقتي السنغال وغامبيا⁽⁵⁾ تحت اسم شركة نورماند روان la Compagnie Normande de Rouen⁽⁶⁾ ، وتعتبر أولى المحاولات الرسمية للاستقرار الفرنسي في السنغال.

كما تمكنت فرنسا سنة 1633 من إنشاء أول شركة امتياز فرنسية في السنغال وهي شركة الرأس الأخضر la Compagnie du Cap Vert⁽⁷⁾ .

(1)-Ibid, P1.

(2) -عبد الله عيسى : الإسلام وبدايات التدخل الأوربي في فضاء السنغامبيا ، ص 123.

(3) -عبد الله عيسى ، مجمل تاريخ السنغال ، ص 251.

(4) -محمد بن شوش :التوسع ...، ص 31 .

(5) -Maurice Delafoss, Op.Cit,p 298.

(6) - Sabatié, A .Camille ,p 4.

(7) -مهدي ساتي : الاسلام وتداخل الثقافات ، ص 29 .

وتأسست سنة 1658 شركة أخرى مقرها جزيرة أندريه حيث مدينة سان لويس وأنشئت هذه الشركة حصن يعتبر أول منزل بسان لويس⁽¹⁾.

وسست هذه الشركة أول منزل في هذه المنطقة أمم منذ اعتلاء الملك لويس الرابع عشر (1643-1715) العرش في فرنسا سعى إلى تنمية البحرية والتجارة ، و في هذه الفترة تأسست أهم الشركات الفرنسية شركة الهند الغربية وشركة السنغال وغيرها ...، وقد منح الملك الفرنسي هذه الشركات عدة امتيازات منها الإعفاء من ضريبة الشحن ، كما وضع لها نظاما بحرية وجمركية مريحة ، مما أدى إلى تكاثرها وازدهارها في الساحل السنغالي⁽²⁾ .
وباعت الشركة النورماندية محطاتها التجارية لشركة الهند الغربية في سنة 1964 la Compagnie des Indes occidentales، التي تمتعت بإمياز حصري للتجارة على سواحل المحيط الأطلسي من كندا إلى رأس الرجاء الصالح⁽³⁾.

إلى جانب هذا لعبت هذه الشركات دورا مهما في توطيد العلاقات الفرنسية مع السكان المحليين ، ففي 1697 وصل أندري برو André Brue مدير الشركة الملكية للسنغال للرأس الشمالي والساحل الإفريقي ' la Compagnie royale du Sénégal Cap Nord et cote d' Afrique إلى جزيرة سان لويس وقد أدخل التواجد الفرنسي في السنغال إلى حقبة جديدة إذ قام باستكشاف البلاد من أجل فتح منافذ جديدة للتجار الفرنسيين فزار مملكة الكايور و جال في مختلف أرجاء السنغال من منطقة الباكر إلى منطقة الفاليمي و مربشالات فيلون Filon ، واجتاز منطقة غامبيا برقفة صديقه إذ وصلا إلى نهري البامبوك و الفاليمي ، كما أقام

(1) -Maurice Delafosse, Op .Cit.P 299 .

(2) -جلال يحيى :تاريخ إفريقيا الحديث والمعاصر ،المكتب الجامعي الحديث ،الأزاريطة ،الإسكندرية ،1999، ص 168

(3) -Marcel Olivier ,Op.cit., P 4.

علاقات مع السكان المحليين ولا سيما مع قبائل المور وقبائل البراكنة وسكان منطقة ديمار ومنطقة فوتاتورو، ورسم أول خريطة للسنغال ليعود إلى فرنسا سنة 1720⁽¹⁾.
وكان هدف الشركات الفرنسية في السنغال السيطرة على نهر السنغال واستغلاله والتوغل من خلاله شرقا والحصول على المواد الأولية كما كانت تسعى إلى ربط علاقات مع السكان المحليين⁽²⁾.

وفي هذه الفترة استولى الفرنسيين على جزيرة الغوري سنة 1672⁽³⁾، وجزيرة الأرغوين سنة 1678⁽⁴⁾، وقد أصبح حصن "أرغوين" في ذلك الوقت مركزا تجاريا هاما بينما تطور حصن "الغوري" وأصبح قاعدة بحرية رئيسية لفرنسا في غرب إفريقيا وقد استغل الفرنسيون هذين الحصنين للتوسع في غرب إفريقيا خاصة السنغال⁽⁵⁾.

كما شاركت بريطانيا في هذا التنافس إذ استحوذت مرتين على منطقة سان لويس المرة الأولى ما بين (1758- 1779) و الثانية ما بين (1809- 1817) وفي هذه السنة الأخيرة استرجعت فرنسا سان لويس وفقا للبند رقم 8 لمعاهدة باريس 1814⁽⁶⁾.

كما منحت معاهدي باريس 1814 و فيينا 1815 حق احتكار التجارة في السنغال لفرنسا، لذلك نمت المستعمرة الفرنسية في السنغال في ما بين (1819 – 1852)، وكثفت من نشاطها الاقتصادي بعد تحريم تجارة الرق، فاضطرت إلى إقامة مشاريع زراعية فتوغل

(1) - Marcel Olivier ,Op.cit., P P 4-5.

(2) - محمد بن شوش : التوسع ، ص 32 .

(3) - Chaumie, Marthe: **Trois siècles d'amitié franco-sénégalaise : exposition**, Paris, Bibliothèque nationale, 1961, P 1-2

(4) - Sabatié, Alexandre, Op.Cit, P 1 .

(5) - فيج جي دي : تاريخ غرب إفريقيا، ترجمة وتقديم وتعليق : السيد يوسف نصر راجع الترجمة إلى العربية بهجت رياض صليب ، ط 1 ، دار المعارف ، الرياض ، 1982 ، ص 146 .

(6) - مليكة مسعودي : المرجع السابق ، ص 11 .

إلى الداخل ،وبدأت بإرسال الحملات و عقد الاتفاقيات مع حكام الجولوف ،لكنها عانت من الصعوبات بسبب قبائل البراكنة والترازمة الموريتانيتين اللتان كانتا تسيطران على الضفة اليسرى لنهر السنغال⁽¹⁾ .

و تكثيف النشاط الاقتصادي الفرنسي في السنغال إنجر عن محاولة فرنسا تحويل السنغال إلى نوع جديد من المستعمرات وهي مستعمرة السنغال الفلاحية في الفترة ما بين 1817- 1854⁽²⁾ .

ب-الإحتلال الفرنسي للسنغال (1854- 1886)

بعد اعتلاء نابليون الثالث العرش الفرنسي عام 1848أعلنت حكومته أنها تنوي استمرار سياستها الإيجابية لتطوير التجارة مع السنغال ،ومد النفوذ الفرنسي مع نهر السنغال إلى الداخل ،وإنفصلت حكومة الغوري عن السنغال في عام 1854 وأصبحت مسئولة عن شئون المراكز التجارية الفرنسية ،هذا فضلا عن كونها قاعدة بحرية لفرنسا على الساحل⁽³⁾ .

إلى جانب هذا مارس الفرنسيون التجارة خاصة تجارة الصمغ على ضفاف نهر السنغال واشتغلوا في تجارة الرقيق مما أثار غضب بعض الزعماء المسلمين في المنطقة وقد تحالف الفرنسيون مع نظام الدينانيكي الساعي لتقويض النظام الإسلامي في فوتا ،وسلكت العلاقات الفرنسية السنغالية منذ 1860 منحنا جديدا وهو الشروع بالتوغل إلى الداخل الإفريقي إذا بدأت فرنسا في جمع المعلومات الخاصة بالداخل ،حيث أثبتت هذه الدراسات الفرنسية قوة الممالك الإفريقية في الداخل وسيطرة المسلمين على التجارة الداخلية والخارجية خاصة عبر الصحراء .

(1) - مهدي ساتي ،الإسلام وتداخل الثقافات ، ص 30

(2) - مليكة مسعودي : المرجع السابق ، ص 11 .

(3) - فيج دي جي :المرجع السابق ، ص 312 .

و من هنا أدرك الإحتلال الفرنسي أن عدوه الأقوى هو الكيانات الإسلامية في هذه المنطقة فسعى إلى تدميرها اقتصاديا وثقافيا وإجتماعيا، ورغم ظهور تيار داخل فرنسا رفض الغزو انطلاقا من مبادئ الثورة الفرنسية الإخاء والعدالة والمساواة لكن في الأخير إنتصرت الإرادة الحربية تحت مزاعم تحضير الشعوب المتخلفة⁽¹⁾.

ولما عين الجنرال (لويس فيديرب) حاكما للسنغال في 1854 ،توسع على طول نهر السنغال إلى الداخل و خلال عشر سنوات من حكمه أسس حصونا في الماتام Matam والباكل الواقعة في جالام Galam و إحتلت فرنسا حصون الفوتاتورو في 1857 ،وبدأت في إحتلال منطقة الكايور⁽²⁾.

وبرر فيديرب هجماته العنيفة بسبب سلوكيات الشعب السنغالي خاصة التكرور الذي وصفهم بالمراوغة و المكر والغدروا أن السبب في ذلك هو الإسلام الذي جعلهم لصوص على غرار جيرانهم الموريتانيين⁽³⁾.

ونحن نعرف أن التكرور أكثر شعوب السنغال تمسكا بالدين الإسلامي و الغزو الفرنسي استهدف الأنظمة الإسلامية وسعى إلى تحطيمها لأنها جمعت جميع السنغاليين تحت لواء الجهاد ضد المستعمر الفرنسي ،لكن ذلك لا ينفي وجود أنظمة حليفة للمستعمر نتيجة سياسة فرق تسد التي طبقها الاستعمار.

كما إتجه الفرنسيون منذ سنة 1870 م ،وما بعدها إلى فرض السيطرة على إفريقيا الغربية بأسرها ابتداء من السنغال ،إلى النيجر ثم إلى التشاد ،مع ربط تلك المناطق بمراكزهم على الساحل الغيني ، في ساحل العاج و الداهومي ،وحاربوا بواسطة الضباط المشاة مستعملين الغزو العسكري المباشر على عكس البريطانيين الذي أبرموا معاهدات واتفاقيات

(1) - مهدي ساتي :الإسلام وتداخل الثقافات في السنغال، 178 - 179 .

(2) - فيج دي جي :المرجع السابق ، ص 312 .

(3) - مهدي ساتي :الإسلام وتداخل الثقافات في السنغال ، ص 27

مع شيوخ القبائل وقد تباينت ردود الفعل نحو الاستعمار الفرنسي ما بين التحالف وبين المجابهة والأسلوب الثاني هو الأكثر انتشارا في المنطقة ،لأن الأغلبية كانت تدين بالدين الإسلامي مما جعلها تحارب الاستعمار تحت راية الجهاد الإسلامي⁽¹⁾.

أما في السنغال فإن حركة الغزو التي قادتها فرنسا منذ 1847 ،قد أسفرت عن قواعد عسكرية بعد ضم الكايور والوالو،ولكن فرنسا لم تحصل على هذه المكاسب ،إلا بعد مواجهة الحركات الجهادية⁽²⁾ ، أو ما يعرف بالإسلام العسكري حيث عرفت السنغال وإفريقيا الغربية هذه الظاهرة كردة فعل على الجرائم الفرنسية فرجل الدين أو المقدم أو المرابط أصبح رجل سياسة وحرب بتشجيع الفلول على الثورات ،من أمثال الشيخ الحاج عمر طال (1954 – 1886) في الفوتا شمال السنغال و المابا دياخو في السين سالوم ومامادولين درامي في أعالي السنغال (1885 – 1887)⁽³⁾ ، ولات ديور (1864 – 1986) في الكايور .

ج-السياسة الاستعمارية الفرنسية في السنغال

(1)- مباي غويي و أ.أدو بواهن : المبادرات والمقاومة الإفريقية في غرب إفريقيا في ظل السيطرة الاستعمارية 1880 – 1935 ، تاريخ إفريقيا العام ، المجلد السابع ،نضد وطبع بالمطبعة الكاثوليكية ش.م.ل ،بيروت ،لبنان ،اليونسكو، 1990 ص 128 .

(2)- نفسه .

(3)-مامادولين درامي :هو إمام من قبائل السراخولي ،حارب الوثنيين و التكرور ،الذين سجنوه وعذبوه ،أتبع مع فرنسا في البداية سياسة مناورة بمحالفته ،و ادعائه أنه ينوي الهجوم على الإنجليز في غامبيا ،فتوسع في مناطق النفوذ الفرنسي ،وازداد أتباعه ،لكن في 1986 ،هجم الفرنسيون على قريته ،وأُسرو عائلته ،فأعلن الحرب رسميا على فرنسا ،وواجه الفرنسيين في عدة معارك منها معركة كونجول ،التي انتصر فيها واصل سيطرته على الوضع ،لذلك تحالف الفرنسيون مع أحمدو شيخو ضده ،لكن هذا الأمر ،لم يوقف انتصارات الإمامي مامادو لامين ،الذي واصل ،إلحاق الهزائم بكل من الفرنسيين ،وأتباعهم من التكرور ،ولكن في ديسمبر 1887 ،كانت المعركة الأخيرة بين الإمامي والفرنسيين وهي معركة توباكوكتا ،ودافع الأمين بكل ما أوتي من قوة ،لكنه إنهمز ففر إلى تمبكتو ،وهاجمت فرنسا تمبكتو ،فاتجه الأمين إلى منطقة نجوجو سوكتا ،فهاجمه الفرنسيون وهزموه وأصيب في فخذه ،وأعتقل كأسير ،وتوفي في الطريق إلى تمبكتو ،في 12 ديسمبر 1887 ، أنظر : عبد الله عبد الرزاق إبراهيم : المسلمون والاستعمار ،سلسة كتب عالم المعرفة ،العدد 139 المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ،الكويت ،يوليو 1989 ،ص 95 – 118 .

كانت السياسية الفرنسية في السنغال ،تختلف وتتباين من مرحلة إلى أخرى حسب الحكومات التي توالى على سدة الحكم في فرنسا ، وكلها سياسة تصب في واد واحد وهو توثيق وتثبيت التواجد الفرنسي في بلاد السنغال و استعمال هذه المنطقة كبوابة للتوسع في إفريقيا الغربية في البداية ..ثم مركزا لتسيير المستعمرات الإفريقية لاحقا واتبع الاستعمار الفرنسي سياسة معينة في تسيير مستعمرة السنغال .

-نظام الحكم

تم التوسع الأول للقوات الفرنسية في السنغال ما بين (1854-1865) في عهد الإمبراطورية الثانية في فترة نابليون الثالث ، وحكمت في عهده المستعمرات الفرنسية حكما استبداديا من جانب موظفي الاستعمار الفرنسي ، ورغم أن القانون الفرنسي يعتبر سكان هذه المناطق رعايا فرنسيين إلا أنهم لم يخضعوا لهذا القانون وبقوا خاضعين لأنظمتهم التقليدية⁽¹⁾ وتمت معاملتهم كأهالي ، ولم يكن القانون الفرنسي إلا حبر على ورق .

و ما إن اقتربت نهاية القرن التاسع عشر حتى أصبحت إفريقيا الغربية كلها تقريبا في أيدي فرنسا وبسبب شاسعة المناطق المحتلة إتجهت الإدارة الفرنسية إلى إيجاد حكومة عليا تدير المستعمرات كلها⁽²⁾.

لذلك اعتمد الفرنسيون على نظام الحكم المباشر وهو يختلف عن النظام البريطاني القائم على الحكم الغير المباشر ففرنسا لا تعترف بوجود زعامات أو تنظيمات قبلية أو محلية

(1) - فيج ، المرجع السابق ، ص 336 .

(2) - محمد عاشور : الإسلام والاستعمار والهوية في دول الساحل ، المؤتمر الدولي ، الإسلام في إفريقيا ، الكتاب الرابع جامعة إفريقيا العالمية ، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية ، وزارة الإرشاد والأوقاف ، 26 - 27 نوفمبر 2006 ، ص 356

تقف بينها وبين السكان المحليين ، لذلك واجه الفرنسيون هذه الزعامات ، و انتزعوا منها كل سلطة وحاربوا ولاء الناس لها⁽¹⁾ .

و أحسن دليل على ذلك أن فرنسا لم تهتم بإرسال حملات كشفية أو جغرافية بقدر ما إهتمت بإرسال أعداد كبيرة من السياسيين والإداريين ، وهذا كان من أجل تطبيق السياسة الاستعمارية بطريقة مباشرة واحتكار مؤسسات الدولة⁽²⁾ .

و كان الحكام الفرنسيون في السودان الغربي سنة 1895 تابعون للحاكم العام في السنغال ، الذي أصبح بعد ذلك حاكما عاما ومندوبا وممثلا لرئيس فرنسا في كل المستعمرات الفرنسية في غرب إفريقيا كما انتقل مركز الحاكم العام إلى سان لويس عام 1902 ، وقد حكم غرب إفريقيا بواسطة جهاز من الموظفين الذين كانوا يخضعون للحكومة الفرنسية في باريس ولم يكن للرجل الإفريقي العادي أي رأي في الطريقة التي يحكم بها⁽³⁾ .

و لقد تم تنظيم أدوات الحكم الفرنسية بعد تخطيط حدود هذه المستعمرات ومنذ الجمهورية الثالثة ظهرت تيارات مختلفة حول تنظيم أجهزة الحكومة ، وكان التيار الأول يرى أن التنظيم يجب أن يكون على أساس إقليمي ، فتقوم العلاقات المباشرة بين الحكومة المستعمرة وبين وزارة المستعمرات والحكومة الفرنسية و التيار الثاني يرى أن يتم التنظيم على أساس فيدرالي ، فتقوم العلاقات بين فيدراليين في إفريقيا الغربية وفي إفريقيا الاستوائية

(1)-عبد الرزاق عبد الله وشوقي الجمل ، دراسات في تاريخ غرب إفريقيا الحديث والمعاصر ، القاهرة ، مصر 1998 ، ص 79 .

(2)-أحمد أمل محمد إمام :الإثنية والنظم الحزبية في إفريقيا الغربية (دراسة مقارنة) ، المكتب العربي للمعارف ، ط1 القاهرة ، مصر ، ص 118 ، 2015 .

(3)-فيج ، المرجع السابق ، ص 338 .

وبين وزارة المستعمرات والحكومة الفرنسية في باريس وقد تغلب التيار الثاني وتم التنظيم الإداري والحكومي على أساسه قبل صدور دستور الجمهورية الفرنسية عام 1946⁽¹⁾.

وكانت المستعمرات الفرنسية دائما تحكم بنظام إستعمار رأسي Vertical ، إلى جانب الشكل الجديد الذي جعل كل محمية يحكمها مجموعة من الموظفين الفرنسيين على رأسهم حكم عام واستمر هذا الحال طيلة الجمهورية الرابعة التي حاولت إلbas الاستعمار الفرنسي عباءة جديدة اسمها المجموعة الفرنسية Communauté⁽²⁾.

ولقد تبنت فرنسا سياسة الاستيعاب أو الاندماج (Assimilation) ، التي كان معناها صبغ المستعمرات بالصبغة الفرنسية وفرض الثقافة والتقاليد و النظم الفرنسية وتشرب الأفارقة الثقافة الفرنسية وانقطاع كل صلة لهم بتاريخهم وحضارتهم⁽³⁾.

واعتبار سكان المستعمرات الإفريقية الذين يتكلمون الفرنسية ويعتقدون المسيحية على المذهب الكاثوليكي مواطنون فرنسيون لهم نفس الحقوق مع المواطنين الفرنسيين ولنجاح هذه السياسة أقامت فرنسا الكثير من المؤتمرات منها مؤتمر برازيل 1944 الذي بموجبه أصدرت عدة دساتير فرنسية للدول الاستعمارية لتطوير علاقتها مع فرنسا ، وأهم دستور يخدم هذه العلاقات هو دستور الجمهورية الرابعة 1946 ، الذي أشار إلى ظهور رابطة الدول الناطقة بالفرنسية⁽⁴⁾.

و من أهم ما نص عليه الدستور تكوين الإتحاد الفرنسي المكون من :

– الجمهورية الفرنسية ومديريات الجزائر ومديريات ما وراء البحار .

– أقاليم ما وراء البحار : وهي المستعمرات في إفريقيا .

(1)- محمد عاشور ، المرجع السابق ، ص 356 .

(2)- عبد الرزاق عبد الله وشوقي الجمل ، المرجع السابق ، ص 79 ،

(3) – إلهام ذهني : المرجع السابق ، ص 214 .

(4)- محمد علي الفوزي : في تاريخ إفريقيا الحديث والمعاصر ، ط 1 ، دار النهضة العربية ، بيروت ، لبنان ، 2006 ، ص 23

_الدول الشريكة : وهي مراكش ، وتونس ، و دول الهند الصينية .

-الأقاليم الشريكة : وهي مناطق الوصاية الفرنسية الكامبيرون و توجولاند.

و ينص دستور الإتحاد على اعتبار جميع المواطنين فرنسيين، كما نص على تمثيل الأقاليم الإفريقية في الجمعية الوطنية الفرنسية ، و في مجلس الإتحاد وعلى تكوين هيئات برلمانية إقليمية لكل إقليم للتشريع للشئون الداخلية⁽¹⁾.

و للإتحاد مجلس يأخذ شكل البرلمان الفيدرالي ، ولكنه في الحقيقة تجمع استشاري مركزي و في أصل هذا الإتحاد أصبح جميع الأفراد مواطنين فرنسيين ، ولكن ينقسمون إلى قسمين : ففي القسم الأول يخضع المواطنون لقانون الأحوال الشخصية الفرنسية ، و في القسم الثاني يحتفظون بقانون الأحوال الشخصية الخاص بهم إما لسبب ديني و إما سبب قبلي⁽²⁾ .

-السياسة الاجتماعية و الثقافية

على الرغم من أن الإدماج رافقه منح الجنسية الفرنسية للآفارقة إلا أن عدد الذين تجنسوا في المستعمرات الإفريقية بقي محدودا ، حيث لم يحصل عليها فعلا سوى عدد يتراوح ما بين ثلاثة أو أربعة الآلاف في الفترة الممتدة ما بين 1912 و 1940⁽³⁾.

لأن فلسفة الإدماج ظاهرها المساواة وعدم التفرقة القائمة على اللون ولكن في باطنها ميز بين الفرنسيين والإفريقيين الذين خضعوا لقانون الأحوال الشخصية الفرنسية في الزواج والطلاق و الميراث وحتى الدين⁽⁴⁾.

(1)- عبد الله عبد الرزاق وشوقي الجمل ، المرجع السابق ، ص 83

(2)- نفسه.

(3)- أحمد أمل محمد إمام ، المرجع السابق ، ص 119 .

(4)- عبد الله عبد الرزاق وشوقي الجمل ، المرجع السابق ، ص 80 .

كما سنت فرنسا قانون الانديجينا (indigene) لكثرة الذين لم يخضعوا لهذه القوانين و هو مجموعة من القوانين الإدارية والعرفية التي يطبقها الضباط و الحكام العسكريون على الأفارقة الذين لم يرتقوا إلى مستوى الاستيعاب و الاندماج بالبيئة الاجتماعية الفرنسية ،وقد سمح للحكام الفرنسيون في المستعمرات بإصدار الأحكام على الإفريقيين دون الرجوع للحاكم و لا يسمح للإفريقي الغير المدمج له بأي حريات و حقوق سياسية⁽¹⁾.

و واجهت فرنسا إبان دخولها إلى السنغال مدارس إسلامية عريقة ،كان لها دور كبير في تاريخ البلاد ،واتخذت اللغة العربية وسيلة لمعاملاتها الرسمية ،فالكتابة والتوثيق لم تبدأ إلا باللغة العربية في السنغال⁽²⁾.

لذلك استعملت فرنسا التعليم وسيلة لتحقيق سياسة الاستيعاب وذلك بفرض الثقافة الفرنسية ونظم المؤسسات السياسية والاجتماعية على الأفارقة حتى يستوعبوها، فيصبح كيانهم النفسي والثقافي متفرنسا تماما كالفرنسيين ،وتتم هذه العملية عن طريق تثقيف وتربية وتعليم طويلة المدى وبعبارة أخرى قطع كل صلة لإفريقي بتاريخ قومه وحضارته الإفريقية ثم ما يتبع ذلك تلقائيا من ارتباطه إجتماعيا وسياسيا وتاريخيا بالأم الكبرى فرنسا ،واعتقد الفرنسيون أن أكبر هبة يقدمونها للمستعمرات الإفريقية هي تلك الثقافة و اللغة الفرنسية⁽³⁾.

لكن الإسلام واللغة العربية بمثابة حجر العثرة التي وقفت في وجه الاستعمار لذلك سعى إلى فرنسة السنغاليين ،فأصدر قوانين صارمة لتضييق الخناق على مصادر الثقافة الإسلامية

(1) - عبد الله عبد الرزاق وشوقي الجمل ،المرجع السابق ،ص 80 .

(2) - مهدي ساتي : مؤسسات التعليم الإسلامي العربي في السنغال ،ص 12 .

(3) - عبد الله عبد الرزاق وشوقي الجمل ،المرجع السابق ،ص 79 - 80 .

والعربية في البلاد وإفساح المجال لانتشار اللغة الفرنسية عن طريق القانون والقوة ،إزاء إعراض المسلمين عنها⁽¹⁾ .

لذلك أسس لويس فيديرب مدارس علمانية بسان لويس وغيرها من كبريات المدن السنغالية وتم إنشاء مدرسة علمانية في الحي الشمالي في سان لويس في مارس 1857 وتم فتح مدرسة ثانية في الحي الجنوبي في عهده الثانية 1864⁽²⁾.

و لتضييق الخناق على التعليم العربي الاسلامي أصدرت الإدارة الفرنسية قانون 22 جوان 1857 الذي ينص في فقرته الخامسة على إلزام معلمي القرآن الكريم والكتاتيب بإرسال و اصطحاب طلابهم الذين بلغوا الحادية عشر فما فوق إلى فصول الدراسة العلمانية الفرنسية أو إلى مدارس (الفريز) الكاثوليكية ،ثم تلا ذلك مراقبة الكتاتيب القرآنية وفرض بعض القيود عليها مثل :

- ضرورة الحصول على ترخيص لإنشاء مدرسة قرآنية،

- أن يخضع صاحب الطلب لاختبار أمام لجنة من بعض الضالعين في اللغة العربية وبعض أعلام التربية الفرنسية⁽³⁾.

- يمنع على شيوخ الكتاتيب القرآنية قبول الطلاب الذين تتراوح أعمارهم ما بين السادسة والسادسة عشر أثناء الدراسة في المدارس الحكومية .

- لا يسمح للطلاب الذين تتراوح أعمارهم ما بين السادسة والسادسة عشر الدخول إلى المدارس القرآنية إلا بعد الحصول على الشهادة الفرنسية

-إغلاق المدارس القرآنية غير الملتزمة بتلك الشروط في مهام الترقية والإدارة.

- توجب العقوبة المباشرة من رجال الشرطة على المخالفين لهذه الشروط والترتيبات.

(1) - مهدي ساتي : : مؤسسات التعليم الإسلامي العربي في السنغال ، ص 13 .

(2) - عبد الله عيسى :مجلد تاريخ السنغال من القرن 11 إلى نهاية القرن ال19 ، ص 399.

(3) - مهدي ساتي : : مؤسسات التعليم الإسلامي العربي في السنغال ، ص 13 - 14 .

-مراقبة المساجد و العمل على إغلاقها ، إذ لزم الأمر كما حدث اثر تظاهرات المسلمين في سان لويس 1905⁽¹⁾،

كما أصدرت السلطات الفرنسية قانونا آخر في 28 فيفري 1870 ، من بين قراراته إلزام شيوخ الكتاتيب معرفة اللغة الفرنسية لتلقيها للتلاميذ ، و منع التلاميذ الذين لا يتكلمون الفرنسية من الالتحاق بالمدارس القرآنية و هذا الأمر من أجل فرض اللغة الفرنسية على المتدربين لكن هذا القانون لم يطبق بسبب العوائق التي واجهته لذلك بقي حبرا على ورق⁽²⁾

و عمل الفرنسيون على تدريس اللغة الفرنسية للطلاب منذ السنوات الأولى ، كذلك تدريس مناهج موحدة في المستعمرات المختلفة كان من الضروري في بعض الحالات نقل المعلمين من منطقة إلى أخرى عبر المستعمرة حسب الحاجة ، وتولى المناصب الدنيا والوسطى في الهرم الإداري وكانت هذه الكوادر تتلقى تعليما فرنسيا خالصا ويحظر عليها استخدام لغاتها المحلية خلال الدراسة ، وكانت نسبة الالتحاق بالمدارس الفرنسية في السنغال كانت أكبر من المستعمرات الأخرى حيث بلغت 80 % ، لكن نسبة المتعلمين الذين أكملوا تعليمهم الفرنسي كانت محدودة، و رغم هذا لعب هؤلاء المتعلمين دورا أساسيا في إحكام سيطرة الدولة الفرنسية على مستعمراتها .⁽³⁾

وكان هذا التعليم لصالح السلطات الفرنسية و من أجل محو الهوية السنغالية وتكوين نخبة موالية لتمرير المشاريع الاستعمارية من أمثال ليوبولد سيدار سنغور الرئيس السابق للسنغال الذي قال ذات يوم من سنة 1970 أثناء استقباله زميله في الدراسة جورج بوميدو الذي سيصبح فيما بعد رئيسا للجمهورية الفرنسية (اليوم تستقبل فرنسا السوداء فرنسا

(1) - مهدي ساتي : : مؤسسات التعليم الإسلامي العربي في السنغال ، ص 13 - 14 .

(2) - عبد الله عيسى : مجمل تاريخ السنغال من القرن 11 إلى نهاية القرن ال 19 ، ص 402 .

(3) - أحمد أمل محمد إمام ، المرجع السابق ، 119 - 120 .

البيضاء) و هذا التصريح جعل الكثير من السنغاليين يشككون في ولاء الرجل لوطنه ويجزمون جزما قاطعا أنه حليفا لفرنسا⁽¹⁾ .

لكن هذا لا ينفي الدور البارز والمهم الذي كان لسنغور في تأسيس السنغال الحديث بيد أنه مثال حي وواقعي على دور التعليم الفرنسي في السنغال من تكوين نخبة أصبحت أداة طيعة في يد الاستعمار حتى بعد الإستقلال.

-السياسة الاقتصادية

اقتطعت فرنسا لنفسها قطعة واسعة في إفريقيا لكنها قطعة قليلة العطاء و فقيرة من ناحية الموارد الطبيعية⁽²⁾، وهذا لم يمنع الاستعمار من استغلال الموارد الطبيعية والبشرية لإفريقيا الغربية خاصة السنغال وفي البداية كان السنغاليون يمارسون تجارة الكفاف فغيرت الإدارة الفرنسية هذا الاقتصاد إلى اقتصاد السوق وهو نشاط أساسه النقد والسوق وتبديل المواد المزروعة تقليديا بمزروعات تهيأ أساسا للتصدير مثل الفول السوداني والذي أدخله المستعمر⁽³⁾.

و الذي يعتبر أهم محصول آنذاك في السنغال وكان بمثابة العمود الفقري للاقتصاد السنغالي وبدأت زراعته منذ العقد الخامس من القرن التاسع عشر وتوسعت على إثر سير العمل في خط سكك حديد السنغال ، وكانت السنغال بالفعل المورد الرئيسي في العالم للفول السوداني بحلول عام 1908 ، وقبل أن تبدأ الصادرات في نيجيريا و بعد فترة وجيزة

(1) - محمد سعيد باه :سنغور صراع السياسة ، الفكر و الدين وراء قناع الشاعرية . قراءت إفريقيا ، العدد 11 ، يناير -مارس 2012 ص 103 .

(2) - جوزيف كي زيربو :تاريخ إفريقيا السوداء ، ترجمة :يوسف الجزء الثاني ، شلب الشام ، منشورات وزارة الثقافة دمشق 1994، ص 755 .

(3) - عبد القادر سيلا : المرجع السابق ، ص 98 .

كانت مجتمعات مثل الولوف و الفولاني و السيرير لديها مؤسسات اقتصادية مختصة في زراعة الفول السوداني و برز أتباع الطريقة المريدية كأهم منتجين لهذا المحصول⁽¹⁾.

أما التجارة فكانت دولية معتمدة على تصدير فرنسا لمنتجات السنغال خاصة المادة الأولية، ولم تزدهر فعليا إلا سنة 1854، فامتألت مخازن السنغال بمختلف السلع والبضائع وهذا بفضل سياسة فيديرب لذلك لم يتمكن ميناء سان لويس من استيعاب السفن مما جعل الفرنسيون يحولون تجارتهم إلى دكار، التي كانت آنذاك مختصة في تجارة الرقيق المستورد من مختلف أنحاء أوروبا و بقيت تجارة الرق تمارس في السنغال إلى غاية أواخر القرن التاسع عشر، فأصبحت دكار مركزا تجاريا مهما في السنغال⁽²⁾.

وكان نظام العمل في السنغال إبان العهد الاستعماري يعتمد على نظام السخرة حيث كان الفرنسيون ينجزون أعمالهم دون دفع أي أجر للعاملين ، كما ابتكروا نظاما تجاريا استعماريًا خالصا يعتمد على شراء المواد المنتجة بأسعار رخيصة من السكان المحليين ثم يخزنونها قبيل الموسم الثاني، ويكون السكان قد استهلكوا ما لديهم فتتزل هذه المواد وتباع بأضعاف مضاعفة لهم، وحتى المواد المستوردة تباع بأسعار جد مرتفعة بالمقارنة مع ثمن الشراء⁽³⁾.

هذه باختصار نظرة موجزة عن الاستعمار الفرنسي في السنغال والسياسة التي انتهجتها و ما يلاحظ على التوسع الفرنسي في السنغال أنه كان في البداية توسعا اقتصاديا من أجل خيارات السنغال، كما كانت فرنسا أول دولة وطئت أرض السنغال وبدأت في إنشاء الحصول و القلاع و المراكز التجارية لتثبت دعائم الاستعمار الذي ظهر جليا في القرن التاسع عشر

(1) - أ، ج هوبكنز: التاريخ الاقتصادي لافريقيا الغربية، ترجمة: فؤاد بليغ، المجلس الأعلى الثقافي، 1998، ص 442.

(2) - أحمد التيجاني، المرجع السابق، ص 336.

(3) - محمود شاكر: المرجع السابق، ص 75.

ويمكن اعتبار تاريخ 1886 التاريخ الفعلي لبداية الاستعمار الفرنسي للسنغال بسقوط آخر مملكة من ممالك الجولوف وهي مملكة الكايور 1886.

وبعد تثبيت دعائم الاستعمار اتبعت فرنسا نظام حكم شبيه بذلك الذي اتبعته في الجزائر حيث أنها لم تستغن عن سياستها المتعالية إتجاه السكان الأصليين وحاولت القضاء على كل سلطة أو كيان محلي باتباع سياسة الحكم المباشر كما اتبعت أعلى درجات القسوة والتعنت في كل الجوانب سواء الاجتماعية أو الاقتصادية أو الثقافية مما أثار غضب السكان المحليين لتظهر ردة فعلهم على شكل مقاومات شعبية.

الباب الأول

دراسة تاريخية للطريقة المريدية
في السنغال

الفصل الأول

الإسلام و التصوف في السنغال

✓ المبحث الأول

الدين في السنغال

✓ المبحث الثاني

المقاومة الصوفية في السنغال

الباب الأول : دراسة تاريخية للطريقة المريدية في السنغال**الفصل الأول: الإسلام والتصوف في السنغال**

عرفت بلاد السنغال عدة محطات تاريخية ، من أهمها محطتين كانتا المنعرج الأبرز في تاريخ البلاد ، أولهما انتشار الإسلام و ما حمله من تغيير جذري للمجتمع السنغالي ثانيهما الاستعمار الفرنسي في أواخر القرن التاسع و ما خلفه من تداعيات خاصة تغييره للأنظمة الحكم التقليدية و السياسة التعسفية التي تبناها بتحطيم الزعامات المحلية منها ، سياسة فرق تسد و غرس الفرقة و التشتت بين سكان السنغال خاصة بين الزعامات السياسية والدينية ، هذه الظروف مجتمعة أدت لبروز الإسلام الصوفي ، الذي يمثل ردة فعل طبيعية لممارسات الاستعمار وانهيار الأنظمة التقليدية ولا يمكن الولوج للطريقة المريدية دون إعادة بناء الحثيات التاريخية التي كانت سائدة في فترة ظهور هذه الطريقة لأن هذه الطريقة هي جزء لا يتجزأ من هذا السياق الاجتماعي التاريخي العام لهذه البلاد.

المبحث الأول : الدين في السنغال**1- الإسلام والتصوف في السنغال****أ- الإسلام في السنغال**

لم يتمكن أوائل الصحابة رضوان الله عليهم من الدعوة إلى الإسلام في فجر البعثة بإفريقيا، بيد أن جزيرة العرب كانت لها صلات قديمة اقتصادية و سياسية مع الشرق الإفريقي وكانت هذه الصلات سابقة لظهور الإسلام⁽¹⁾.

كما كان لبلاد الحبشة صلات قديمة مع المسلمين، إذ أنه بعد تعرض أتباع الرسول ﷺ إلى الشدة و الاضطهاد من طرف كفار مكة أمرهم النبي ﷺ بالهجرة إلى الحبشة لعدة اعتبارات

(1)- عبد القادر سيلا ، المرجع السابق ، ص 48 – 49.

منها قربها من شبه الجزيرة العربية، أضف إلى ذلك العلاقات القديمة التي تمثلت في الرحلات التجارية العربية إلى ساحل اكسوم قبل ظهور الإسلام⁽¹⁾.

وكان المحيط الأطلسي وطرق القوافل تربط الشمال بالجنوب برباط وثيق وقامت علاقات برية وبحرية ولم يتوقف هذا التواصل في عصر من العصور⁽²⁾.

ورغم صعوبة مناخ الصحراء الكبرى، إلا أنها لم تكن يوما عائقا أمام عبور الأشخاص والأفكار إلى إفريقيا جنوب الصحراء، أما تحديد تاريخ محدد لوصول الإسلام إلى إفريقيا فليس بالأمر الهين لأن اعتناق الشعوب الإفريقية للإسلام لم يتم دفعة واحدة أو عن طريق حملة عسكرية معينة، إنما انتشرت الديانة الإسلامية في تلك المناطق بفعل احتكاك التجار المسلمين بسكانها، وجهود الشيوخ القادمين من شمال إفريقيا وبفضل تفاني الآفارقة الأوائل الذين اعتنقوا الإسلام⁽³⁾. وتم الأمر تدريجيا عبر حقب زمنية طويلة.

وقد ارتبطت منطقة غرب إفريقيا بشمالها عن طريق حوض السنغال باعتباره بوابة للولوج لها، وكان ذلك قبل انتشار الإسلام في القرن السابع الميلادي فكانت العلاقات التجارية قائمة بين مناطق شمال الصحراء الكبرى وجنوبها عن طريق مطية الصحراء الجمل، فبينما كان النيل مسلكا ومعبرا للمؤثرات الحضارية بين مصر والسودان في الشرق، كانت الصحراء الكبرى معبرا لهذه المؤثرات إلى قبائل الغرب الإفريقي⁽⁴⁾ ومن أبرز هذه المؤثرات الحضارية الدين الإسلامي.

(1)- عطية المخزوم الفيتوري: دراسات في تاريخ شرق إفريقيا وجنوب الصحراء، ط 1، منشورات جامعة قاريونس

بنغازي، 1998، 149.

(2)- محمد علي الهمشري والسيد أبو الفتوح وعلي إسماعيل: انتشار الإسلام في إفريقيا، الجزء الأول، ط 1 القاموس الإسلامي للناشئين مطبعة العبيكان، الرياض، 1418- 1997 م، ص 61.

(3) - عبد القادر سيلا، المرجع السابق، ص 50.

(4)- مهدي ساتي، مع الإسلام والثقافة العربية في السنغال، ص 17.

أما بخصوص توغل الإسلام إلى السنغال فقد اتفق الكثير من المؤرخين على أن الإسلام دخل إلى السنغال بواسطة المرابطين في منتصف القرن الحادي عشر، إذ تحدث البكري عن أمير التكرور وجابي بن رابيس الذي أقام شرائع الإسلام في هذا القرن⁽¹⁾.
وقيل إن ابنه لابي Labi الذي خلفه على العرش كان له الفضل في إنتصار المرابطين على قبيلة أكدالة البربرية سنة 1058 م⁽²⁾.

و كانت مهمة المرابطين نشر الإسلام لكن وصوله كان منذ القرن الأول الهجري السابع ميلادي إذ توغل في منطقة غرب إفريقيا بطريقة سلمية بواسطة التجار المسلمين الذين احتكوا بالسكان المحليين و أعجبوا ببساطتهم و أخلاقهم الحميدة و يؤكد هذا الباحث عبد الرحمن مباكي محمد " و على هذا بات واضحا أن الإسلام وصل إلى إفريقيا في القرن الأولى للهجرة وبطريق سلمية و هادئ كما قرر المؤرخون و اتفقت عليه المصادر، إلا أن انتشار الإسلام بشكل كبير حصل أيام المرابطين أثناء جهادهم الوثنيين ، أما عن القول أن انتشار الإسلام كان في القرن الخامس الهجري الحادي عشر ميلادي ، فهذا جهل عن تاريخ المنطقة أو التباس عنهم و خلط بين أمرين (الوصول و الانتشار) " ⁽³⁾.

وهذا بالضرورة لا يلغ أو ينقص من دور المرابطين في نشر الإسلام في السنغال إذ أن التكرور أول قبيلة سنغالية تعتنق الإسلام في حركة المرابطين الأولى أيام الشيخ عبد الله بن ياسين فعمل التكرور وسهروا بدورهم على متابعة الدعوة⁽⁴⁾.

(1)- أبو عبيد الله البكري ، المغرب في ذكر بلاد إفريقيا والمغرب ، مكتبة المثنى ، بغداد ، ص 172 .

(2)- عبد القادر سيلا ، المرجع السابق ، ص 60 .

(3)- عبد الرحمن مباكي محمد : المرجع السابق ، ص 44 .

(4) - عصمت عبد اللطيف دندس : المرجع السابق ، ص 126 .

أما المناطق السنغالية الأخرى فقد انتشر بها الإسلام بفضل التجار المتنقلين جولا أوديولا (Diola)، إلى جانب العلماء والفقهاء العرب والبربر والآفارقة الذين كان لهم دور مهم في نشر الدين الإسلامي بين القبائل الوثنية⁽¹⁾.

وقد لاحظ أحد الرحالة الأوروبيين سنة 1506 أن ملك الجولوف وحاشيته كانوا مسلمين يعرفون القراءة والكتابة ويستضيفون شيوخا من البيض قادمين من الشمال ،وقد إهتم هؤلاء الشيوخ بالدعوة إلى الإسلام في السنغال ،و تمتعوا بإجلال وتقدير من طرف أهالي المنطقة رغم أن أغلب الطبقة الحاكمة لا يدينون بالإسلام ،أما في القرن التاسع عشر فلقد انتشر الإسلام بين معظم السكان في السنغال⁽²⁾.

وساهمت عدة عوامل في انتشار الإسلام في السنغال، منها عمليات النهب و السطوات التي كان تقودها فئة التيدو ،مما جعل السكان يروون في الزعماء الدينيين المنقذ والبديل الأمثل لأنظمة التقليدية ،إلى جانب الدور الكبير لزعامات الطرق الصوفية كالطريقة القادرية والطريقة التيجانية ،و الذين كانوا يدعون السكان إلى اعتناق الإسلام ويحثونهم على جهاد الفرنسيين والوثنيين ،و من أشهرهم الحاج عمر طال الفوتي الذي جاهد عسكريا ضد الاستعمار والقبائل الوثنية⁽³⁾ . حيث قام عام 1860 بتأسيس مقر للطريقة التيجانية في منطقة الفوتا جالون ،ثم إتجه بعد ذلك للسنغال ،لكنه اصطدم بالقوات الفرنسية بقيادة الجنرال فيديرب Louis faidherbe (4)

(1) - عبد القادر سيلا ،المرجع السابق ، ص 60 .

(2) - نفسه ، ص 64 .

(3) - عبد الرحمن مبكي محمد :المرجع السابق ، ص 45-46.

(4) - هوبير ديشان : الديانات في إفريقيا السوداء ،ترجمة : أحمد صادق حمدي ،المركز القومي للترجمة ،القاهرة 2011 م ، ص 125 – 126 .

إلى جانب الحاج عمر طال نجد الشيخ أحمدو بامبا و الذي لم يستخدم السلاح لكنه جاهد الاستعمار والوثنيين تربويا وروحيا⁽¹⁾.

و كانت ممارسة الإسلام في إفريقيا جنوب الصحراء ذات طابع مميز لا سيما في السنغال إذ يختلف عن الإسلام في بقية الدول الإسلامية ، حيث أطلق الكتاب الأوروبيون (كفندسان مونتاي (Vincent Monteil) على إسلام إفريقيا جنوب الصحراء مصطلح "الإسلام الأسود " على أساس صبغته التأليفية بين الإسلام العربي والعقائد الإفريقية الوثنية واختلافه عن الإسلام في المناطق الأخرى⁽²⁾.

و تميز الإسلام في هذه النواحي بظاهرة واسعة الانتشار وهي وجود المشايخ الذين تطلق عليهم عدة أسماء أشهرها " المرابو " marabout⁽³⁾ في غرب إفريقيا ، و " الملا " في شرق إفريقيا وقد اكتسب رجال الدين أهمية كبرى في إفريقيا، إذ أدوا أدوارا أساسية في نشر الإسلام ، و ازدادت قوتهم و مكانتهم في المجال السياسي والاجتماعي ، مما أكسبهم مزايا اقتصادية كرست قوتهم ونفوذهم⁽⁴⁾.

(1) - عبد الرحمن مبكي محمد: المرجع السابق ، ص 46 .

(2) - محمد شقرون: الإسلام الأسود ، الطبعة الأولى ، دار الطليعة للطباعة والنشر ورابطة العقلايين العرب ، بيروت- لبنان يناير ، 2007 ، ص 13 .

(3) - المرابو Marabout هو كلمة فرنسية تعني عالم أو شيخ أو ولي أو فقيه ، وقد جاءت من كلمة الرباط التي تعني ملازمة ثغر العدو و المحافظة على أوقات الصلاة ، و من أهم صفات المرابطة الجهاد في سبيل الله ، خاصة في الثغور حيث ترابط خيل المقاتلين لحماية أرض المسلمين ، أنظر: عصمت عبد اللطيف دندس ، المرجع السابق ، ص 69 . واستمدت الدولة المرابطية اسمها من الرباط.

(4) - حورية مجاهد : تاريخ انتشار الإسلام في السنغال...الأبعاد والوسائل ، مجلة قراءات أفريقية ، مجلة ثقافية متخصصة في شؤون القارة الإفريقية تصدر عن المنتدى الإسلامي ، بريطانيا - لندن ، العدد السادس ، شوال 1431 هـ - سبتمبر 2010 م ، ص 21 .

ومن أهم مميزات الإسلام في السنغال الطابع الصوفي، فالمسلم السنغالي يمتاز بالطاعة العمياء لشيخه والتفاني والعمل لأجله وعند حديث أي سنغالي عن الأمور والقضايا الدينية يبتدئ بعبارة "أنا مسلم وشيخي فلان"⁽¹⁾.

لذلك فإن الدراسات الإسلامية السنغالية تعتمد بالدرجة الأولى على دراسة شخصية شيخ الطريقة، فالشيخ أو المرشد الروحي أو المربي من المفاهيم الأساسية في الفكر الصوفي بصفة خاصة فحسب المتصوفة سلوك الطريق يحتاج إلى مرشد، لأنها حافلة بالمنعرجات والمنعطفات وبالتالي من سلوكها من غير مرشد عرض نفسه للخطر⁽²⁾.

ويقوم الشيخ في المجتمع السنغالي بالدعوة إلى الدين الإسلامي والتصوف والتعليم والقيام بأعمال إجتماعية، ودينية من إمامة وعقد قران وعقيقة وجنازة و"أحيانا يتلخص دور الشيخ في دور الكاهن في المجتمع التقليدي من حيث طمأننة أفراد مجتمعه أثناء هيجان قوى الطبيعة"، وقد قسم الباحث عبد القادر سيلا الشيوخ في السنغال إلى ثلاث أنواع:

- الطراز الأول: وهم الشيوخ ذوي القيمة العالية علما وعملا وورعا تجمع هذه الفئة بين الزهد، ومواظبة الذكر، والتمسك بتعاليم الإسلام فضلا على أنها قادت الطرق الصوفية في المنطقة⁽³⁾، ومن هؤلاء ثلاث شيوخ هم: الحاج مالك سي التيجاني⁽⁴⁾ في منطقة الكايور

⁽¹⁾- Paul Marty: *Études sur l'Islam au Sénégal*, Tome 1, Ernest Leroux éditeur, Paris, 1917, P4

⁽²⁾- الحاج فاضل بوسو حسن: المريدلوجية والمريدلوجين (تحديد المفاهيم)، مجلة الأزهر، 2006، ص 1 .

⁽³⁾- عبد القادر سيلا، المرجع السابق، ص 121-122 .

⁽⁴⁾- الحاج مالك سي (1853-1922) :هو أهم أعلام التيجانية في السنغال ولد بقرية (دغنة) بمنطقة والو، تعلم في بيت خاله الحاج عمر طال الفوتي، تنقل بين كبار علماء في السنغال وموريتانيا، كم درس في جامعة بير الشهيرة، ومن أهم مؤلفاته إقحام المنكر الجاني، زوال الإلباس عن طريق القطب أبي العباس، وكفاية الراغبين خلاص الذهب في سيرة خير العرب أنظر محمد جوف ألبرني، المرجع السابق، ص 158، 161.

وأبو كوننته القادري في منطقة الباول و أحمدو بامبا ، هؤلاء الثلاث إجتمع حولهم ثلاثة أرباع المسلمين في السنغال أي حوالي 200 ألف شخص ، في أوائل القرن العشرين⁽¹⁾

- فئة ثانية: وهذه الفئة التي تتعاطى الطلاسم ،وعلم الأسرار وترجع ممارسة هذا اللون من العلم إلى عهود قديمة ، وتنطلق جذور تعاطي علم السيماء من المغرب البلد الذي يقتبس منه السنغال دينه حيث ذكرت مصادر أنه في بداية القرن الثاني عشر ميلادي صنع المهدي بن تومرت مؤسس الدولة الموحدية حرزا من الجلد وأعطاه لمضيف له جزائري وطلب منه الاحتفاظ به دائما لأنه جالب للخير⁽²⁾.

-فئة ثالثة أو متدنية: وإذا كان تعاطي هذا النوع من النشاط غير مشروع ، فهناك فئة متدنية تمتننه وتعيش عليه وتركن إلى الاستكانة والكسل ، وتظاهر بالزهد ، وتقوم بتدبير الحيل للاستيلاء على أموال الناس بالباطل وسلعتها تافهة ، عبارة عن خواتم منسوخة نسخا وتتم كتابتها بمواصفات خاصة ، تشبه وصفاتهم وصفات الأروحين وقد تستعين بهم والتعاويز عندهم تضمن الحماية ، سواء ضد الأشخاص أو الحيوانات⁽³⁾.

ب- الطرق الصوفية في السنغال

لقد رافق انتشار الإسلام في غرب إفريقيا التيار الصوفي ، وكانت هذه البلاد مجالا خصبا للانتشار التصوف ونموه بمختلف طرقه وإتجاهاته و موضوع التصوف و الصوفية في السنغال من المواضيع التي شغلت الباحثين والمؤرخين في التاريخ الإفريقي و يقول الباحث مهدي ساتي في هذا الصدد " إن الطرق الصوفية من وسائل انتشار الإسلام في السنغال ، و

(1) - P.Marty, Loc.Cit.

(2) - عبد القادر سيلا: المرجع السابق ، ص 124.

(3) - نفسه.

تسيطر على الحياة الدينية والسياسية والاجتماعية في البلاد على رأس هذه الطرق الصوفية التيجانية والقادرية والمريدية " (1).

1 - مفهوم التصوف

اشتقت كلمة التصوف من " الصوف "، بسبب لبس أتباعها له، كذلك قيل سموا صوفية لقرب أوصافهم من أهل الصفة الذين كانوا في عهد رسول الرسول ﷺ و يقول الكلاباذي في هذا السياق في أهل التصوف : " أما نسبهم إلى الصفة والصوف فإنه يعبر عن ظاهر أحوالهم وذلك أنهم قوم تركوا الدنيا فخرجوا عن الأوطان وهجروا الأخدان -أي الأصدقاء- وساحوا في البلاد ، وأجاعوا الأكباد وأعرّوا الأجساد ، لم يأخذوا من الدنيا إلا ما يجوز تركه من ستر عورة وسد جوعة " (2).

كما يرى المستشرق لويس ماسينيون والباحث مصطفى عبد الرزاق في كتابهما : (التصوف) أن كلمة التصوف هي : " مصدر الفعل الخماسي المصوغ من كلمة (الصوف) للدلالة على لبس الصوف ،ومن ثم كان المتجرد لحياة الصوفية يسمى في الإسلام صوفيا وينبغي رفض ما عدا ذلك من الأقوال ، التي قال بها القدامى ، كقولهم إن الصوفية نسبة إلى أهل الصفة ، وهم فرق من النساك كانوا يجلسون فوق دكة المسجد في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ، أو أنهم في الصف الأول من صفوف المسلمين في الصلاة أو اللفظ مشتق من صوفي ومطاوع صافي الأصل (3).

(1) - مهدي ساتي ، مع الإسلام والثقافة العربية في السنغال ، ص 17 .

(2) - أبي بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف ، ضبطه وعلق عليه : احمد شمس الدين ، ط 1 دار الكتب العلمية بيروت ، 1413 هـ - 1993 م ، ص 11 .

(3) - ماسينيون و مصطفى عبد الرزاق : التصوف ، ترجمة : لجنة دائرة المعارف : إبراهيم خور رشيد وعبد الحميد يونس وحسن عثمان الكتاب السادس عشر ، ط 1 ، دارالمعارف الإسلامية ، دارالكتاب اللبناني ، بيروت - لبنان ، 1984 ، ص 25 .

كما تذكر المستشرقة أنا ماري شيمل أن التصوف يوصف بأنه أكبر تيار روحي يسري في الأديان جميعها، وبمعنى أشمل يمكن تعريف التصوف بأنه إدراك الحقيقة المطلقة سواء سميت هذه الحقيقة حكمة أو نور أو عشق أو عدم⁽¹⁾.

فالتصوف يمكن أن يعرف بأنه حب مطلق فبذلك الحب يتميز التصوف الحقيقي عن طقوس الزهد الأخرى، وحب الإله يجعل المريد يتحمل كل الألم، والمصائب التي يبتليه الله بها ليختبر حبه ويطهره⁽²⁾ ولقد اختلفت وتباينت تعريفات التصوف، واتفق الأغلبية على اشتقاق كلمة التصوف من لبسهم الصوف و يمكن تعريفه اصطلاحاً بأنه حركة دينية انتشرت في العالم الإسلامي في القرن الثالث الهجري تدعو للزهد وشدة العبادة تعبيراً عن فعل مضاداً للانغماس في الترف، ثم تطور حتى صار طريقاً مميزة تبنت مجموعة من العقائد المختلفة، والطريقة في اللغة تطلق على السيرة أو المذهب أو الحال⁽³⁾. و يعرفها أهل الصوفية بأنها السيرة المختصة بالسالكين إلى الخالق عز و جل، والترقي في المقامات الصوفية⁽⁴⁾ وهناك عدة تعريفات ومفاهيم للتصوف والصوفي.

(1)- أنا ماري شيمل: الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة: محمد إسماعيل والسيد ورضا وحامد قطب، منشورات الجمل، بغداد 2006، ص 7.

(2)- نفسه.

(3)- عبد الله بن دجين السهلي: الطرق الصوفية نشأتها وعقائده وأثارها، كنوز أشبيلية للنشر والتوزيع، الرياض، ط 1 1426 هـ - 2005 م ص 9.

(4)- الشريف علي بن محمد الجرجاني: كتاب التعريفات، ط 1، المطبعة الخيرية، مصر، 1306 هـ، ص 141.

2- أهم الطرق الصوفية في السنغال

ارتبط مسلمي السنغال بالطرق الصوفية لارتباط هذه الطرق بالواقع التاريخي والديني والحضاري لهذا الشعب ، ولا يختلف اثنان أن جيل من الرواد الأوائل من الآباء المؤسسين الذين وقفوا في وجه الاستعمار كانوا ينتمون للطرق الصوفية ⁽¹⁾ .

وربما هذا الأمر جعل التصوف يرتبط بمحاربة المستعمر في الذهنية السنغالية فحظيت الطرق الصوفية بمكانة مهمة في المجتمع السنغالي ، وألفت حولها الأتباع من جميع فئات المجتمع السنغالي .

يبدو أن الطرق الصوفية ظهرت في أطراف الصحراء الكبرى ، أثناء مرور الشيخ محمد بن عبد الكريم المغيلي التلمساني ⁽²⁾ ⁽³⁾ بموريتانيا ، وهو في طريقه إلى نيجيريا ⁽⁴⁾ في القرن الخامس عشر الميلادي حيث أخذ عنه الورد القادري بعض أعيان قبيلة (كننتة) ومن ثم بدأت

(1)- محمد غالاي انجاي : الشيخ أحمد بمبا سبيل السلام ، مطبوعات نادي الوعي الميريدي ، بروكسل ، 2011 ، ص 3 -

(2)- ولد عبد الكريم المغيلي سنة 831هـ - 1427 م بمدينة مغيلة التابعة لولاية تيارت الجزائرية حاليا ، بعد إتمام دراسته سافر إلى توات ، ومنها إتجه إلى إمارة كانوا سنة 1492 ، و التقى بأمرها محمد رمفا و قدم له رسالة تحوي بعض النصائح لتسيير إمارته حسب الشريعة الإسلامية ، كما درس في مساجدها ثم رحل إلى إمارة كاتسينا ، ومنها غادر إلى قاو عاصمة مملكة سنغاي حيث اتصل بسلطانها الأسقيا الحاج محمد الكبير ، وأجابه عن بعض الأسئلة التي تخص نظام الحكم وفق الشريعة الإسلامية ، توفي المغيلي عام 909هـ-1504م بتوات بعد أن امتحن التدريس و الوعظ والإرشاد في كل المناطق التي زارها وترك أكثر من 14 مؤلفا أغلبها تخص الفقه ، باستثناء بعض الرسائل التي تهتم بالدعوة والإرشاد للتوسع أكثر أنظر: مبروك مقدم : الإمام محمد بن عبد الكريم المغيلي و دوره في تأسيس الإمارة الإسلامية بإفريقيا الغربية خلال القرن 9 هـ-15 م ، دار الغرب للنشر و التوزيع ، وهران ، 2006 ، ص 27-28 ، ص 31 ، وعبد القادر زبادية: مقدمة كتاب أسئلة الأسقيا و أجوبة المغيلي ، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع ، الجزائر 1974 ، ص 8-9.

(3)- عبد القادر سيلا ، المرجع السابق ، ص 129

(4)- نفسه

الطريقة القادرية تنتشر في بلاد السودان الغربي⁽¹⁾ ويعتبر المغيلي من أشهر دعاة هذه الطريقة الذين نشروها في إفريقيا الغربية، ولقد تسلم لواء القادرية فيما بعد عثمان دان فوديو^{(2) (3)}.

وقد ازدادت أهمية الطرق الصوفية في السنغال من بداية القرن التاسع عشر، لتبلغ أوجها مع بداية القرن العشرين وتضافرت عدة عوامل لصعودها، ولشهرة كبار قادتها ومن أهم هذه العوامل زوال نظام التيدو أو السيدو، وقد كان أفرادهم عملاء للإستعمار الفرنسي فأدى هذا إلى لجوء السنغاليين إلى الطرق الصوفية والالتفاف حولها، كذلك تطور زراعة الفول السوداني والتي تبناها شيوخ الطرق الصوفية وأصبحوا بفضلها ذوي مراكز اقتصادية لا بأس بها، إلى جانب تفكيك المجتمع التقليدي، وتطور المواصلات، مما سهل تنقل الفلاحين السنغاليين الدائبة من قرية إلى قرية بغرض زراعة الفول السوداني⁽⁴⁾.

وقد عرفت بلاد السنغال عدة طرق صوفية هي :

(1)- عبد القادر سيلا، المرجع السابق، ص 129

(2)- هو الداعية والمصلح الشيخ عثمان بن فودي القادري الفلاني (1754- 1817م) الذي أسس دولة إسلامية في نيجيريا الحالية ما بين (1804- 1903 م)، واتخذت من مدينة صوكوتو عاصمة لها، وقد ألف 100 كتاب في كل قضايا الدين الإسلامي ومن أهم مؤلفاته: (تنبيه الإخوان عن أحول أرض السودان) و (نور الألباب) و (نصيحة أهل الزمان) و (هداية الطلاب) .. للتوسع أكثر للتوسع أنظر: مبارك جعفري: الشيخ عثمان بن فودي القادري (1754- 1818م) وتأثره بالفكر الإصلاحى للمغيلي من خلال مخطوط "أصول العدل لولاة الأمور وأهل الفضل"، مجلة عصور الجديدة، العدد 16- 17- شتاء- ربيع (أبريل) 1436هـ/ 2014- 2015م، ص 245، 247.

(3)- إلهام محمد ذهني، المرجع السابق، ص 32.

(4)- عبد القادر سيلا، المرجع السابق، ص 130 - 132

- الطريقة القادرية:

أسس الطريقة القادرية الشيخ عبد القادر الجيلاني⁽¹⁾ المتوفي في بغداد (1166 م) وامتاز أتباعه بروح التسامح مع النصارى واليهود⁽²⁾، وتسربت الطريقة القادرية إلى إفريقيا الغربية في القرن الخامس عشر من الجزائر بواسطة مهاجرين من منطقة توات، وكانت مدينة ولاته⁽³⁾ أول مركز لطريقتهم في السودان الغربي ولقد طرد أحفادهم من هذه المدينة فأتجهوا إلى مدينة تمبكتو، وفي مطلع القرن التاسع عشر ازدهرت الطريقة القادرية بفضل النهضة الروحية في العالم الإسلامي، فانتشر علماء هذه الطريقة ومريديها في السودان الغربي من نهر السنغال إلى مصب نهر النيجر، وأهم مراكزهم في هذه النواحي تقع في منطقة كنكا Kenka و منطقة تمبو Timbo بجبال الفوتاجالون و منطقة مسردو Musrdo الواقعة في بلاد الماندينغ⁽⁴⁾.

وكان القادريون من أكثر مبشري الدين الإسلامي حماسة في غربي إفريقية من منطقة السنغال إلى منطقة بنين، التي تقرب مصب النيجر، وقد نشروا الإسلام بطريقة سلمية

(1)- هو أبو صالح سيدي عبد القادر الجيلاني يرجع نسبه لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه ولد عام 470 هـ-1077 م في قصبة بلاد جيلان بالعراق أيام المنتصر بالله العباسي، وقد تكلم في ثلاثة عشر علم وكان يقرأ القرآن الكريم بالقرآت العشر، وله عدة مصنفات في التصوف من أهمها: الغنية لطالبي طريق الحق، الفتح الرباني، فتوح الغيب توفي ببغداد عام 1156 هـ. أنظر: علي بدري علي سلمان: الطريقة القادرية والاستعمار الفرنسي في موريتانيا، رسالة ماجستير في الدراسات الإفريقية، جامعة القاهرة، 2003، ص 17-18.

(2)- شكيب أرسلان: الإسلام في إفريقية، من كتاب حاضر العالم الإسلامي، ط 1 تأليف: لوثرود ستودارد، ترجمة: عجاج نويهض، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، المجلد الأول، 1394 هـ - 1973 م، ص 395.

(3)- ولاته: تعني باللغة المحلية مدخل المدينة، وتقع في أقصى الجنوب الشرقي لموريتانيا، وتأسست في القرن 2 هـ-8 م وتعتبر من أبرز حواضر السودان الغربي، للتوسع أكثر: حماد الله ولد سالم: تاريخ بلاد شنقيط (موريتانيا)، ط 1 دار الكتاب العلمية، بيروت، لبنان، 2010، ص 236.

(4)- توماس أرلوند: الدعوة إلى الإسلام، ترجمة: حسن إبراهيم حسن وآخرون، مكتبة النهضة المصرية، 1971، ص 365.

بواسطة التجارة والتعليم، ونجد تجار قبائل السوننكي وقبائل الماندنغو المنتشرين في مدن الهوسا⁽¹⁾ والكارتا والماسينا⁽²⁾ كلهم من مريدي الطريقة القادرية، كذلك معظم شيوخ التعليم في إفريقيا ينتمون للطريقة القادرية، حيث نجدهم يلقنون الصغار الدين الإسلامي أثناء التعليم ويرسلون النجباء من تلاميذهم على نفقة الزوايا إلى مدارس طرابلس والقيروان وجامع القرويين بفاس، والجامع الأزهر بمصر فيخرجون من هناك طلبة مجازين أي أساتذة ويعودون لتلك البلاد لأجل مقاومة التبشير المسيحي في السودان الغربي⁽³⁾

وتنقسم الطريقة القادرية في إفريقيا الغربية إلى ثلاث أقسام: -
القادرية السيدية : نسبة إلى الشيخ سيديا الكبير (1775 – 1868) الذي نشر الطريقة القادرية في موريتانيا والمغرب وغينيا وتمبكتو وحوض السنغال، وخلفه على زعامة هذا الفرع ابنه سيديا بابا (1862 - 1924).

-القادرية الفاضلية :نسبة إلى أحد طلبة الشيخ سيدي المختار الكنتي وهو محمد الفاضل (1797 – 1870) وخلفه أبناءه في زعامة الفاضلية وهم الشيخ ماء العينين (1831 – 1910) الذي حارب الاستعمار الفرنسي في موريتانيا وأسس دولة في الصحراء الغربية و القاضي سعد أبوه، الذي كان حليفا للاستعمار الفرنسي عندما استقر الاستعمار في الجنوب

⁽¹⁾-بلاد الهوصا هي المنطقة الواقعة في شمال نيجيريا و كانت تعرف باسم Hausa و Bekwai و توجد بها ممالك الهوصا القديمة السبعة (كانو -زرايا -كاسنا -رانو -غوبير -دوورا -زمفرا) التي كانت محمية بقلاع وأسوار لحمايتها من الغارات والهجمات المتبادلة بين تلك الممالك التي المتناحرة فيما بينها من أجل الزعامة إلى أن جاء عثمان دان فوديو الذي استطاع توحيدها تحت خلافة سوكوتو للتوسع أكثر أنظر ثريا محمود عبد الحسن، أزهار غازي مطر: إمارات الهوسا دراسة التاريخ الحضاري والثقافي لأمارات الهوصا، مجلة العلوم الإنسانية كلية التربية الأساسية، جامعة ديالي، ص 186.

⁽²⁾-ماسينا :منطقة تقع في وسط مجرى النيجر بين مدينتي سيغو وتمبكتو وكانت إمارة فولانية بين قبائل البامبرا الوثنية من أبرز حكامها أحمدولوبوا لذي أعلن الجهاد سنة 1813 على القبائل الوثنية وسقطت ماسينا على يد الحاج عمر طال سنة: 1861، أنظر : محمد فاضل علي باري، سعيد ابراهيم كيريرة، المرجع السابق، ص 211-212.

⁽³⁾- شكيب أرسلان، المرجع السابق، ص 395 – 396.

الغربي لموريتانيا قرب مدينة سان لويس وابنه الأصغر الشيخ محفوظ حيدرة (1858 - 1910) وكان يدعو إلى الإسلام في منطقة الكازامانس وأسس قرية دار السلام التي ستصبح من أهم مراكز الطريقة القادرية في السنغال⁽¹⁾.

-القادرية البكائية: تعتبر من أهم فروع القادرية في إفريقيا، وخاصة في منطقة الأزواد شمال مالي نسبة إلى الجد الكنتي الشيخ سيدي عمر الشيخ بن الشيخ سيدي أحمد البكاي الذي نشر الورد القادري في القرن السادس عشر، وتعرف أيضا بالمختارية نسبة إلى الشيخ سيدي المختار الكبير (ت 1818 م)، الذي كان المصلح الديني للبكائية في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر⁽²⁾، الذي بفضل انتشرت الطريقة القادرية بين قبائل الفولان والسارخولي و السنغاي والولوف⁽³⁾.

وتعتبر الطريقة القادرية أقدم الطرق الصوفية في السنغال ومقرها الأساسي في المنطقة كان في منطقة موريتانيا⁽⁴⁾.

و تتفرع الطريقة القادرية في السنغال من الفرع الكنتي وتنسب إلى أبو العماد الذي أطلق عليه الولوفيون اسم بونعامه وينحدر من منطقة الأزواد كان تلميذا لسيدي المختار الكونتي الصغير (1724 - 1811)، واستقر في منطقة تياس، بعد وفاته خلفه ابنه بوكنته (1840

⁽¹⁾ - Maguéye Ndiay : Cheikh Ahmadou Bamba Mbacke : un soufi fondateur de Tarîqa et un érudit poète, Thèse de doctorat d'état, faculté de sciences humaines, université cheikh Anta Diop, Dakar, 2012 -2013, p 59 .

⁽²⁾ - عثمان باريم بارى : جذور الحضارة الإسلامية في الغرب الإفريقي، الطبعة الأولى، دار الأمين، مصر، 1421 هـ - 2000 م، ص 229 .

⁽³⁾ - نبيل نبابو بناغا : الاستعمار والحركات الصوفية في بلاد السودان الغربي في ق 19 ، رسالة ماجستير، جامعة الزيتونة، 2003، ص 20 .

⁽⁴⁾ - Sabeur Cherif Khaled, l'Afrique et le Maghreb, une coopération sud sud MILLENAIRE l'exemple (Sénégal Maghreb), Casbah éditions, Alger, 2009 ,p 73.

- (1914) ، وقد صاهر قبائل الولوف و سافر كثيرا في السنغال و استقر في الأخير في منطقة أنجاسان ⁽¹⁾ حيث توفي سنة 1914 ⁽²⁾.

وينتشر أغلب أتباع هذه الطريقة في السنغال في شمال منطقة نهر السنغال (3) بعدة مناطق منها منطقة تياس (4) وتامبكوندا و كولدا وفاتيك (5) ، و نجد بعض القادرين في كازامانس (6)

وتعتبر منطقة أنجاسان من أهم مراكز القادرية في السنغال ، يجتمع فيه أتباع الكنتية حيث يوجد ضريح الشيخ بوكنتة ، وكان غالبية أتباعها في أنجاسان من أجناس غير سنغالية هذا الأمر قلل كثيرا من نفوذ القادرية الكنتية في السنغال ، قياسا إلى نفوذ الزعامات الصوفية الأخرى بيد أن منطقة أنجاسان تستقبل بمناسبة المولد النبوي الشريف آلاف مريدي الطريقة القادرية الوافدين من مناطق نائية وخصوصا من مالي وعرفت الطريقة القادرية تقهقرا ملحوظا وتناقصا في عدد الأتباع منذ أن وصلت الطريقة التيجانية إلى غربي إفريقيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وتطورت الطريقة المريدية ، لذلك امتازت الطريقة القادرية بنوع من الركود والفتور ، بينما أثارت الطريقة التيجانية حماسا دينيا منقطع النظير

(1)-منطقة أنجاسان :تقع على بعد 70 كلم من دكار ،انظر:عبد القادر سيلا ،المرجع السابق ، ص 133.

(2)-Maguéye Ndiay :Op. cit. P59 – 60 .

(3) - Sabeur Cherif Khaled, Op.Cit, 73 .

(4)-تياس :تقع شرق دكار أنظر: جيرنو أحمد جالو:الأمثال الولوفية بين الإيجابية والسلبية ، ط1 ، دار الجنان للنشر والتوزيع ، عمان ، المملكة الأردنية الهاشمية ، 2016 ، ص 27 .

(5)- Mountage Diagne : **Décentralisation et participation politique en Afrique : Le rôle des confréries religieuses dans la gouvernance local au Sénégal**, Publié par : L ARUC-ISDC, université Québec en Outrais, Montréal, Série recherches numéro 18, Aout 2008, p 8.

(6) - Sabeur Cherif Khaled, Op.Cit, 73 .

وإنضم إليها الكثيرون في حين اهتمت الطريقة القادرية بالتواطؤ والتساهل مع طبقة السيدو ثم ظهرت الطريقة المريدية لتستقطب البقية الباقية من أتباع الطريقة القادرية⁽¹⁾.

وللقادرية البكائية أوراد خاصة تتلى بعد الصلاة وهي، (حسبنا الله ونعم الوكيل 200 مرة) و (استغفر الله العظيم 200 مرة) و (صلى الله على محمد واله) ولا ينبغي الاعتقاد بأن هذه الأدعية الخاصة تقرأ بانتظام، بل حسبما تقتضي القاعدة عقب كل صلاة من الصلوات الخمس في اليوم، وهذا الدعاء هو دعاء الكمال الذي يعنى الوصول إليه والأولياء والشيوخ الأتقياء هم الوحيدون الجديرون به ولكن غالبية المريدين لا تقرأه، إلا بعد صلاة العشاء وأيضاً بسور غير منتظمة، وتستعمل في هذا الدعاء المسبحة العادية⁽²⁾.

كما امتازت الطريقة القادرية بغلو بعض أتباعها في تقديس زعمائها، إلا أنها تعتبر أكثر الطرق الصوفية اعتدالاً في التعاليم وتتراوح أذكار الطريقة القادرية بين البساطة والتعقيد طبقاً للاختلاف رتبة المريد، ويبدو أن أذكاريها خالية من عوامل التشويق، فلا نشاط ولا تطريب ولا حضرة تضم مجموعة من الناس⁽³⁾.

- الطريقة التيجانية:

تنسب إلى مؤسسها أحمد بن محمد بن مختار بن سالم (1797 - 1815م) ويضاف إلى هذه التسمية لقب التيجاني، المشتق من اسم قبيلة تيجان الجزائرية، ولد بقرية عين ماضي الواقعة جنوب الجزائر⁽⁴⁾.

(1)- عبد القادر سيلا، المرجع السابق، ص 133- 135.

(2)- عثمان باري، المرجع السابق، ص 230.

(3)- عبد القادر سيلا، المرجع السابق ص 135.

(4)- نفسه، ص 232.

و استقر في فاس ،وقد علا شأن هذه الطريقة بعد وفاة التيجاني ،فقام أولاده محمد الكبير ومحمد الصغير ،بنقل مركز الدعوة من فاس إلى مسقط رأسه بقرية عين ماضي وتتلخص مبادئ الطريقة التيجانية في ضرورة استخدام القوة والسيف لمحاربة أعدائها ولهذا تختلف عن الطريقة القادرية التي امتازت بالتسامح والسلمية⁽¹⁾.

كما تعتمد التيجانية على الرياضة الروحية ،أو الأوراد اليومية والتي يتلوها الصوفي التيجاني في نشاطه اليومي وهي نوعين :

—اللازم : يتلى مرتين في اليوم صباحا و مساء ،ويتكون من أستغفر الله الصلاة على النبي ولا إله إلا الله) مائة مرة.

—الوظيفة : يتلوها المريد التيجاني بعد صلاة الصبح أو صلاة العصر ،ويمكن أن يتلوها في أي وقت حسب ظروف عمله ،و يشترط أت تؤدي في مكان طاهر سواء فرديا أو جماعيا⁽²⁾.

و تكون مرة واحدة في اليوم تضم تلاوة (استغفر الله العظيم الذي لا إله إلا هو الحي القيوم) ثلاثين مرة ،و صلاة الفاتح وهي : (اللهم صلي على سيدنا محمد الفاتح لما أغلق والخاتم لما سبق ،ناصر الحق بالحق ،والهادي إلى صراطك المستقيم وعلى أهله حق قدره ومقداره العظيم .) ،و (لا إله إلا الله) مائة مرة ثم جوهرة الكمال اثني عشرة مرة وهي : (اللهم صلي وسلم على عين الرحمة الربانية والياقوتة المتحققة الحائطية بمركز المفهوم والمعاني ،ونور الأكوان المتكونة الأدمي صاحب الحق الرباني ،البرق الأسطع بمزون الأرياح المائلة لكل متعرض من البحور والأواني ونورك اللامع ،الذي ملأت به كونك الحائط ،بأمكنة المكني ،اللهم صلي وسلم على عين الحق ،التي تتجلى منها عروش الحقائق عين المعارف الأقوم

(1) - إلهام محمد ذهني : المرجع السابق ،ص 32 .

(2) - محمد الأمين شرويك :الطريقة التيجانية ودورها في المجتمعات الإفريقية .مذكرة ماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر .كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية ،جامعة الجيلالي ليايس ،سيدي بلعباس ،2014-2015 ، ص91.

صراطك التام والأسقم ، اللهم صلي وسلم على طلعة الحق بالحق ، الكنز الأعظم ، إفاضتك منك إليك أحاطه النور المطلسم ، صلي الله عليه وعلى أهله صلاة تعرفنا بها إياه ⁽¹⁾ .

و تعتبر جوهرة الكمال مجموعة من المدائح للرسول صلى الله عليه وسلم ⁽²⁾ ، و يزعم الشيخ التيجاني أن جوهرة الكمال علمه إياها النبي صلى الله عليه وسلم وهو أعظم ورد من أوراد التيجانية ، ولا يجوز تلاوته إلا بعد الوضوء ، ويرى المريد التيجاني أنه عند الوصول للعدد السابع أثناء تلاوتها بصورة جماعية ، أي في حلقة الوظيفة ⁽³⁾ يحضر الرسول صلى الله عليه وسلم وخلفائه الراشدون ، ويظلون في الحلقة إلى أن تتم الحلقة ، لذلك تفرش قطعة قماش بيضاء في وسط الحلقة ⁽⁴⁾ .

و قد وصلت الطريقة التيجانية الى موريتانيا بواسطة الشيخ محمد الحافظ الشنقيطي (1246 هـ - 1830 م) من قبيلة اوداو علي الموريتانية ، ويعتبر أول من التقى بالشيخ أحمد التيجاني بفاس ⁽⁵⁾ .

و الذي عينه مؤسسها كمقدم للطريقة في بلاد شنقيط ، وأستخلفه على موريتانيا وما جاورها ، فقام الشنقيطي بنشرها بين قبائل شنقيط وبفضله وصل مداها إلى السنغال ولقد ازدهرت الطريقة التيجانية بعد أن تبناها الشيخ عمر طال الفوتي واستقطبت معظم أفراد قبيلة الفولان في السنغال ، كما حضيت بإقبال كبير بين أفراد قبيلة الولوف ⁽⁶⁾ .

(1) - عثمان باري ، المرجع السابق ، ص 235 - 236 .

(2) - محمد الأمين شرويك ، المرجع السابق ، ص 91 .

(3) - عثمان باري ، المرجع السابق ، ص 236 .

(4) - نفسه

(5) - نبيل نيايبو بناغا ، المرجع السابق ، ص 20 .

(6) - عبد القادر سيلا ، المرجع السابق : ص 136

و يمثلها في السنغال كل من الحاج مالك سي في منطقة الكايور وعبد اللاي نياس⁽¹⁾ في منطقة السالوم وتتكون الطريقة التيجانية في السنغال من ست عائلات صوفية الفرع الأساسي عائلة سي ، التي تتجمع حول مدينة تيفوان (Tivaoun) ، الواقعة غربي السنغال على بعد 70 كلم من العاصمة دكار وكانت مركز إشعاع ثقافي عام⁽²⁾ .

ويقال أن الحاج مالك سي هو أول من نظم وثبت الاحتفال بالمولد النبوي الشريف (غامو) ، وبعد وفاته تعاقب أبناؤه على زعامة الزاوية التيجانية ونشبت بينهم نزاعات فيما بعد⁽³⁾ .

أما العائلة الثانية هي عائلة النياسيين ، التي تحتل منطقة كولاك⁽⁴⁾ ، وأهم معقل لها هو زاوية كولاك الواقعة على بعد 180 كلم من مدينة دكار ، وبها زاوية الشيخ إبراهيم نياس (المتوفي سنة 1975) ، وكان له أتباع في موريتانيا ، وغانا و نيجيريا⁽⁵⁾ .

و توجد في السنغال أيضا العائلة العمرية نسبة إلى الحاج عمر طال الفوتي⁽⁶⁾ ولهم زاوية تقع بدكار يشرف عليها أحد أحفاد الحاج عمر الفوتي ، تولى رئاستها الحاج سعيد نور (المتوفي 1979) ويلاحظ أن رغم التفاف جماعة التكرور حول هذه الزاوية ، إلا أنه لم يظهر لها نفوذ واسع مثل زاوية تيفوان في ميدان السياسة على الأقل .

(1) - عبد الله نياس (ت 1922) أحد أبرز العلماء التيجانيين ، ينحدر من منطقة فوتا تورو ، عاش في منطقتي جولوف وسالوم كما لجأ إلى غامبيا بسبب ملاحقة السلطات الاستعمارية له ، كان من أكثر مقدمي الطريقة علما وتفقهها أنظر : عبد القادر سيلا ، المرجع السابق ، ص 177 .

(2) - M. Diagne, Op.Cit, P 6.

(3) - عبد القادر سيلا ، المرجع السابق ، ص 137 .

(4) - M. Diagne, Loc.Cit.

(5) - عبد القادر سيلا ، مرجع سبق ذكره ، نفس الصفحة .

(6) - M. Diagne, Loc.Cit

وهناك زاويا تيجانية أخرى أقل شهرة توجد على طول البلاد مثل زاوية كينيبا الواقعة على بعد 80 كلم من دكار، ولها خليفتها العام، كما توجد زاوية الحاج محمد سعيد باه في جنوبي السنغال بمدينة غوساس، ولهذه الزاوية أتباع كثيرون يتبعون نظاما خاصا بهم في الانتاج الاقتصادي⁽¹⁾.

- الطريقة اللانينية :

تأسست على يد الإمامو لاي (1843 – 1909) ،الذي ولد في يوف قرية تقع جنوب السنغال بالقرب من الرأس الأخضر اسمه الحقيقي الإمامو تياو كما عرف بلقب الإمامو،وهو عكس مؤسسي الطرق الصوفية الأخرى ،الذين اشتهروا بالعلم والتأليف ،فهو لا يقرأ ولا يكتب⁽²⁾.

وعندما بلغ الأربعين من عمره سنة 1884 أعلن لقومه ،أن المولى قد اختاره وبعثه إلى الجنس الأسود خاصة قبيلة الليبو ،و هي قبيلة صغيرة بالسنغال تقطن منطقة الرأس الأخضر وهذا ما يفسر عدم سعيه لنشر دعوته خارج المنطقة ،وعدم تحريضه على جهاد المخالفين و تركيزه على جهاد النفس ،و ادعى أنه المهدي المنتظر ،لذلك كان أتباعه يلقبونه بلقب الإمام المهدي⁽³⁾.

لكن هذا لم يمنع الإدارة الاستعمارية من ملاحقته إذ خافت من زيادة نفوذه ،و ألقت عليه القبض واعتقله بجزيرة غوري ،و بعد التحقيقات تبين أن لا يكن أي عدااء لها فأطلقت سراحه⁽⁴⁾.

(1)- عبد القادر سيلا ،مرجع سبق ذكره ،نفس الصفحة .

(2)- Thaim, Op.Cit, p 47.

(3)-محمد شقرون ،المرجع السابق ،ص 68 .

(4)-محمد جوف ألبرني ،المرجع السابق ،ص 175.

وتتمتاز الطريقة اللالينية بعدة تعاليم ومبادئ من أبرزها في باب الطهارة ،قراءة الفاتحة من أول الوضوء و حتى نهايته وغسل الرجلين إلى الركبتين ،ومسح الرقبة ،ورش الماء على الجزء السفلي من الثوب وتقرأ في الغسل عندهم مع بعض الآيات والأدعية ،يقال أنها باب من أبواب غفران الذنوب وتسبق الصلاة أناشيد حماسية تشارك فيها النساء ،ولها أهمية كبرى كما تؤخر الصلاة عن وقتها العادي بنصف ساعة بأمر الإمام مولاي ⁽¹⁾.

وأصبح التأخير بعد وفاته ساعة بأمر ابنه وخليفته ،عيسى روح الله (1904 – 1949 م) ،كما أن لهم طقوس عند إقامة الصلوات فمثلا في صلاة الضحى تقرأ الفاتحة في الركعة الأولى سبع مرات ،وفي الركعة الثانية مرتين وأية الكرسي مرة واحدة في الركعة الأولى وسورة الإخلاص خمسة و ثلاثين مرة في الركعة الثانية ،وكذلك الأمر بالنسبة لصلاة التراويح في رمضان ،فهي محدودة بركعتين كل ليلة تقرأ فيهما الفاتحة مرة واحدة وسورة الإخلاص ثلاثين مرة في النصف الأول من الشهر ،ثم يجري التخفيض في النصف الثاني من الشهر وتقرأ الفاتحة مرة واحدة ،وسورة الإخلاص خمسة عشر مرة ،أما الصوم فهم لا يعطون له أهمية كبرى ،وفي نظرهم هو تطوع لا يرقى إلى درجة الفرض ويقوم به من يستطيع إليه سبيلا ⁽²⁾.

ويصف محمد جوف البرني بعد سلوكات أتباع اللالينية قائلا : " إن اتباع الإمام المهدي المرسل يروون عنه أساطير و خُزعبلات وخرافات يرفضها العقل السليم والمنطق البرئ ، وكلها تتنافى مع الإسلام وهدى المصطفى. " ⁽³⁾.

(1) - محمد شقرون ،المرجع السابق ،ص 69 .

(2) - نفسه.

(3) -محمد جوف البرني ،المرجع السابق ،ص 175.

كما تركز التعاليم اللاتينية على فكرة المهدي المنتظر، وعودة المسيح إلى الأرض إعلانا عن اقتراب الساعة وللادعاء صاحبها الرسالة، وقوله بفكرة التجسيد لم يلق لدعوته رواجاً وبقيت محصورة في إثنية الليبو، وهي مرفوضة من بقية الطرق الصوفية⁽¹⁾

ونلخص جهود الطرق الصوفية في السنغال حسب النقاط التالية :

-عانى الشعب السنغالي الأمرين في أواخر القرن التاسع عشر من الاستعمار الفرنسي وما خلفه من خسائر مادية وبشرية ، فكانت الزعامات الصوفية بمثابة البديل للأنظمة التقليدية الوثنية الضعيفة خاصة نظام التيدو الجائر، فالتفت الطبقات الدنيا في المجتمع السنغالي حول مقدمي الطرق الصوفية كالحاج عمر طال الفوتي والحاج مالك سي وأحمدو بامبا و وجدت في الإسلام والتصوف المنقذ من الظلم والجور الذي عانت به .

-نشرت الطرق الصوفية الإسلام في السنغال وحاربت الوثنية ، و أقامت المدارس القرآنية المعروفة بالدارت في جميع أنحاء السنغال ، كما ترك شيوخها زخرا قيما من المؤلفات الإسلامية.

-كانت الريادة في مواجهة الاستعمار لزعماء الصوفية ،فقادوا عدة ثورات مسلحة وحاربوا الاستعمار والأنظمة التقليدية الوثنية كثورة الحاج عمر طال الفوتي والمابا دياخو ولات ديور لذلك حضي شيوخ الصوفية بمكانة مرموقة بين سكان المنطقة فكثيرا ما يعتز السنغالي بشيخه ويطيعه طاعة عمياء ويخضع له خضوعا تاما ، ويتغنى بانتماؤه للطريقة الصوفية ،فانتشرت الزوايا والأضرحة في جميع أنحاء البلاد وهذا التعلق بالشيوخ استعمله الاستعمار الفرنسي لصالحه فاستمال شيوخ الصوفية، واعتمد عليهم كوسيط بينه وبين الشعب السنغالي ، ولا يمكن تمرير المشاريع أو القرارات إلا إذا وافق عليها مقدمي الطرق الصوفية .فكانوا بمثابة شريك في السلطة ، وحتى بعد الاستقلال لا زالت مكانتهم في تزايد وصيت خليفتي الطريقتين التيجانية والمريدية يتجاوز أحيانا صيت رئيس الدولة .

(1)- محمد شقرون ، المرجع السابق ، ص 69.

إن المتتبع لتاريخ الطرق الصوفية في إفريقيا الغربية عامة وفي السنغال خاصة يصل إلى نتيجتين مهمتين أولاً : أن الطرق الصوفية اتخذت شكلاً مختلفاً عن الصوفية الكلاسيكية فبعدما كان الصوفي يلجأ إلى الخلوات ، وابتعد عن الدنيا وزخارفها وصخبها ، أصبح الصوفي يشارك في الحياة الاجتماعية والسياسية للبلاد وظهر ذلك جلياً في أواخر القرن التاسع عندما قاد مقدمي الطرق الصوفية في السنغال الحملات العسكرية ضد الوثنيين و الاستعمار الفرنسي، وأسسوا المدن و الإمارات وتولوا شؤون الحكم ، ثانياً إن الطرق الصوفية في السنغال تلونت بلون الثقافة الإفريقية ، و صبغت بعبادات و تقاليد القبائل التي ظهرت بين أفرادها ، فتقديس العمل عند قبائل الولوف يظهر جلياً في الطريقة المريدية.

ج-التيار الإسلامي الإصلاحي في السنغال

إن التيار الصوفي هو المسيطر على الإسلام في السنغال ، و مثلما سبق و ذكرنا لا نكاد نجد مسلم سنغالي لا ينضوي تحت جناح الصوفية ، لكن هذا لا يعني غياب التيارات الإسلامية الأخرى على غرار التيار الإصلاحي ، و يقول الباحث مهدي ساتي في هذا الصدد " بالرغم من سيطرة الطرق الصوفية في السنغال فقد قامت تنظيمات دينية بدأت كجمعيات إسلامية ثقافية قوامها الشباب الذي درس في مدارس العالم العربي و عاد من أجل تطهير الإسلام من البدع و الشوائب " (1) .

كما يقول الباحث محمد بمبا أنجاي " بدأت الجمعيات الإسلامية تظهر على الساحة السنغالية مع بروز الرعيل الأول من المهتمين بالثقافة العربية الإسلامية ، و المعروفين بالمستعربين ، و بدأت تظهر منذ الثلاثينيات في عهد الاستعمار ، إلا أنها لم تكن جمعيات حادة حيث كان نفوذ الاستعمار و الزعامات الدينية في أوجهه " (2) .

(1) -مهدي ساتي : مع الإسلام و الثقافة في السنغال ، ص 47 .

(2) -محمد بمبا أنجاي ، المرجع السابق ، ص 31 .

ومن هنا نستنتج أن النهضة الإصلاحية قادتها الفئة المستعربة التي درست في مدارس العالم العربي كما أنها ظهرت لتطهير الدين من الشوائب و البدع التي لحقت به وظهورها كان رد فعل طبيعي على سيطرة الصوفية و الزعامات التقليدية ، و السلطة الاستعمارية لكن هذا التيار لم يبرز إلا بعد الاستقلال .

و قد أصدرت الإدارة الاستعمارية الفرنسية سنة 1901 رخصة تسمح بتأسيس الجمعيات الثقافية الإسلامية، و في سنة 1930 تأسست بمدينة سان لويس أولى هذه الجمعيات ، إلا أنه لم تصلنا الكثير من المعلومات حولها ، وربما وقفت القوانين الفرنسية في وجهها⁽¹⁾.

و يرى الباحث خالد صابر شريف أن أول تنظيم إصلاحي تأسس سنة 1935 هو "جمعية التآخي الإسلامي " التي عارضت البعثات الكاثوليكية ، ورفضت الثقافة الغربية وحاربت من أجل إدخال التعليم العربي للمدارس السنغالية⁽²⁾ .

و هي جمعية تدعو إلى العودة إلى سنة الرسول ﷺ ولم تحقق هذه الجمعيات الإسلامية أي إنجاز ، بسبب تضيق الخناق عليها من طرف السلطة الاستعمارية لكن بعد الحرب العالمية الثانية خففت الإدارة الفرنسية من العوائق والعراقيل وسمحت لهذه الجمعيات بممارسة بعض أنشطتها⁽³⁾ .

و من أهم هذه الجمعيات:

(1)- عبد القادر سيلا ، المرجع السابق ، ص 156 .

(2) - Sabeur Cherif Khaled, Op. cit , p 77 .

(3)- عبد القادر سيلا ، المرجع السابق ، ص 156 .

1-جمعية الاتحاد الثقافي الاسلامي :

تأسست هذه الجمعية سنة 1935 من طرف النخبة المثقفة بالثقافة العربية الإسلامية ولقد تأثرت هذه الحركة بالتيار الإصلاحى الجزائرى الذى قاده كل من الشيخين عبد الحميد بن باديس ومحمد البشير الإبراهيمي⁽¹⁾.

وقد أسسها أحد الشخصيات العلمية المهمة في السنغال وهو شيخ توري ودعت هذه الجمعية إلى العودة إلى الأخلاق والتقاليد الإسلامية و تثبيت دعائم الثقافة الإسلامية من خلال محاربة التغريب ونشر التعليم العربى الإسلامى⁽²⁾.

كما درس بعض مؤسسي هذه الجمعية في معهد الشيخ عبد الحميد بن باديس بقسنطينة وبعضهم تأثر بحركة الإخوان المسلمين بالقاهرة في مصر⁽³⁾.

وقد واجهت هذه الحركة التيار الصوفى وحاربت الزعامات الدينية التقليدية وأنكرت عليها تحالفها مع الحركات الشيوعية كما ساهمت في تطوير التعليم الحر لكن ما يعاب عليها حسب الباحث محمد بمبا أنجاي " أنها أتاحت الفرصة للعلمانيين والمستعمرين لفصل الزعامة الدينية التقليدية عن رواد الحركة الإصلاحية فهددوا الزعامات الدينية وأظهروا خريجي المعاهد والجامعات العربية مظهر أعداء الداء للشيخ الصوفيين مطلبهم هو السيطرة على مناصب الزعماء الدينين فكان هذا خطأ استراتيجيا ارتكبه الإتحاد ،وما زالت الدعوة الإسلامية في السنغال تعاني من آثاره " ⁽⁴⁾.

أي أن محاربة هذه الجمعية للبدع والخرفات جعلها تكسب عداء السلطة التقليدية خاصة الطرق الصوفية التي تمثل التيار الأكثر انتشارا في السنغال و الذي أدت بها ظروف

(1)- محمد بمبا أنجاي ، المرجع السابق ، ص 33

(2) - Sabeur Cherif Khaled, Op. cit , p 77 .

(3)- عبد القادر سيلا ، المرجع السابق ، ص 158.

(4)- محمد بمبا أنجاي ، المرجع السابق ، ص 33

معينة للتقارب مع السلطة الاستعمارية والحكومة السنغالية العلمانية بعد الاستقلال هذا الحكومة دمجت بين إتجاهين هما العلمانية والشيوعية و كلاهما يمثل العدو اللدود للتيار الإسلامي الإصلاحي ، لذلك زادت الفجوة والعداء بين الإصلاحيين والصوفيين مما سيؤثر على وحدة الصف الإسلامي في السنغال .

إلى جانب كل هذا عانت جمعية الإتحاد الثقافي من تنكيل و اضطهاد السلطات الفرنسية في السنغال إذ اتهمتها بالسعي لإحياء الجامعة العربية بتشجيع من أيادي خارجية ودام هذا الصراع بين الطرفين مدة سبع سنوات ولم ينته إلا بالاستقلال ، وبعد الاستقلال سعت الجمعية لتوظيف أعضائها في الحكومة وكان لها فروع في كل من مالي و غينيا وبوركينا فاسو و ساحل العاج وتوغو⁽¹⁾ .

2- حركة الفلاح للثقافة الإسلامية بالسنغال:

أسست هذه الحركة في أربعينات القرن العشرين على يد محمد باه الذي درس ببلاد الحجاز في مدرسة الفلاح التي سميت عليها الحركة تيمنا بها ، وكان لهذه الحركة فروع في كل من السنغال وموريتانيا و ساد هذه الحركة الإتجاه السلفي لأن مؤسسها يعتبر من كبار السلفين في السنغال ، وقد حارب البدع والخزعلات⁽²⁾ .

ورغم جهود المؤسسين الأوائل للحركة إلا أنها لم تزدهر إلا بعد إنضمام كبار التجار في السنغال لها ، لذلك تعتبر سنة 1957 هي التاريخ الفعلي لظهور هذه الحركة لأنها خرجت من إطار النشاط الضيق و الغير مرئي إلى النشاط العلني ، وقد انتهجت طريقة المجابهة المباشرة مع ممثلي الطرق الصوفية ، وهذا الأمر جعل الحكومة السنغالية تضغط عليها وتقيد

(1)- عبد القادر سيلا ، المرجع السابق ، ص 159.

(2)- محمد بمبا أنجاي ، المرجع السابق ، ص 31-32 .

أنشطتها الدينية، لكن في ما بعد استغنت هذه الحركة عن هذا الأسلوب، وإهتمت بتطوير الجانب الثقافي في السنغال⁽¹⁾.

ولكن بعد وفاة الشيخ محمد باه أصبح عناصر هذه الحركة يعقدون لقاءات مع عناصر حركة التبليغ⁽²⁾ في مسجد النور بدار مقرر حركة الفلاح حتى تأثر أعضائها بنهج التبليغيين وفي ثمانيات القرن العشرين ازدهرت العلاقة بين هذه الحركة ودول الخليج على رأسها دولة الكويت⁽³⁾.

حيث أضيفت كلمة السلفية إلى التسمية الأصلية لهذه الحركة بعد اتصالها بجمعية إحياء التراث الإسلامي الكويتية التي ساعدت الحركة ماديا ومعنويا، مما جعلها تؤسس أكثر من عشر مراكز تعليمية كل مركز يتكون من مسجد جامع ومدرسة منتشرة في كافة أنحاء السنغال⁽⁴⁾.

ولكن ما يؤخذ على هذه الحركة نقص الكوادر العلمية وضعف التأطير⁹ هذا راجع لسيطرة التجار الذين هم قليلو الخبرة في المجال الثقافي والعلمي، مما أثر على تنظيمها الإداري فكانت إنجازاتها أقل بكثير من المتوقع حسب إمكانياتها إذ قورنت ببقية الجمعيات الثقافية في السنغال⁽⁵⁾.

(1)- عبد القادر سيلا، المرجع السابق، ص 164.

(2)- جماعة التبليغ هي جماعة تأسست على يد الشيخ محمد إلياس الكاندهولي عام 1867 في الهند، هي جماعة إصلاحية تقوم على مبدأ تبليغ فضائل الإسلام دون الخوض في التشكيلات الحزبية والقضايا السياسية، ولهم مراكز في العاصمة دكار وجهودهم محدودة بالمقارنة مع غيرهم من الحركات الإسلامية في السنغال. أنظر عبد الرحمن امبكي محمد، المرجع السابق ص 114-115.

(3)- محمد بمبا أنجاي، المرجع السابق، ص 35.

(4)- عبد القادر سيلا، المرجع السابق، ص 164-165.

(5)- نفسه، ص 165-166.

3-جمعية عباد الرحمن :

تأسست سنة 1978 على يد مجموعة من المثقفين المستعربين و الفرانكوفونيين في مدينة تياس و كان معظم أعضائها منضوين تحت لواء الإتحاد الثقافي الإسلامي و انشقوا عنه بعد تحالفه مع الصوفية والعلمانية⁽¹⁾.

و لقد امتازت هذه المنظمة عن بقية الجمعيات بعملها علانية في السياسة ومعارضة سياسة الحكومة التي ترى أنها ضد الشريعة الإسلامية⁽²⁾.

و ميز هذه الحركة أنه جلى إطاراتها المثقفة ثقافة فرنسية هي متشعبة بالثقافة الإسلامية ولدى الجميع خبرة لا بأس بها في المجال السياسي⁽³⁾.

و تنمثل مطالب هذه الحركة في الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، واعتبار الإسلام ديناً رسمياً للدولة باعتماد قاعدة الأغلبية التي تعتبر شرطاً من شروط الديمقراطية⁽⁴⁾.

كما طالبت بتعديل البند الدستوري الخاص بعلمانية الدولة، ومراجعة قانون الأحوال الشخصية المستمد من القانون الفرنسي⁽⁵⁾.

و بخصوص موقف الإدارة الاستعمارية من الإصلاحيين فلقد شككت فيهم فاعتبرتهم أحياناً شيوعيين و أحياناً أخرى عاملتهم كحلفاء لجهة التحرير الوطني في الجزائر، لكن دولة ما بعد الاستقلال فكانت أكثر تفهماً إتجاه الحركات الإصلاحية حرصاً منها عدم استفراد الصوفية بالسلطة الإسلامية في السنغال، فقد شرعت في دمج الإصلاحيين في جهاز الدولة من

(1)- محمد بمبا أنجاي، المرجع السابق، ص 32.

(2)- عبد القادر سيلا، المرجع السابق، ص 163.

(3)- محمد بمبا أنجاي، المرجع السابق، ص 36.

(4)- عبد القادر سيلا، المرجع السابق، ص 163.

(5)- محمد بمبا أنجاي، المرجع السابق، ص 35.

خلال منحهم مناصب سفراء و ممثلين لا سيما في الدول العربية و تحقيق بعض مطالبهم مثل تدريس اللغة العربية في المدارس العمومية ، و زيادة المدارس العربية الخاصة⁽¹⁾.

2-المسيحية في السنغال

تبعا للنظرة الاستعمارية الأوروبية التي ترى أن الفرد الإفريقي هو إنسان غير متحضر ولديه قابلية للذوبان في أي حضارة وتقبل أي ثقافة ، ارتبط الاستعمار بالتبشير للديانة المسيحية حيث يقول والترودوني " وقد كانت البعثات التبشيرية المسيحية جزءا من قوى الاستعمار مثل المكتشفين والتجار و الجنود ، وربما يكون هناك مجال للمجادلة حول ما إن كانت البعثات التبشيرية في مستعمرة ما هي التي جلبت قوى الاستعمار الأخرى أما أن العكس صحيح ولكن ليس هناك شك في حقيقة أن البعثات السرية كانت أدوات في يد الاستعمار من الناحية العلمية " (2) .

كما علق سيمونز على دور البعثات التنصيرية في إفريقيا بالقول " وجاء الرجل الأبيض إلى إفريقيا وبيده الإنجيل ولكن بعد مرور عقود قليلة أصبحت الأرض للرجل الأبيض والإنجيل في يد الزنجي " (3) .

وهذا يعني أن الحملة الاستعمارية الأوروبية رافقتها حملات تبشيرية تنصيرية ولأن تاريخ العلاقات بين المسيحية والإسلام كان متوترا على الدوام ، وكون الاستعمار عرف انتشارا واسعا في جميع نواحي إفريقيا ، فإن التنصير والتبشير في إفريقيا ما هو إلا حلقة من حلقات الصراع الذي دار بين المسلمين والنصارى في الأندلس والذي انتهى بسقوط غرناطة ورحيل المسلمين إلى إفريقيا فزحفت الدولتان اللتان قامتتا على أنقاض دولة الإسلام في الأندلس ، وهما البرتغال

(1) -Sabeur Cherif Khaled, Op. cit , p 77 .

(2)- والترودوني: أوروبا والتخلف في إفريقيا ، ترجمة: أحمد القصير، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب والكويت ، ص 369 .

(3)- عبد العزيز كحلوت : التنصير الاستعماري في إفريقيا ، منشورات كلية الدعوة الإسلامية ، الطبعة الثانية ، 1992 الجماهيرية العظمى ، طرابلس، ص 68 .

و إسبانيا لتقودا حركة الكشف الجغرافية في إفريقيا ، فدخل المبشرون الكاثوليك ربوع إفريقيا منذ القرن الخامس عشر أي أثناء الكشوفات البرتغالية والإسبانية ، وفي أواخر القرن السابع عشر وخلال القرن الثامن عشر ، أخذت الجمعيات البروتستانتية تظهر للوجود و في عام 1491 أعلن أول ملك من ملوك إفريقيا اعتناقه للعقيدة النصرانية وهو ملك الكونغو الذي مات بعد تنصُّره مباشرة وخلفه على العرش ابنه فعمّده إحدى الإرساليات التنصيرية باسم « ألفونسو » وزوجته واحدة من بناتها ، وبدأ بعض ملوك إفريقيا يعتنقون المسيحية ولكن بقيت الدعوة الإسلامية هي السائدة هناك ⁽¹⁾.

أما إفريقيا الغربية فلم تكن مجالا خصبا للتبشير ، لأنها عرفت انتشارا واسعا للإسلام رغم أن الإسلام في إفريقيا الغربية أو ما يعرف بالسودان الغربي ، انتشر بين الطبقات الشعبية مبكرا ، ولم تعرفه الطبقات الأرستقراطية إلى بعد فترة متأخرة نوعا ما.

وعرفت السنغال التنصير المسيحي لأول مرة في القرن الخامس عشر عند وصول البرتغاليين إلى السواحل السنغالية إذ أصدر البابا الإسكندر السادس إذنا عاما للبرتغاليين لكشف مناطق غرب إفريقيا والقيام بالتنصير فيها ⁽²⁾.

ومنذ القرن السابع عشر انضم الفاتيكان إلى الحركة التنصيرية ، فأرسل منصرين من أوروبا لنشر المسيحية وقام ببناء الكنائس وتقديم المساعدات المادية لفقراء السنغال ⁽³⁾.

و من البعثات التي أرسلتها كنيسة الفاتيكان في الثلث الأول من القرن السابع عشر الميلادي بعثة الرهبان الكامبوجين من نورمانديا للتنصير في السنغال ، ثم تطور الأمر بتعيين ديوفانت (Duvanet) رئيسا للأساقفة في السنغال عام 1763 ، وارتكز التنصير على منطقتي

(1) - باري وكيريّة : المرجع السابق ، ص 170 - 171 .

(2) - بابو نيانغ ، الحراك التنصيري في السنغال وسبل مدافعتة ، رسالة ماجستير ، كلية الدراسات الإسلامية ، جامعة إفريقيا العالمية ، الخرطوم 1441- 2019 ، ص.112

(3) - بابو نيانغ ، المرجع السابق ، ص 113- 114 .

سان لويس وغوري ،وكانت البعثات التنصيرية في السنغال تابعة للكنيسة الكاثوليكية ،أما الكنيسة البروتستانتية فقد وصلت بعثاتها إلى السنغال من بريطانيا وألمانيا بعد استقلال السنغال ولا زال أتباعها في السنغال أقلية بالمقارنة مع أتباع الكنيسة الكاثوليكية⁽¹⁾ .

و أشرفت على التبشير للمذهب الكاثوليكي في إفريقيا الغربية ثلاث هيئات هي (آباء روح القدس) في السنغال و (بعثات ليون) على ساحل غينيا ،و (الآباء البيض) في السودان الغربي وكان لجماعة (آباء روح القدس) مراكز في السنغال منذ القرن التاسع عشر اندمجت فيها جماعة أخرى أسسها الأب ليبرمان (P.Liberman)⁽²⁾ .

وكانت الحملات التبشيرية نشطة جدا في السنغال ،و لم تقتصر على الآباء والرهبان فقط ، بل ساهم العنصر النسوي في البعثات التبشيرية ،وأهم بعثة نسوية كانت لشابة فرنسية ريفية تدعى جافويه Javouhey لم تكمل عامها الثامن والعشرين عندما أسست عام 1806م جمعية سان جوزيف الكلوني للدعوة إلى النصرانية بين أبناء قريتها والقرى المجاورة ،و أبحرت في العام 1819م بدعم من الكنيسة الفرنسية على رأس أول إرسالية نسائية إلى منطقة السنغال⁽³⁾ .و نزلت هذه المنصرة في سنة 1822 مدينة سان لويس ،و أنشأت مدراس كاثوليكية في كل من سان لويس و جزيرة غوري⁽⁴⁾ .

كما أقامت عدة مشاريع حرفية ،ومستوصفات علاجية استطاعت من خلالها أن تخترق جدار السلطات الاستعمارية التي مهدت لها السبل لممارسة نشاطها ولم تختزل السلطات أي جهد أمام مساعدة أمام الإرساليات النسائية التي تدفقت إلى إفريقيا ، خاصة في منطقة

(1) - سيدي غالو لو: التنصير في إفريقيا (السنغال -نموذجا) ،مجلة البيان ،العدد 238 ، ص 81 .

(2) - ايرت ديشان :المرجع السابق ،ص 169 .

(3) -نفسه ، ص 167 .

(4) - سيدي غالو لو ، المرجع السابق ، ص 81 .

السنغال وغينيا وساحل العاج ، حتى أطلق عليها لويس فيليب ملك فرنسا حينذاك ، لقب الرجل العظيم⁽¹⁾.

و بعد مدة عادت المبشرة إلى فرنسا برفقة ثمانية شبان سنغاليين ، ليتلقوا تكويننا دينيا في فرنسا⁽²⁾.

كما تمت في عام 1840 ترقية ثلاثة شبان سنغاليين من مدينة سان لويس وهم دافيد بولات والأب موسي وفريد ولي إلى رتبة قساوسة بتوصية من المنصرة جافويه ، ولقد استقروا في جزيرتي سان لويس وغوري للتبشير بالديانة المسيحية عن طريق استعمال اللغة الولوفية في التعليم المسيحي⁽³⁾.

و عمد المبشرون في السنغال باختلاف مذاهبهم إلى استعمال كل الوسائل للحصول على إيمان الآفارقة الوثنيين، وأثارت قضية التمسح منافسات شديدة بين المسحيين الكاثوليك والبروتستانت ، وكانت هذه الخلافات عامل من عوامل فشل التمسح في السنغال فبينما نجد المذهبين الكاثوليك والبروتستانت يتحاربان كان الإسلام كتلة واحدة لذلك نفر الإفريقي الوثني من المسيحية واتجه إلى الإسلام⁽⁴⁾.

كذلك بنيت أقدم الكنائس في السنغال في عهد الاستعمار الفرنسي ، وفي المدن التي ترسخ فيها الاستعمار ، مثل سان لويس وغوري ودكار⁽⁵⁾.

(1) - ايبرت ديشان : المرجع السابق ، ص 169 .

(2) - سيدي غالولو ، المرجع السابق ، ص 81 .

(3) - بابو نيانغ ، المرجع السابق ، ص 114 .

(4) - الهادي مبروك الدالي ، عمار هلال : دراسة في حركات التبشير والتنصير بمنطقة إفريقيا فيما وراء الصحراء ، الطبعة الأولى ، الدار المصرية اللبنانية ، ص 72- 73 .

(5) - سيدي غالولو : المرجع السابق ، ص 81 .

حيث قدر عدد المسحيين قبيل الثورة الفرنسية حوالي 140 بجزيرة غوري من إجمالي 1500 نسمة وفي مدينة سان لويس 169 من أصل 1400 نسمة ⁽¹⁾.

ربما لأن هذه المناطق كانت مناطق استيطانية بالدرجة الأولى و سكنتها أغلبية أوربية مسيحية ، أما عدم الانتشار الواسع للمسيحية في السنغال ، فبسبب الإسلام الذي كان دين الأغلبية ، وقد انتشرت المسيحية بين قبائل ديولا والسيرير، إلا أنه لا تزال هناك جماعات من القبيلتين السابقتي الذكر تحتفظ بالمعتقدات التقليدية ⁽²⁾.

ورغم أن الفرنسيين قاموا بحملات تبشيرية واسعة في مناطق جوال و سان لويس وغوري ، إلا أن الحروب في القارة الأوربية قضت على كل هذه المحاولات ، ولم يبق منها إلا نواة صغيرة من الكاثوليك في مدينة سان لويس ⁽³⁾.

وبقي الوجود الكنسي محدودا في مناطق معينة في إفريقيا وكانت الدعوة السائدة بين وثنى إفريقيا منذ بداية القرن الحادي عشر حتى أوائل القرن التاسع عشر هي الدعوة الإسلامية ⁽⁴⁾.

ولم تؤت الحملات التبشيرية في أرجاء إفريقيا أكلها حيث يؤكد ايبيرت ديشان Des champs هذا الأمر قائلا " وفي بداية القرن التاسع عشر لم يكن للمسيحية قدم ثابتة في مكان من إفريقيا ، إلا إذ استثنينا نقطا ضئيلة على الساحل ، وأحس دليل على هذا ما كتبه المبشر الإنجليزي وليم شو عام 1823 في مستعمرة الرأس لا يوجد أي بعثة تبشيرية مسيحية ما بين المكان الذي أعيش فيه وبين أبعد نقطة من شمال البحر الأحمر ⁽⁵⁾.

(1) - بابو نيانغ ، المرجع السابق ، ص. 112.

(2) - عبد القادر سيلا ، المرجع السابق ، ص 29 .

(3) - هوبير ديشان : المرجع السابق ، ص 157 .

(4) - باري وكيريبة : المرجع السابق ، ص 170 .

(5) - ايبيرت ديشان ، المرجع السابق ، ص 157 .

المبحث الثاني : المقاومة الصوفية في السنغال

إن التوغل الفرنسي في السنغال لم يكن سهلاً أو يسيراً حيث أن فرنسا واجهت العديد من المقاومات سواء في داخل السنغال أو من طرف القبائل الموريتانية المجاورة كما أن حركة نشر الإسلام التي عرفتها المنطقة كان لها دور كبير في مناهضة الاستعمار، ورغم أن الإسلام انتشر في المنطقة منذ القرن الحادي عشر ميلادي، إلا أن قمة التوسع الإسلامي كانت في القرن التاسع عشر، فظهرت في المنطقة السينيغامبية حركات جهادية وتجديدية وإصلاحية حاربت الشعوب الوثنية من جهة، والاستعمار الفرنسي من جهة أخرى .

1-مقاومة الحاج عمر طال الفوتي (1840-1864)

-المولد والنشأة

ولد الحاج عمر طال بن سعيد الفوتي عام 1212 هـ (1797 م) في هلوأرقرب بودورو على الحدود السنغالية الموريتانية شرق مدينة سان لويس وكان والده الشيخ سعيد من كبار علماء الدعوة في حوض السنغال⁽¹⁾.

و ينتمي إلى قبائل التكرور من سلالة التوروبي Torobe⁽²⁾، وتعتبر التوروبي من أهم السلالات العلمية في السنغال آنذاك .

و تحدثت بعض المخطوطات العربية بالمكتبة الوطنية بباريس بأن الإمام عبد القادر كان سلطان الدولة الإمامية في فوتاتورو و في أواخر القرن الثامن عشر، قد بشر الفقيه سعيد بن عثمان بأن زوجته ستضع طفلاً ذكراً ستطبق شهرته الأفاق، ويروي هو شخصياً أن والده شرع مرة في بناء مسجد بفناء داره إلا أن بعضاً من أهل القرية قاموا بهدمه بحجة أن في القرية مسجداً يتسع لجميع المصلين بها، فتطور الأمر إلى شجار وتفاقم، وعندما رفع

⁽¹⁾-يجي بوعزيز: تاريخ إفريقيا الغربية الإسلامية، طبعة خاصة، دار البصائر الجزائر، 2009، ص 137،

⁽²⁾-M.Delaforse, Op.cit,p 305.

الأمر إلى الإمام يوسف الحاكم آنذاك ، و مثل الطرفان أمامه فقال الإمام للفريقين : " ما فائدة هذا النزاع عودوا إلى أهلكم وعيشوا في سلام فيما بينكم ، و أرعوا هذا الطفل فإنه سيكون قائدكم في يوم من الأيام " (1).

و رغم أن هذه الرواية قد تكون من القصص الشعبي الذي يعلي من شأن القادة والزعماء الدينين في المنطقة ، و يحيطهم بهالة من التقديس و التمجيد ، إلا أن الحاج عمر طال الفتوي سيصبح له دورا رياديا ومهما في منطقة السنغال ، و بالفعل سيكون قائدا لجميع السنغاليين في فترة معينة .

و بخصوص تكوينه العلمي فقد بدأ حياته بحفظ القرآن الكريم على يد شيخه (انفران حمات) ، و بعد ذلك انتقل إلى محظرة أخيه الأكبر ألفا احمد لدراسة التجويد ، و بعد إتمامه ذلك إتجه لقرية (اندرويس) عند الشيخ (لمين نصمبور ساخ) لتعلم العلوم الفقهية والآداب و غير ذلك من العلوم (2) ، و من قرية (أندرويس) توجه إلى (بينو بالل) عند الشيخ احمد حليلة لمواصلة تعليمه .

و تذكر بعض الرويات أنه سافر بعد ذلك إلى بير التي كانت مركزا من اهم المراكز التعليمية آنذاك ، لكن هذه الروايات غير مؤكدة ، و لم يكتف الحاج عمر بهؤلاء الشيوخ بل دفعه طموحه العالي إلى التوجه عند الشيخ عبد الكريم بن أحمد الناقل ، و هو من علماء فوتا جالون التقى به في قرية (دوي) Doye قرب بودور (3) .

(1)- عمر عبد الماجد : حياة الحاج عمر الفتوي ، مجلة دراسات إفريقية ، العدد الأول ، المركز الإسلامي الإفريقي الخرطوم السودان ، أبريل 1985 ، ص 142- 143 .

(2)- ابن عمر عمر عبد الله : تجربة الإصلاح في فكر الحاج عمر بن سعيد الفتوي في بلاد السودان ، مجلة دراسات إفريقية العدد ال 50 ، مركز البحوث والدراسات الإفريقية ، جامعة إفريقيا العالمية ، 29 ديسمبر 2013 ، ص 123 .

(3)- نفسه .

وكان هذا الشيخ عائدا من موريتانيا من عند الشيخ مولود فال الشنقيطي ، وقد لازم الشيخ عبد الكريم بن أحمد الناقل مدة من الزمن ، ولقنه أوراد التيجانية ، وأذن له في أورادها اللازمة ، وبعد عودته من فوتا لقي شيخ شيخه سيدي مولود فال فلازمه فترة من الزمن ثم سافر بعد ذلك للحج سنة 1820⁽¹⁾ .

ويبدو أنه أخذ ورد التيجانية من الشيخ محمد فال في بلاد التراززة أولا ثم قام الشيخ عبد الكريم الناقل بتأكيد الأوراد له .

و بعد ذلك إتجه إلى الحجاز لأداء فريضة الحج في عام 1826 و في طريقه مر على منطقة ماسينا وخلافة سوكتو ومصر والمدينة المنورة⁽²⁾ و دمشق و بيت المقدس ، وخلال رحلته درس علوم اللغة والآداب والشريعة على أجلة الشيوخ ، ولقي الترحاب من كل العلماء ما عدا علماء الأزهر الذين اختلف معهم حول مسائل فقهية وعقائدية عدة⁽³⁾ .

و طالت إقامته في الحجاز حيث التقى بمحمد الغالي بوطالب تلميذ سيدي أحمد التيجاني المباشر وخليفة الزاوية التيجانية في الحجاز ، وقد منحه لقب (خليفة التيجانية على أهالي السودان) ، وهو الذي أهله لإعطاء الأوراد بدوره وتعيين المقدمين ، وبذلك سيحتل الحاج عمر مرتبة مماثلة لتلك التي كانت يحتلها الشيخ محمد الحافظ العلوي في بلاد شنقيط⁽⁴⁾ .

ثم زار في عام 1833 سلطنة برنو و التقى بالشيخ محمد الأمين الكاني و مكث عنده ثلاث سنوات و عندما اختلف معه غادر سلطنة البرنو إلى سوكتو وأقام ثلاث سنوات لدى

(1) — ابن عمر عمر عبد الله ، المرجع السابق ، ص 123 .

(2) — Ibrahima Wane, *l'enfance d' Elhadj Oumar Tall, l'enfance de héros*, Artois presses, Paris, France 2008, p 100.

(3) — يحي بوعزيز: المرجع السابق ، ص 137 .

(4) — عبد الله عيسى : المقاومة الإسلامية للاستعمار الفرنسي في السنغال 1854 – 1865 (الحركة العمرية نموذجا) منتدى العلاقات العربية والدولية ، 2015 ، ص 10 .

أميرها محمد بيلو بن عثمان بن فودي القادري ، و تزوج ابنته الأميرة عائشة وعندما توفي السلطان بيلو عام 1837 غادر الحاج عمر منطقة برنو إلى منطقة سوكتو وإتجه إلى بلاد ماسينا و بقي لدى أميرها أحمد ولوبو مدة ثم رحل إلى منطقة سيقو ، فلم يرحب به أميرها بل طرده فرحل إلى منطقة كانياجا ⁽¹⁾ .

و يبدو أن المنطلقات الفكرية للشيخ عمر طال في البداية كان أساسها نشر الإسلام ومبادئ الطريقة التيجانية في إفريقيا الغربية لكن هذا المبدأ أو الأساس تغير لدى عمر طال فيما بعد ، ويوضح هذا الأمر الباحث محمد شقرون قائلا " لم يكن حصول الشيخ عمر على إجازة في مكة إلا لنشر الطريقة التيجانية في إفريقيا جنوب الصحراء وليس دعوة لإعلان الجهاد فالإجازة علمية وهي ترخيص للدعوة إلى الطريقة (بالتي هي أحسن) أي الوعظ والإرشاد بإعطاء المثل ، و يبدو أن فكرة طلب العلم و تثبيت الاعتقاد ، و ترسيخ الانتماء إلى الطريقة قد تغيرت عند الحاج عمر بن سعيد ، و تبدلت إلى فكرة إقامة دولة إسلامية بتلك الطريقة " ⁽²⁾ .

- مواجهته للإستعمار الفرنسي

غادر الحاج عمر طال منطقة كانياجا إلى منطقة فوتاجالون بصحبة أخيه محمد ووصل إلى فوتاجالون عام 1840 و استقبله حاكمها الإمام أبو بكر استقبالا حسنا ، و سمح له بإقامة زاويته في توبة ديجنكو حيث مكث فيها أربعة أعوام أصبحت خلالها زاويته مركز إشعاع للطريقة التيجانية ⁽³⁾ .

(1) - يحي بوعزيز: المرجع السابق ، ص 137 .

(2) - محمد شقرون ، المرجع السابق ، ص 53 .

(3) - عمر عبد الماجد: المرجع السابق ، ص 142 .

فزادت شهرته فتوافد عليه الأتباع والمريدين من كل صوب وحذب و تقاطرت عليه جموع طلاب العلم من مختلف قبائل السودان الغربي خاصة قبائل الفولان والدينانيكي والتكرورو في هذه الفترة بدأ الحاج عمر طال بشراء السلاح الناري من التجار البريطانيين ، لهذا اخذت زاوية عمر الحاج تكسب بسرعة فائقة طابع الثكنة العسكرية التي يتدرب فيها الطلاب فكريا وسياسيا⁽¹⁾ .

و إلى جانب ذلك حاول استطلاع أحوال البلاد بنفسه من خلال سفريا ورحلات في بلاد الفوتا تورو والسيرير والولوف بغية كسب تأييد الزعامات المحلية ، و لجس نبض الإدارة الفرنسية⁽²⁾ .

و من هنا نلاحظ تغير المنهج الفكري للحاج عمر طال من نشر الإسلام والطريقة التيجانية إلى تكوين جيش و الدعوة إلى الجهاد ، و لعبت الزاوية دورين أحدهما دعوي وإصلاحي والآخر جهادي ، فتحولت من مدرسة قرآنية وتربوية إلى ثكنة عسكرية تكون المجاهدين وهذا الإتجاه الفكري مشهور في التاريخ الإسلامي الإفريقي إذ أن الحاج عمر طال تبع نهج الداعية المرابطي عبد الله بن ياسين ، الذي انطلق من رباطه على نهر السنغال لنشر الإسلام ومحاربة الكفار في جميع أنحاء الغرب الإفريقي .

و بدأ الحاج عمر طال رحلته الدعوية حوالي 1846 ، فزار معظم مناطق سينيغامبيا ناشرا تعاليم ومبادئ الطريقة التيجانية و أرسل مجموعة كبيرة من المريدين و الأتباع إلى مختلف الجهات لنشر مبادئ الطريقة التيجانية ، ووصل حتى أعالي نهر السنغال⁽³⁾ .

(1) - عمر عبد الماجد : المرجع السابق ، ص 142 .

(2) - عبد الله عيسى ، المقاومة الإسلامية ...، ص 11 .

(3) - محمد بن شوش : مقاومة الحاج عمر (1840 - 1864) ، مجلة الدراسات الإفريقية ، المجلد 3 ، العدد 5 ، جامعة أبو القاسم سعد الله ، بوزريعة ، الجزائر ، ص 12 .

و وصل إلى منطقة سان لويس بداية عام 1847 ، و ما إن دخلها حتى وجد مسلموها يتقاطرون عليه مرحبين به ⁽¹⁾ ثم غادر إلى مدينة باكل صعودا على مجرى نهر السنغال حيث التقى هيكار Hicare قائد الحامية الفرنسية الموجودة بالمدينة لحماية المصالح التجارية لفرنسا في منطقة وسط نهر السنغال ويفيد السيد هيكار في تقريره لحكومة سان لويس بأن الحاج عمر أكد له بأنه سيعود مرة أخرى لمنطقة السنغال لقتل الكفار ⁽²⁾.

ثم واصل الحاج عمر مسيرته شرقا محاذيا لمجرى نهر السنغال ، و جمع الكثير من الأتباع والمريدين و يخبرنا لوشاتليه (Le chantallie) بأن الحاج عمر قد أحرق العديد من قرى الوثنيين التي مربها في طريق عودته إلى ديجونكو ، و ذلك ربما لأنه لم يجد لدى أهلها استجابة لما دعاهم إليه ، و انه أراد أن يضع مرافقيه في وضع عملي و يهيئهم لمسيرة الجهاد الكبرى و يحسن من أوضاعهم المعيشية بما يكسبونه من غنائم مما سيكون له دور في رفع روحهم المعنوية ⁽³⁾.

و عاد الحاج عمر بعد ختامه لرحلته الدعوية التي شملت معظم مناطق السينيغامبيا نهاية 1847 و هو محفوف بالحرس و الخيول و الخدم إلى منطقة ديجونكو ، لذلك تخوف ملك فوتا جالون من هذا المشهد الكبير ، فاتخذت العلاقات بينهما منحى جديد وتحولت إلى علاقات حرب وعداء ⁽⁴⁾.

لكنه غادر منطقة ديجونكو مهاجرا إلى منطقة (دينغراي) سنة 1848 التابعة لإقليم تيمبا Temba الحدود الشمالية للفوتا تورو ، و هناك بنى قلعة استعدادا لإعلان الجهاد و خاض حربا طاحنة ضد الوثنية و حلفائها و قد جمع أسلحة و ذخيرة و 700 بندقية و كميات كبيرة

(1)- عبد الله عيسى : المقاومة الإسلامية ، ص 11 .

(2)- عمر عبد الماجد ، المرجع السابق ، ص 149 .

(3)- . عمر عبد الماجد ، المرجع السابق ، ص 149 .

(4)- بن شوش : مقاومة الحاج عمر (1840 - 1864) ، ص 12 .

من البارود في حصنه ، و درب جيشه تدريباً جيداً ، كما عقد معاهدة حسن الجوار مع الملك (يمبا ساخو) (Yimba Sakho) ، ولكن بعد سنة فرأى أحد جباة الضرائب بعد اعتناقه الإسلام إلى بلاط عمر طال و طلب الملك تسليمه لكن الحاج عمر طال رفض ، فاندلعت حرب بين الطرفين إنتصر على إثرها الحاج عمر ، فضم مدينة لبت و العاصمة تامبوكندا عاصمة الملك بعد حصار دام أشهر ، ثم واصل الزحف إلى مدينة كفودي عاصمة الملك (بنجغو كيتا) المنحدر من سلالة ملوك مالي ، وقتل الملك ، ثم ضم المملكتين و عين عليهما سنة 1852 ابنه العاقب وأصبحت مملكة دينغراي تشمل تامبوكندا و كفودي ، وتم تأسيس هذه المملكة في ثلاث سنوات من الجهاد المبرر⁽¹⁾ .

كما غزا في عام 1854 إمارة البمبارا بكارتا ، و أستولى على كامل المدن بها ، وقد رفض حكام ماسينا دعوته والوقوف إلى جانبه ثم إتجه إلى الغرب لمهاجمة الإمارات السنغالية في حوض السنغال الأوسط⁽²⁾ .

و وصل في أواخر سنة 1854 عدد أتباعه وطلبته حوالي 12000 شخص وأستولى على منطقة بامبوك الغنية بالذهب ، ووصل إلى المنشآت الفرنسية في أعالي السنغال وتقدم أكثر نحو باكل عبر 200 منطقة في حوض السنغال ، كما ألحق هزيمة كبرى بقرية ماخانا (Makhana)⁽³⁾ .

و في محاولة لاستبعاد أي تدخل للإدارة الفرنسية ، يمكن أن يحول بينه وبين هدفه راسل الحاج عمر الحاكم بروتي (Protet) ، واقترح عليه السماح للفرنسيين بالاتجار في المناطق الخاضعة له مقابل تمكينه من العتاد و الذخيرة . وكان الحاج عمر يعلم أن طلبه سيقابل

(1) — محمد جوف ألبرني: المرجع السابق ، ص 125 - 126 .

(2) — ابن عمر عمر عبد الله ، المرجع السابق ، ص 134 .

(3) — Louis Faidherbe: Le Sénégal : le Sénégal. La France dans l'Afrique occidentale librairie hachette C, Paris, 1889, P 160-162

بالرفض، أما إذ تقدم به، فلأنه كان يرغب في ربح الوقت لاستكمال استعداداته وكذلك للتمويه على الإدارة الاستعمارية، بقصد الحول بينها وبين الزعامات المحلية المناوئة له⁽¹⁾.

وبعد أن جمع السلاح والأتباع وازداد عد جيشه أعلن الحاج عمر الجهاد في 9 جانفي 1855 مهاجمة الوكالات التجارية الفرنسية، كما سيطر على مختلف بضائعها في إقليم خاسو الحليف للفرنسيين والخاضع لحمايتهم، كما قام بعد ذلك بالهجوم على قرية كولان العميلة للإحتلال⁽²⁾.

واستمر الحاج عمر في توسعته فمع بداية سنة 1855 هجمت جيوشه على كل من منطقتي سينوديبو (Sénudébu) وباك (Bakel)، وسيطر في شهر فيفري 1855 على حوالي 22 قرية منها خاسو (Khasso) وباك و سينوديبو وجيدماخا (Guidimakha) وجوي (Guoy)، وكاميرا (Kaméra) و داغاما (Damga)، وراسل سكان سان لوي لإنضمام إليه أو دفع الجزية، وفي نفس الوقت أرسل أمر لمناطق جوي وبوندو وفوتا لإعاقة التواجد الفرنسي في منطقتي باك وبودور⁽³⁾.

وكان الهدف من هذه الحملات هو السيطرة على المنطقة وعرقلة نشاط التجارة الفرنسية التي توسع انتشارها في الشرق بعد مسالمة الفوتا تورو وسهولة تنقل الفرنسيون إلى أعالي السنغال⁽⁴⁾.

وفي هذه الأثناء تم استدعاء الحاكم العام الفرنسي بروتو إلى فرنسا و حل محله الجنرال لويس فيديرب⁽⁵⁾.

(1)- عبد الله عيسى : المقاومة الإسلامية ص 11

(2)- محمد بن شوش : التوسع الفرنسي في السنغال وموقف القوى المحلية منه ، ص 243 .

(3)- Louis, Faidherbe, Op. Cit, P 163 -164 .

(4)- محمد بن شوش : التوسع الفرنسي في السنغال وموقف القوى المحلية منه ، ص 243

(5) - Louis, Faidherbe, Op. Cit, P 164 .

و دشن الجنرال فيديرب عهده بإحتلال مملكة الوالو، وذلك بعد صراع طويل مع قبائل التراززة واستعمل الحاكم العام الجديد كل الوسائل المتاحة أمامه في سبيل تحقيق غايته بما في ذلك إتباع سياسة الأرض المحروقة التي كان القائد الفرنسي بيجو قد استعملها في الجزائر. وذلك لتحقيق أهداف سياسية واقتصادية وحتى نفسية، و كانت الانطلاقة في بداية شهر مارس 1855 بأرسال فرقة السبايس (Spaihis) وفرقة من حامية باكل Bakel للهجوم على قرية مارسا (Marsa) و قرية أودوبا Oudouba بحجة إيواء أنصار الحاج عمر طال⁽¹⁾.

وكان الجنرال فيديرب يحارب على جبهتين، الجبهة الموريتانية ضد قبائل التراززة وجبهة عمر طال و أتباعه، وحدثت معاركه مع الموريتانيين في فصل الجفاف، أما معاركه مع الحاج عمر طال فكانت في الفصل المطير مع ارتفاع منسوب مياه نهر السنغال لقدرة السفن على الملاحة، وفي هذه الفترة ازداد أتباع الحاج عمر من قبائل التكرور والفلولان في الفوتاجالون والبوندو و داماجا و الفوتا السنغالية وتورو وديمار Dimar، كذلك من قبائل السارخولي في جاديغا (Gadiag) و في غيديماخا⁽²⁾.

و أصبح الوضع كله لصالح الحاج عمر طال لذلك أدرك الفرنسيون مدى قوته، وخاصة أن مسلمي الفوتا تورو تطلعو إلى الإتحاد معه، ولذلك كان لابد لفيديرب من الاعتماد على قوة أخرى يواجه بها التكرور فلجأ إلى التحالف مع قبائل البامبرا الوثنيين الذين مثلوا ألد

(1)- محمد بن شوش : التوسع الفرنسي في السنغال و موقف القوى المحلية منه ، ص 243

2)-Louis, Faidherbe, Op. Cit, P 164 – 165 .

أعداء الحاج عمر، وفي نفس الوقت رحبت هذه القبائل بهذا التحالف على أمل استعادت نفوذها ومركزها السياسي الذي سلبها إياه قبائل التكرور⁽¹⁾.

وبينما كان الحاج عمر مشغولا بحروبه في سيغو، استغل الفرنسيون الوضع، و تمكنوا من السيطرة على مركز باكل ومملكة الكوي. وفي نفس الوقت، حاول فيديرب استمالة بعض السكان المحليين، و عقد معهم تحالفات واتفاقيات، مثلما حدث مع ديكو سامبالا Diako (sambala) زعيم الخاسو، وبوبكر سعدة زعيم مملكة البوندو⁽²⁾.

ووقع فيديرب معاهدة مع زعماء قبائل الماندي للتخلي عن الحاج عمر والإضمام إلى البامبرا في منطقة سيغو، كذلك تحالف مع بوكار ساندا الذي كان من أتباع الحاج عمر وإنفصل عنه في نهاية 1857⁽³⁾.

وهذه السياسة التي تبناها الجنرال فيديرب كانت من أجل تشتيت الجموع من حول الحاج عمر طال و كسر شوكته في المنطقة، وبعد أن أصبح ملك خاسو (سامبالا) عميلا لفرنسا قدم لها قطعة أرض لبناء حصن مدين بطول 3 كلم بالضفة اليسرى للنهر أي من منطقة مدين إلى منطقة فلو⁽⁴⁾.

وكان الهدف من إنشاء هذا الحصن رد هجمات الحاج عمر، وقد عقد فيديرب عدة اتفاقيات مع زعماء خاسو، و قدم الهدايا مقابل ولائهم له، وبعد أن تم بناء الحصن ترك فيه خمسين رجلا تحت قيادة بول هول Paul Hole، ونتيجة تحالف الفرنسيين مع البامبارا

(1) — إلهام ذهني : المرجع السابق، ص 91 .

(2) — عبد الله عيسى، المقاومة الإسلامية، ص 13

(3) — إبراهيم حندوقة فرج: الإسلام في بلاد التكرور، المؤتمر الدولي: الإسلام في إفريقيا، الكتاب الخامس، أوراق المؤتمر جامعة إفريقيا العالمية، الخرطوم، 25- 27 نوفمبر 2006

(4) — محمد بن شوش : مقاومة الحاج عمر (1840 – 1864)، ص 14 .

قام الحاج عمر بطرد التجار الفرنسيين العاملين في المنطقة الواقعة بين باكل و بودور وأعلى السنغال كما هاجم سامبالا ، واضطره إلى الفرار إلى مدين ⁽¹⁾.

كما اجتاحت الحاج عمر طال مدين في أفريل 1857 ، و طرد سامبالا ، و حاصرها لمدة ثلاث اشهر مانعا المساعدات الفرنسية عنها ⁽²⁾ . وكان هذا الحصار في فترة الجفاف لذلك لم تستطع السفن الفرنسية الوصول إلى الحصن ، وصمد بول هول قائد الحصن حتى شهر جوان ، وفي هذه الأثناء عانى سكان الحصن من المجاعة ونقص المؤونة إلا أن تمكن الجنرال فيديرب من فك الحصار ⁽³⁾ .

كما هاجمت قوات الحاج عمر المحطة العسكرية الاستعمارية في ماتام في نفس السنة و تم تدمير الموقع ⁽⁴⁾ . و هاجم كذلك حصن جيمو Guémou سنة 1858 على الضفة اليمنى لنهر السنغال ، لكنه انهزم أمام القوات الفرنسية فإتجه إلى الشرق و أصبح نهر السنغال هو الفاصل بين إمبراطورية التكرور والفرنسيين ، و أثبتت فكرة إنشاء الحصون التي انتهجها فيديرب نجاعتها بتوقيف توسع الحاج عمر طال ، و الحد من نفوذه في السنغال ⁽⁵⁾.

– وفاته

توجه الحاج عمر إلى مدينة سيغو عاصمة البامبرا في عام 1860 ، و تفاجأ بوقوف جيش ماسينا إلى جانب البامبرا ، فاستطاع أن يهزم الطرفين المتحالفين ⁽⁶⁾.

(1)- إلهام ذهني : المرجع السابق ، ص 92 .

(2)- إبراهيم حندوقة فرج ، المرجع السابق ، ص 287 .

(3)- إلهام ذهني : المرجع السابق ، ص 92 - 93 .

(4)- مهدي ساتي : مع الإسلام و الثقافة العربية في السنغال ، ص 32 .

(5)- إلهام ذهني : المرجع السابق ، ص 93 .

(6)- محمد بن شوش : مقاومة الحاج عمر (1840 – 1864) ، ص 25 .

و عندما عاد الجنرال فيديرب إلى السنغال خلال فترة ولايته الثانية 1863 ، و جد بأن إمبراطورية الحاج عمر توسعت ، ورغم أن توسعها كان خارج السنغال ، إلا انه أراد أن يضمن مصالح فرنسا في كامل السودان الغربي ، فأرسل بعثة برئاسة أوجين ماج Eugène Mage إلى سيجو سنة 1863 ، من أجل عقد اتفاق مع الحاج عمر طال لإنشاء و حصون على أرض التكرور و ربط بافولاي و باماكو بغرض تحقيق طموح فرنسا بإنجاز خط حديدي بين مدين في السنغال و باماكو على النيجر ، ولقد استقبل البعثة أحمدو شيخو ابن الحاج عمر و حجزها عنده لمدة عامين إلى غاية وفاة الحاج عمر و رفض أحمدو شيخو بصفته خليفة الحاج عمر إنشاء حصون و مراكز في أرض التكرور⁽¹⁾ .

و لم ينته الصراع بين الجنرال فيديرب و الحاج عمر إلا بوفاة هذا الأخير بعد تحالف سكان الماسينا مع شيخ تمبكتو الشيخ أحمد البكاي القادري فاعتصم الحاج عمر و أنصاره بمغارة ببانداكارا فأشعل أعدائه النار ببابها فمات مختنقا مع بعض أصحابه بالدخان⁽²⁾ .

2- مقاومة المابا دياخو Maba Diakhaou (1862 - 1867)

- المولد والنشأة

توجد عدة روايات حول اسم هذا المجاهد ، و مثال ذلك مابا أو Mabah و حماه باه أو حاما باه (Hamah Bah) و أمادي با (Amady Ba) و أما ثبا Amath Ba و مابا تياخا Maba

(1) — إلهام ذهني : المرجع السابق ، ص 94 .

(2) — محمد بن شوش : مقاومة الحاج عمر (1840 – 1864) ، ص 25

Tiakha ومابا كياخو Maba Kikhaou، وأشهرها المابا جاخو أو دياخو وينتسب إلى قبيلة التورودبي Torodbe⁽¹⁾، ومشهور جدا في السنغال وما جاورها⁽²⁾.

ولد المابا دياخو سنة 1809 في قرية كبيرة اندثرت اليوم تتفق الروايات أنها تقع حاليا جنوب قرية "كريسما بير جاخو" في منطقة باديبو الحالية ويحمل أفراد عائلته لقب "با" وهي عائلة أرستقراطية عريقة⁽³⁾.

استقر جده ابراهيم با في الجولوف لنشر الإسلام وبيع التماثيل لمريديه و أتباعه، أما فهو والده نديجو با N' Diogou Ba الذي أسس مع أتباعه قرية توا (Taoua) في الريب⁽⁴⁾ و عندما بلغ المابا السن المناسب لتعلم القرآن أرسله والده إلى لوغنور Lognor في مباكول Mbakol بالكايور⁽⁵⁾.

و حين بلغ الثامنة عشر من عمره في سنة 1827 سمع بخبر وفاة والده فإتجه إلى باديبو (السالوم)، فأراد أفراد أسرته أن يمسكوه ليقوم بتربية وتعليم إخوانه لكنه لم يكن يريد أن يقطع التكوين، الذي كان عازما أن يقدمه لنفسه، واستغل فرصة وجوده في باديبو لتسوية ميراث أبيه، وتوكيل أخوه (ساير جاخو) للقيام بأمر الأسرة وتكفل هو بأصغر

(1) — هي نفس القبيلة التي ينتهي إليها الحاج عمر طال وقد سبق وأن أشرنا لها.

(2) — مهدي رزق الله أحمد: حركة الشيخ مابا جاخو الإسلامية الإصلاحية الجهادية ودورها في الحياة الإسلامية بغربي إفريقيا، مجلة جامعة الملك سعود، المجلد 12، العدد 1، العلوم التربوية والدراسات الإسلامية، السعودية 1420 هـ — 2000 م، ص 2.

(3) — اب ديرتيام: المام مابا جخوباه وملحمته الجهادية في المنطقة السنغالية لنشر الإسلام ومحاربة الظلم في القرن التاسع عشر، ترجمة: الحسن سك، وزارة التعليم السنغالية، دكار، السنغال، ص 6.

(4) — تقع باديبو في المنطقة الواقعة بين باول وجولوف شمالا وغامبيا ونياني جنوبا، وتوجد في هذه المنطقة من شمالها إلى جنوبها مناطق نيومي وريب ونياني وولي، تشكل الأطراف الغربية لدولة مالي في أوج عظمتها ثم عرفت الحكم الذاتي ابتداء من القرن الخامس عشر أنظر: نفسه، ص 12.

(5) — Sabatié, Alexandre Camille, Op.Cit, P 172.

إخوانه (مامر أنداري) ، الذي ذهب معه إلى كايور ، ثم أرسله من هناك إلى موريتانيا للتمدرس على يد علماء بارزين⁽¹⁾ .

و انتقل مابا في وقت لاحق إلى بلاد الجولوف حيث درس على يد شيخ يدعى مومار امباي Momar Baye⁽²⁾ ، وعندما بلغ مابا سن الرشد ، وتلقى الكثير من العلوم الإسلامية اتخذ جولوف مقرا له ، وتزوج من الأسرة الكبيرة المنحدرة من نسل أنجاجان انجاي ، حيث قبل بوربا الجولوف أن يزوجه ابن أخته (ساتي أنجاي)⁽³⁾ .

-لقاءه بالحاج عمر طال

كانت منطقة السين – سالوم في هذه الفترة مقسمة اثنيا إلى قسمين أساسين قبائل السوننكي الوثنية ، وقبائل التوروبي المسلمة و كانت المنطقة تعاني من الإحتلال الفرنسي كذلك قريبة من المستعرة البريطانية في غامبيا ، وهذا الأمر جعل المابا يسعى إلى محاربة الوثنيين والفرنسيين والانجليز ، وتعمقت هذه الفكرة بفضل التقائه بالحاج عمر طال الذي رسم له خطة جهادية وأعطاه ورد الطريقة التيجانية ، حيث التقى به سنة 1848 وتوسم فيه الخير و بشره قائلا " ستصبح في المستقبل القريب بإذن الله من المجاهدين ، وستكون وبالا على كفره المشرق والمغرب ، أعلن الجهاد ولتكن (سين) أخر هدف لأن (سرير – سين) وإن كانوا وثنيين فإنهم شرفاء لذلك فهم يستحقون الاحترام " ⁽⁴⁾ .

ورسم له منهجا لجهاد الوثنيين قائلا " أعرف أيضا بأنك تنوي شن جهاد في ريب وهذا الأمر هو الذي ستقوم به فعلا لأجل هذا أشجعك عليه بشدة لكن لا تنسى القاعدة القرآنية

(1) -اب ديرتيام : المرجع السابق ، ص 9 – 10 .

(2) - رزق الله ، المرجع السابق ، ص 4 .

(3) - اب ديرتيام : المرجع السابق ، ص 11 .

(4) - سيللا ، المرجع السابق ، ص 79 – 80 .

(لا إكراه في الدين) ، ولا تبدأ جهادك أيضا إلا بعد أن تصل إليك أخبار حروبي ضد الكفار في الشرق وأحذر من مهاجمة سين إلا في المرحلة الأخيرة ، عندما تكون معايير الجهاد كلها متوفرة وخذ هذا الحجر الثقيل واصطحبه معك على ظهر فرسك في اليوم الذي تشعر أنك قادر على رفعه فوق رأسك اعرف حينئذ ، أن وقت جهادك قد حان ضد أولئك الذين يضطهدون الإسلام ويكرهون الإسلام ويستعصون على دعوتك ⁽¹⁾ .

-بداية جهاده

و عندما أعلن الحاج عمر طال المابا دياخو نائبه في منطقة سينغامبيا ، حقق بذلك نشاطا كبيرا وتزايد عدد أتباعه بدرجة ملحوظة أفزعت الفرنسيين كذلك اشتد نشاط المابا في ريب فقام أتباعه بقتل ملكها الوثني سنة 1861 ، وأسس مدينة نيرو ، بعد هذه النصائح التي قدمها عمر طال للمابا ، سيطرت عليه فكرة الجهاد وبدأ يستعد ويضم إليه الجماهير وانتقل من منطقة جولوف إلى مسقط رأسه باديبو وقوبل بالترحاب من قبل جيريبا مارونق حاكم باديبو ، الذي أراد المابا أن يدخله الإسلام لكنه فشل و أذن له الحاكم أن يؤسس مدينة عرفت بكير مابا (Kire Maba) أي مدينة مابا ، وانشأ بها مدرسة تحت شجرة كبيرة ومازال المسلمون يرتادون مكانها للصلاة إلى اليوم ⁽²⁾ .

-علاقته بالبريطانيين

قام مجموعة من السكارى السونبنكي رعايا الملك جيريبا ملك الريب سنة 1860 بالهجوم على جنود من القوات البريطانية ونهب أموالهم ، ولما وصل الخبر للعقيد الإنجليزي دارسي Darssi ، الذي كان حاكما للمستعمرة الإنجليزية في غامبيا غضب بشدة وأرسل وفد

(1) - ديرتيام ، المرجع السابق ، ص 24 .

(2) - رزق الله ، المرجع السابق ، ص 5.

رفيع المستوى إلى الملك للإصلاح الأضرار، و إرجاع الأموال المنهوبة لكنه رفض ، ولذلك اضطر دارسي لإرسال سرية عسكرية لمعاقبة هؤلاء خوفا أن تفلت الأمور من يده ⁽¹⁾ .

ولحقت قرى باديبو هزائم كبرى من طرف البريطانيين ، لذلك جاء الشيخ مابا ، الذي ساعد في الدفاع عن المدينة إلى قائد القوات البريطانية وأبدى استعداداه للانسحاب في حالة أن ترك أتباعه و شأئهم ، فوافق البريطانيون و قدم المابا نفسه كرهينة وهزم البريطانيون جيش باديبو بعد مقاومة قصيرة ، و غادروا المكان بعد أن أحرقوا عدد من المدن، وفرضوا على السوننك دفع تعويضات مالية كبيرة مقابل خسائر البريطانيين في الحرب وأخذوا معهم شخصيات سنونكية كرهائن ، و قتل في هذه الحرب اثنان من أبناء السلطان و القائد العسكري لقوات السوننك ⁽²⁾ .

و لقد امتعض جيريبا حاكم السوننكي من موقف الشيخ مابا في الحرب المذكورة ، و في هذه الفترة انتقل المابا إلى باثورست Bathurst المستعمرة البريطانية في غامبيا الواقعة على مصب نهر السنغال في المحيط و حاول كسب مساعدة السلطات البريطانية ، لكنه فشل وعرض عليه الانجليز قطعة أرض واشترى الأسلحة والمؤوون العسكرية وعاد إلى منطقة باديبو و وجد الوضع فيها قد خرج عن السيطرة بسبب تمادي السوننكي في جمع الضرائب بالقوة من المسلمين في المنطقة بسبب تلك الغرامات المالية التي فرضها البريطانيون عليهم ، و من هنا بدأ الصراع بين السوننكي والمابا دياخو ، إلى جانب هذا هنا أسباب أخرى ⁽³⁾ .

(1) - ديرتيام :المرجع السابق ، ص 25 - 26 .

(2) - رزق الله ، المرجع السابق ، ص 16 .

(3) - من الأسباب الأخرى للحرب بين المابا و السوننكي أن ماجاخير ولي عهد حيريبا قام باغتصاب زوجة أحد المسلمين فأشتكى للمابا ، وقرر الأمير إهانة المابا علنا ، وذلك بأن أرسل له مبعوثا ليأخذ عنه إتاوة تتمثل في ثور يذبح في حفلته العظيمة للاحتفال باغتصاب المرأة ، و أرسل له المابا مكان الثور طبق من الكسكس بالفاصوليا ، لذلك اعتبر الأمير هذا الأمر تحقير له ، وهدد المابا بقتل أخيه ، و طلب منه أربع ثيران بدل الثور الواحد ، لذلك اتجه المابا على رأس 113 مقاتل ، و قتل الأمير ماجاخير ، و من هنا بدأت الحرب بين المابا والسوننكي أنظر: ديرتيام : المرجع السابق ، ص 29 - 31 .

أدت لانفجار الوضع بين الطرفين⁽¹⁾.

-صراع السوننكي (الدانينكي) مع المابا

كانت أول مواجهة بين الطرفين في قرية مانداواو ، و في بداية المعارك كانت القوى متكافئة بين الطرفين ، لكن بعد ذلك إنتصر المسلمين بفضل صمود قائدهم ساجو بيروجيشه ، و هربت فلول السوننكي إلى دوي ، و من هنا انتقلت الحرب إلى بينجا مسقط رأس جيريبا . كذلك استمر جيش المابا في تحقيق الإنتصارات خاصة عندما إنضمت لهم سكان قرية (ساليكيني) . وفر السوننكي إلى قرية (كرجاتا) وهناك استمات الحرس الشخصي للملك في الدفاع عن شرف مملكتهم ، لكن هذه المعركة انتهت بخسارة السوننكي ، و سقوط عدد من قادتهم العسكريين الرئيسيين وفر الملك الى منطقة مرتفعة ، وعاد إلى المسلمين وهم محتفلين بنصرهم متنكرا في زي فلاح لقتل المابا لكنهم اكتشفوه وانقضوا عليه وارادوه قتيلا ، و من هنا انتهت السيطرة الديناينكية في بلاد ريب بعد أن دامت أكثر من ست قرون⁽²⁾.

واستولى المابا دياخو على العاصمة انديا ، و طرد الطبقة الحاكمة السوننكية المارونجية والتيدو المحاربين من باديبو ، و رحلت الأسرة الحاكمة مع أتباعها إلى سالوم كما عبرت الأسرة الجامزية نهر غامبيا إلى كيانج⁽³⁾.

و أراد أتباعه أن يبايعوه كملك على المنطقة لكنه رفض لأنه لا يريد أي منصب سياسي بل يفضل المهام الدينية ، و وافق أن يلقبوه بالإمام ، و من قراراته لتسيير منطقة ريب ، إعلان

(1) - رزق الله ، المرجع السابق ، ص 16 - 17

(2) - ديرتيام : المرجع السابق ، ص 33 - 34 .

(3) - رزق الله ، المرجع السابق ، ص 17 .

الإسلام دين الدولة ونشر الإسلام وجعل تعليم القرآن إجبارياً وتعليم السكان فنون القتال وانشأ الحصون والقلاع الحربية في جميع أنحاء البلاد⁽¹⁾

وهذه القرارات التي تبناها المابا ناتجة عن نظرة استشرافية بخصوص الظروف التي ستطراً على منطقته التي يحيط بها الأعداء من كل جهة سواء القبائل الوثنية أو الفرنسيين والإنجليز من جهة أخرى، لذلك كان لا بد من الإهتمام بالجانب العسكري إلى جانب الجانب العقائدي أو الفكري. ومن هنا أصبح المابا دياخو سيد ريب دون منازع، مما جعل السلطات الفرنسية تتخوف من نفوذه⁽²⁾.

- مواجهته للفرنسيين

طلب السوننكي الفارين من منطقة باديبو إلى مملكة سالوم من ملك السالوم سامبا لاوبي فال Samba Laobé Fall الوقوف إلى جانبهم، ووجد المسلمون العائدون من باديبو إلى منطقة نيومي عام 1862 مدينتهم وقد أحرقت لكنهم إنتصروا على بور سالوم (ملك السالوم) وأتباعه وتبعهم جيش المابا وانقسمت مملكة سالوم في ذلك الوقت بين سامبا لاوبي فال والداه موكودو Macodou الذي التحق بالمابا دياخو في 20 ماي 1861، بعدما غادر مملكة كايور بسبب طرد الفرنسيين له من كايور والتنازل على عرشه، لذلك طلب من ابنه أن يتنازل عن عرش السالوم لكنه رفض، واستطاع موكودو بمساعدة المابا دياخو أن يستولي على عرش ابنه، وإتجه جيوش المابا و موكودو إلى غرب السالوم ودمروا في طريقهم كل القرى التي رفضت الإنضمام لهم، وإحتلوا جنوب مملكة السين وبعض الأجزاء من السالوم ففر سمبا لاوبي فال للاحتباء في منطقة كولاك (Kaolak) تحت قيادة النقيب برغ (Bureg) الذي منحه الأسلحة، واثنى عشر جندي⁽³⁾.

(1) - ديرتيام : المرجع السابق، ص 35 .

(2) - محمد بن شوش : التوسع الفرنسي في السنغال و موقف القوى المحلية منه ، ص 263 .

(3) - Camille, Op.Cit, P 172

لذلك اندلعت الحرب بين جنود المابا وقوات سامبا لاوبي فال في السابع من أكتوبر 1862 أمام الحصون الفرنسية في كولاك ، ولم تشارك القوات الفرنسية في بداية المعركة لكن سامبا لاوبي فال احتال لحملها على المشاركة ، وطلب من قواته أن يتقهقروا راجعين داخل مركز الحامية الفرنسية لكي يتبعهم محاربي المابا دياخو وبالفعل بعد هذه الخطة تدخلت القوات الفرنسية بأسلحتها المتطورة و دحرت جيش المابا ⁽¹⁾ و قتلت منهم ثلاثمائة جندي ⁽²⁾.

و غفل المابا دياخو في الثامن من أكتوبر عائدا مع أتباعه إلى باديبو ، وقيل انه جرح أما موكدو فقد توفي بعد فترة وجيزة في يونيو 1863، وفي العام الموالي وبالذات في فبراير توفي ابنه سامبا لوبي فال وخلفه اخوه فاخا فال ⁽³⁾.

وأصبح مابا دياخو سنة 1864 سيد مناطق ريب و سالوم وسين و باول ، وكان مستعدا لإحتلال مملكة الكايور بجيش قوامه 500 محارب معظمهم من التكرور ، لذلك تخوفت الإدارة الفرنسية على مصالحها و من تزايد نفوذ المابا ⁽⁴⁾.

وعقدت فرنسا اتفاقية في 27 سبتمبر 1864 مع الأطراف المتناحرة المابا دياخو والكايور و السالوم وتعهدت هذه الكيانات السياسية باحترام بعضها البعض ومعاملة التيدو الوثنيين والمسلمين بالمساواة ⁽⁵⁾.

(1) - ديرتيام : المرجع السابق ، ص 45 - 46

⁽²⁾ - Camille, Op.Cit, P 172

(3) - رزق الله ، المرجع السابق ، ص 19 .

(4) - محمد بن شوش : التوسع الفرنسي في السنغال و موقف القوى المحلية منه ، ص 263 .

⁽⁵⁾ - Camille, Op.Cit, P 173.

كما وافقت الأطراف المتعاقدة على تدخل فرنسا لحل الأمور فيما بينها ، و على ضرورة احترام المابا للإمارات المجاورة كايور و باول وجولوف ، كما اعترفت هذه المعاهدة بسيطرته على ريب و سالوم ⁽¹⁾ .

حيث أن نصها أسماه إمام ريب وبقية سالوم ، لذلك انتشر الإسلام في كل هذه المنطقة ومن أهم أهداف الاتفاقية تنظيم التجارة في المنطقة السينغامبية كما سمحت للفرنسيين بإقامة محطات تجارية على طول نهر السالوم ، و استغل المابا هذه التحالف المؤقت مع الفرنسيين وجيرانه الوثنيين لالتقاط أنفاسه وتقوية وتعزيز دولته ⁽²⁾ .

و استغلت فرنسا هذه الاتفاقية لربح الوقت أيضا للتحضير الجدي لمشروع غزو مناطق الكايور والجولوف ⁽³⁾ و لم تلتزم فرنسا بتعهداتها و واصلت التوسع في المنطقة فهاجم المابا دياخو شرق باول ، و استقبل الفرنسيين لات ديور ملك كايور ، كما قام المابا بالهجوم على منطقة الجولوف سنة 1865 ، و أصبحت جيوش مابا في شهر أكتوبر على مشارف كايور في منطقة (كوكي) ⁽⁴⁾ .

كما أرسلت قوات الإحتلال تعزيزات عسكرية لإنقاذ منطقة كايور و هذه التعزيزات أوقفت محاولات المابا دياخو التوسعية في المنطقة ، لذلك استغل تواجده في منطقة الجولوف للتفاوض مع قبائل التكرور في الفوتا و المحاربين القدماء في جيش عمر طال و مع الموريتانيين وكان يفكر في إقامة اتحاد إسلامي كبير لوقف التوسع الفرنسي في السنغال ⁽⁵⁾ .

(1)- محمد بن شوش : التوسع الفرنسي في السنغال و موقف القوى المحلية منه ، ص 264 .

(2)- رزق الله ، المرجع السابق ، ص 57 – 58 .

(3) - Camille, Op.Cit, P 173.

(4)- محمد بن شوش : التوسع الفرنسي في السنغال و موقف القوى المحلية منه ، ص 264 .

(5) - Camille, Op.Cit, P 174 .

ولما تزايد نفوذ المابا دياخو قرر بيني لابراد Pient Laprade الحاكم العام الفرنسي بالسنغال مواجهته ، فركز الإحتلال الفرنسي في البداية على الحرب النفسية للضغط على سكان كايور و باول و سين و دعم ذلك بتجنيد أكثر من ألف و ستمائة عسكري وستة الآلاف مساعد كما قطعوا حوالي 600 كلم لإظهار القوة و ترهيب أتباع المابا⁽¹⁾ . وقد انطلقت حملة لابراد في 11 نوفمبر 1865 وضربت الكثير من المدن و القرى الحليفة للمابا⁽²⁾ .

و وصلت إلى مدينة كولاك في 23 نوفمبر و إتجهت إلى مدينة ماخا Makha مقر المابا في السالوم و كانوا يظنون أنهم سيجدونه ، لكن هذا الأخير ترك المدينة وعاد لمنطقة ريب لأنه يدرك أن معركة حاسمة كهذه خارج ريب مجازفة كبيرة ، و من جهة أخرى كان يريد للفرنسيين أن يتوغلوا داخل سالوم و أن يبتعدوا عن قواعدهم في كولاك وهزم الفرنسيون المدينة و خربوا ودمروا ثلاثون قرية في طريقهم إلى نيرو عاصمة المابا⁽³⁾ .

وكانت الطريق إلى نيرو وعرة و منهكة بسبب الأحراش والغابات وإرتفاع درجة الحرارة والحمى ، و وصلوا بالقرب من منطقة نباخ (N' Gapikh) في 28 نوفمبر فتوقفوا للراحة واستعادة الأنفاس⁽⁴⁾ .

و أثناء هذه الفترة جمع المابا دياخو قاداته العسكريين ومن بينهم لات ديور ، وقال لهم " اعلّموا أنه قد وصل بفضل الله اليوم الذي كنا ننتظره بفارغ الصبر إذ بلغني أن الحاكم الفرنسي بنفسه قام على رأس فرقة عسكرية بهدف تدمير (ريب) ، و محو الإسلام من أرض الأجداد ، و قد غادر هذا الجيش منذ يومين و الخراب والموت في ممراتهم و قد كان بإمكاننا أن

(1) - محمد بن شوش : التوسع الفرنسي في السنغال و موقف القوى المحلية منه ، ص 264 .

(2) - نفسه

(3) - ديرتيام : المرجع السابق ، ص 77 .

(4) - Camille, Op.Cit, P 178 .

نوقف زحفهم لكننا تركناهم حتى نحاربهم في ميدان لا يعرفونه ، وحتى نقطع اتصالهم بكولخ القاعدة الوحيدة التي يمكنهم طلب العون منها " (1) .

وقد واصلت جيوش المابا التراجع ، لحمل القوات الفرنسية على التقدم نحو الغابة والابتعاد عن مركزهم العسكري في كولاك لتبدأ عملية المباغته و الرد العنيف والحصار الشديد لقوات العدو (2) فيما يعرف بمعركة باووس (Paous) في 30 نوفمبر 1865 (3) .

وكان النصر حليف الفرنسيين في هذه المعركة رغم قتل وجرح العديد منهم إلا أنهم حققوا نصرا كبيرا حيث أسروا 1000 مجاهد ، وتركوا ساحات القتال مغطاة بجثث أنصار الشيخ مابا وحرقوا ثلاثين قرية وتشتت جيوش المابا (4) .

و إتجهت الكتيبة الفرنسية إلى منطقة كولاك في 2 ديسمبر ، أما المتطوعون في هذا الجيش فإتجهوا إلى مقاطعة سيني الإسلامية Signie لتدميرها ، وعبر جيوش المابا دياخو النهر ووصلوا بالقرب من منطقة نباخ (N' Gapikh) الصحراء التي تفصل السالوم عن الجولوف كما إنضم ملك الجولوف إلى الفرنسيين لاستعادة أراضيها التي إحتلها المابا (5) . وبعد هذا قضى المابا ثمانية عشر شهرا دون التعرض للفرنسيين (6) .

(1)- ديرتيام : المرجع السابق ، ص 78 .

(2)- بن شوش : التوسع الفرنسي في السنغال و موقف القوى المحلية منه ، ص 265 .

(3) - Camille, Op. Cit, P 178 .

(4)- بن شوش : التوسع الفرنسي في السنغال و موقف القوى المحلية منه ، ص 265 .

(5) - Louis, Faidherbe, Op. Cit, P 285 .

(6)- بن شوش : التوسع الفرنسي في السنغال و موقف القوى المحلية منه ، ص 265 .

و لكن أتباع المابا دياخو إحتلوا منطقة الدلتا بين نهري السالوم و غامبيا وانتزعوا القوارب من مقاولي جوال Joal في بداية سنة 1867 ، و نهبوا القرى الواقعة أسفل السالوم الموضوعة تحت الحماية الفرنسية ، كما انتشرت اشاعات حول تحضير المابا للحرب ⁽¹⁾ .

و أرسلت الإدارة الفرنسية حملة عسكرية إلى سالوم وباديبو في مارس من نفس السنة فأحرقت القوارب و القرى وقتلت الكثير من الأهالي، ولم تجد المابا دياخو الذي إتجه مع لات ديور ديوب و مجموعة من المحاربين إلى منطقة سين ⁽²⁾ .

و قد تركت الجيوش الفرنسية بنواحي كولاك حامية صغيرة بزعامة النقيب لوجروري Grurer مكونة من 120 رجلا ، و داهمها جيش المابا المكون من ألفي مقاتل بالقرب من قرية تيوفا Tioffa القديمة وبعد ساعات من القتال نفذت ذخيرة الكتيبة الفرنسية و قتل منهم ستون رجلا من بينهم أربع ضباط والكابتن لوجروري ⁽³⁾ .

كما عسكر الإحتلال الفرنسي بقواته في سين مما أدى إلى تراجع المابا إلى ريب في 23 أبريل 1867 ⁽⁴⁾ و بعد أن قام الإحتلال بمساعدة ملك السين عسكريا هجمت جيوشه على المابا دياخو في منطقة سومب Somb في 18 جويلية 1867 و دامت المعركة بين الطرفين إحدى عشر ساعة ، و انتهت بهزيمة جيش المابا ، و سقوط المابا و ابنه و ابن أخيه و مجموعة من رؤساء جيشه ، أما لات ديور الذي كان مشاركا في القتال فقد عاد إلى منطقة ريب ليواصل الجهاد من اجل استرجاع عرشه في كايور، و من هنا طويت صفحة مهمة في المقاومة الإسلامية للتواجد الفرنسي في السنغال .

(1) - Louis Faidherbe, Op. Cit, P 286 .

(2) - رزق الله ، المرجع السابق ، ص 25 .

(3) - Louis Faidherbe, Op. Cit, P 286 – 287 .

(4) - محمد بن شوش : التوسع الفرنسي في السنغال و موقف القوى المحلية منه ، ص 267 .

3- مقاومة لات ديور نجوني لاتير Lat Dyor Ngoné Latir (1860 – 1886)

تميزت مملكة كايور بثرواتها الزراعية لذلك أثارت أطماع الكثيرين وخاصة أمراء موريتانيا الذين دخلت معهم في نزاع تحت زعامة الأمير محمد الحبيب⁽¹⁾. كما كان الاستعمار الفرنسي يدرك مدى قوة مملكة الكايور وأنه بخضوعها تخضع بلاد السنغال كلها للإحتلال ، و حاول الربط منذ البداية بين منطقة سان لويس و العاصمة دكار ،ولن يتحقق ذلك إلا بإحتلال منطقة الكايور ، فطلب من الملك ابراهيم إنشاء خط تلغرافي بين سان لويس و دكار ولم يوافق ملكها ابراهيم في البداية لكنه وافق سنة 1858 بعد أن قامت ضده ثورة في المملكة فاستعان بالفرنسيين للقضاء عليها⁽²⁾.

و بعد وفاة هذا الأخير نشب صراع سياسي بين طائفتين مهمتين الطائفة الأولى عبيد التاج فرع غيدي Dyaam-Geedy الذين كانوا مع لات ديور والطائفة الثانية دبامبور (Dyambur)⁽³⁾، الذين ساندوا الدامل (ملك كايور) الجديد ماكودو الذي رفض الطلب الفرنسي فأرسل الجنرال لويس فيديرب قوة عسكرية نجحت في دخول العاصمة ، لذلك اضطر في 1861 إلى توقيع معاهدة مع الفرنسيين سمح لهم فيها بإنشاء خط تلغرافي وإنشاء حصون وقلاع عسكرية في الكايور ، مع ضمان حرية التجارة والتنقل داخل حدود المملكة⁽⁴⁾. لكن الضغوطات الداخلية لمملكة كايور أجبرت الملك على نقض المعاهدة فحاول الإحتلال فرض الأمر على الملك ففر من المنطقة و طبق الإحتلال سياسة الأرض المحروقة

(1) – إلهام ذهني ، المرجع السابق ، ص 105 .

(2) – محمد بن شوش : التوسع الفرنسي في السنغال و موقف القوى المحلية منه ، ص 276 .

(3) - Vincent Monteil : *Esquisses sénégalaises (Walo – Kayor – Dylof-Mourides Un Visionnaire)*, Dakar, Université de Dakar, IFAN, P 89.

(4) - إلهام ذهني ، المرجع السابق ، ص 105 .

فدمر 25 مدينة، وأُتلف المنتوجات الزراعية، ونهب مختلف الثروات، لذلك لجأ الملك ماكودو إلى قبائل التراززة فحاول عقد اتفاقية معهم، والانتقام من الفرنسيين⁽¹⁾.
و اجتمع أعيان مملكة كايور لاختيار دامل جديد للكايور بعد سقوط الملك ماكودو لكن فرنسا ساهمت في وصول ماديوديو (Madiodio)، رغم أن الأعيان قرروا أن حكم الكايور سيكون بيد لات ديور ديوب أو والدته أنغون لاتير التي تنازلت لابنها عن حكم الكايور، وحاولت بقدر الإمكان أن تحقق ذلك، فأرسلت رسالة باللغة العربية إلى الحاكم العام بمنطقة أندرتطلب منه دعمها في هدفها إلا أنها التمسست منه تخاذلا وأدركت نواياه السيئة ودعمه لماديوديو⁽²⁾.

وعين فيديرب ماديوديو (Madiodio) ملكا للكايور فقبل توقيع الاتفاقية التي رفض ماكودو توقيعها مع الفرنسيين، وأبعد لات ديور الوريث الشرعي لعرش كايور لكن سرعان ما انقلب على الفرنسيين، وذلك بعد رحيل فيديرب وانتهاء فترة ولايته الأولى في السنغال⁽³⁾.

-حروب لات ديور مع الفرنسيين

ولد لات ديور نجون لاتير (Lat Dyor Ngoné Latir) حوالي 1842⁽⁴⁾ ولد وثنيا واعتنق الإسلام على يد المابا دياخو في الريب⁽⁵⁾.

وعندما بلغ الثالثة عشر من عمره عينه أخوه الأكبر دامل كايور بيرايما نجوني لاتير Birayma – Ngoné Latir (1858-1855) (بور – غيت) (Bor – get) أي (حاكم غيت) وبعد

(1)- بن شوش: التوسع الفرنسي في السنغال وموقف القوى المحلية منه، ص 277

(2)- أحمد التيجاني، المرجع السابق، ص 175.

(3)- إلهام ذهني، المرجع السابق، ص 105.

(4) - Vincent Monteil, Esquisses sénégalaises, P 77.

(5)- دير تيام: المرجع السابق، ص 52.

وفاة الدامل نشب صراع سياسي بين طائفتين مهمتين الطائفة الأولى عبيد التاج فرع غيدي Dyaam-Geedy محاربي لات ديور و الطائفة الثانية دبامبور (Dyambur)، الذين ساندوا الدامل الجديد⁽¹⁾.

كما نجح لات ديور في انتزاع الحكم من ماديوديو، وألحق الهزيمة به في معركة نجولجول Ngolgole عام 1862، وقد لعب لات ديور دورا كبيرا بمنطقة كايور ضد الفرنسيين فقد رفض منذ توليه الحكم التعاون معهم⁽²⁾.

ولذلك عملت الإدارة الاستعمارية على عودة ماديوديو إلى الحكم إذ أن فيديرب عند عودته أحكم قبضته على معظم مناطق الكايور، وأعاد الملك المخلوع ماديوديو على رأس المقاطعات المستقلة والمنفصلة في كايور⁽³⁾.

و استطاع ماديوديو وحلفائه الفرنسيين في 8 ديسمبر 1963 إلحاق الهزيمة بـلات ديور في معركة ناداري (NADARI)، لكن لات ديور إنتصر عليهم مجدد في 29 ديسمبر من نفس السنة⁽⁴⁾.

وبعد ذلك قرر الإحتلال الانتقام من لات ديور فجهز جيشا كبير، لتتنطلق معركة لورو (Loro) في 9 جانفي 1864⁽⁵⁾، وكان القائد الأعلى لهذه المعركة هو الجنرال فيديرب فقد حشد جيشا يقدر بـ 3 الاف جندي من مختلف القوى والمدججة بالبنادق والمدافع⁽⁶⁾.

(1)- Vincent Monteil, Esquisses sénégalaises, P 89.

(2) - الهام ذهني : المرجع السابق، ص 106 .

(3) - محمد بن شوش : التوسع الفرنسي في السنغال و موقف القوى المحلية منه ، ص 279 ،

(4) - Vincent Monteil : Esquissés Sénégalaise, P 91 .

(5) - محمد بن شوش : التوسع الفرنسي في السنغال و موقف القوى المحلية منه ، ص 279

(6) - أحمد التيجاني، المرجع السابق، ص 176 .

وقد بدأت المعركة في منطقة لورو وانتشرت الفوضى في مختلف الجهات وتراجع لات ديور وقام الفرنسيون بحرق كل المدن والقرى الموالية له ⁽¹⁾.

و حسب رواية شفوية نقلها لنا احمد التيجاني في كتابه تحرير الأقوال في تاريخ السنغال أن هذه المعركة كانت من أشرس المعارك التي عرفت المنطقة إذ يقول " سنة 1958 غادرت لوك (أي لوغا) بحافلة إلى دار المعطي (دارو موسي) فأدركنا شيخ على الطريق يلوح بيده لإيقاف السيارة ، فأردفه السائق وجعل الناس يحدقون من كل جانب لنحافة جسمه وارتعاش فرائضه وبياض شعر لحيته ، فسأله أحد متعلمي الحافلة يا جد هل أحصيت سنك ، فقال رافعا حاجبيه لا أدريها بالضبط إلا أنني شهدت معركة لورو مع والدي كنت لا أقدر القتال يومئذ وسئل عن المعركة وقال لا أعرف معركة أشد منها ⁽²⁾ .

لأن الناس كانوا يدوسون على جثث القتلى من الكثرة .فإنتصر حلفاء دميل ماجوج (دامل ماديديو) والاستعمار على لتجور ، على أنه وقواده واخوته غنموا من المعركة عدد كبيرا من الأسلحة والأنعام ثم انسحب لتجور مهاجرا إلى سالم و كان لابد من انهزام لتجور وجيشه لأن الحلفاء هاجموه فجأة) ⁽³⁾.

و يتضح لنا من هذه الرواية الشفوية مدى قوة معركة لورو ، وكيف أن لات ديور لم يكن على أتم الاستعداد لمواجهة القوات المتحالفة ،
و كان عدد الخسائر البشرية الفرنسية هو 3 قتلى و 50 جريح بينما سقط حوالي 500 قتيل من أتباع لات ديور ⁽⁴⁾.

(1)- محمد بن شوش : التوسع الفرنسي في السنغال و موقف القوى المحلية منه ، ص 280

(2)- أحمد التيجاني ، المرجع السابق ، ص 177 .

(3)- نفسه .

(4)- محمد بن شوش : التوسع الفرنسي في السنغال و موقف القوى المحلية منه ، ص 280

وقد قام الجنرال بيني لابراد بإعادة الملك ماديوديولعرش كايور في 1864 ، وأعلن أن لات ديور و جماعته خارجين عن القانون كما أعلن كايور محمية فرنسية ، أما لات ديور فإتجه على رأس فرقة صغيرة نحو الشمال بهدف تحريض إمارتي السين و السالوم لكي يتحدوا ضد الفرنسيين الغزاة وإخراجهم من كايور ، لكنه وجد تخاذلا من أندوفين بور سين (ملك سين) ، ثم إتجه إلى إمارة سالوم حيث اعتذر ملكها عن مساعدته بسبب خوفه من الاستعمار ثم شد لات ديور الرحال إلى منطقة ريب ، حيث كانت حركة المابا دياخو في أوجها و إنضم إليه و أعلن اسلامه على يديه هو و حاشيته ⁽¹⁾ .

و حارب مع المابا دياخو إلى غاية استشهاد هذا الأخير على يد الفرنسيين 1867 ، وأصبح لات ديور قائد العام لجميع جيوش المابا في مناطق السين و السالوم و حاول العودة إلى إمارة الكايور لاسترداد حقوقه معتمدا على العبيد ودعم أتباع الطريقة التيجانية ⁽²⁾ .

و لم يغادر لات ديور عاصمة سالوم الاسلامية نورو مباشرة بعد وفاة المابا دياخو ، بل أخذ يرأسل الحاكم بيني لابراد ، و يطلب منه الإذن للعودة إلى كايور ، و بعد عدة مراسلات وافق على عودته إلى كايور ⁽³⁾ .

و ربما السبب في موافقة لابراد هي الظروف القاسية التي عرفت منطقة الكايور من هجوم الجراد وموجة الجفاف والأوبئة الفتاكة ⁽⁴⁾ .

(1)- اب ديرتيام : المرجع السابق ، ص 49 – 52

(2)- محمد بن شوش : التوسع الفرنسي في السنغال و موقف القوى المحلية منه ، ص 280

(3)- أحمد التيجاني ، المرجع السابق ، ص 184 ،

(4) – Louis Faidherbe, Op. Cit, P 288.

وأصبح لات ديور حاكما لمقاطعته الأولى (غيت) و إنضمت إلى جيوشه فرق عسكرية كثيرة من سالوم ، وازداد عدد أتباعه و مؤيديه بسبب إنتصاراته في السالوم⁽¹⁾. وكانت السلطات الاستعمارية في هذه الأثناء قد مدت السكة الحديدية بين منطقتي أندرو لوغا وبين منطقتي تياس ودكار، ولم يبق إلا منطقتي لوغا وتياس، وفي وسط منطقة كايور مقر الدامل، كما أن المناطق التي يمر عليها الخط في الكايور لا تعتبر من أملاك الدامل حسب مزاعم فرنسا⁽²⁾.

وهذه الظروف وتوليه منصب الحاكم على مقاطعة غيت فقط جعلت لات ديور يعلن الحرب لأنه أراد الحصول على جميع حقوقه⁽³⁾ على رأسها عرش مملكة الكايور . لذلك إرتاب ماديديو في هذه الفترة من نفوذ لات ديور و طلب المعونة من الحاكم العسكري في منطقة سان لويس ، لكن هذه الأخير لم يكن مستعدا للوقوف في وجه لات ديور بسبب الظروف التي تمر بها الكايور⁽⁴⁾.

و في هذه الأثناء كانت ثورة أحمدو شيخو التيجاني ابن الحاج عمر طال الفتوي قد بلغت أوجها وكان أحمدو شيخو قد استقر في قرية أورو - ماديو (Ouoro - Madiou) قرية من قرى نتال تقع في منطقة ديوي Doué ، فأرسلت لها القوات الفرنسية حوالي 200 جندي تحت قيادة الملازم فريجات فالون Frégate Vallon ، لكن أحمدو شيخو غادر القرية ، وحطم الجيش الفرنسي القرية في ليلة 28 - 29 جوان 1869⁽⁵⁾.

(1) - محمد بن شوش : التوسع الفرنسي في السنغال و موقف القوى المحلية منه ، ص 281

(2) - أحمد التيجاني ، المرجع السابق ، ص 184 - 185

(3) - إلهام ذهني : المرجع السابق ، ص 106 .

(4) - محمد بن شوش : التوسع الفرنسي في السنغال ، ص 281 .

(5) - Louis Faidherbe, Op. Cit, P 289.

وفي هذه الأثناء أيضا كان ابراهيم باندا (Ibrahima Banda) قائد جيش أحمدو شيخو قد دخل إلى الكايور بعد أن حارب الكثير من حلفاء فرنسا التي أرسلت حملة تحت قيادة برونو (Brunon) نائب الحاكم العام إلى نيدجان (N' Diagne)، إذ غادرت الحملة نيدجان في 5 جويلية 1869، واتجهت نحو الشمال حيث ابراهيم باندا ولات ديور⁽¹⁾.

والتقى الجيشان في 9 جويلية 1869 في ميخي (Mékey)، وكان النصر حليف لات ديور وأتباعه، فقتل حوالي 24 جنديا فرنسيا، وجرح 13 و أسر 3 وشتت باقي القوات الفرنسية التي أسرعت بالفرار إلى سان لويس، ولم يقف لات عند هذا الحد بل واصل توسعته في مناطق لوغا و نديان⁽²⁾.

لذلك انطلقت حملة عسكرية فرنسية من سان لويس إلى في 11 سبتمبر 1864 ووصلت في 15 من نفس الشهر بالقرب من لوغا بقيادة الملازم الأول كارنو (Le Carnos) الذي أرسل بعثة استطلاعية بقيادة الملازم بوا (Bois) لمعرفة وضعيات تمركز محاربي لات ديور، ولقد قضى على عدد كبير من جنود هذه السرية⁽³⁾.

فدخلت بقية القوات الفرنسية في معركة يوم 16 سبتمبر دامت ثلاث ساعات وتمكنت على إثرها من إسقاط لوغا والسيطرة عليها⁽⁴⁾، وقتل حوالي 7000 جندي من رجال لات ديور وجرح 25 جندي فرنسي، ووصل الجيش الفرنسي إلى مركز مدينة أنديان في 18 سبتمبر وإنتهت المهمة في 22 سبتمبر وعاد الجيش الفرنسي إلى أدراجه بسان لويس، كذلك وقعت

(1) - Louis Faidherbe, Op. Cit, P 289..

(2) - محمد بن شوش : التوسع الفرنسي في السنغال ، ص 282 ،

(3) - Louis Faidherbe, Op. Cit, P 289 Louis

(4) - محمد بن شوش : التوسع الفرنسي في السنغال ، ص 282 .

مواجهة أخرى بين لات ديور والفرنسيين في منطقة أسلان- قرية صغيرة بالقرب من ميخي- حيث صلت الكتيبة الفرنسية في 17 ديسمبر 1869 وتشابك الطرفين و سقط 90 جندي فرنسي⁽¹⁾ و جرح 16 جندي وقام الإحتلال بمتابعة أنصارات ديور ومعاقبتهم ودعم العملاء وإعادة الثقة والتعاون معهم ، وفرض غرامات مالية على المتعاطفين مع لات ديور وإحراق القرى المناهضة لفرنسا ، وبعد أن تمكنت الحملة الفرنسية من إنجاز مهمتها بنجاح عادت إلى سان لويس في 17 جانفي 1870⁽²⁾.

ولم تهدأ الأوضاع بين لات ديور والفرنسيين إلا عام 1871 حيث تم توقيع معاهدة بين الطرفين ، إذ أصبح لات ديور بمقتضاها ملكا على كايور مع اعترافه بالحماية الفرنسية على الكايور⁽³⁾ ، وأصبح دامل على كايور دون مقاطعات سان لويس ودكاروداياندر⁽⁴⁾.

و يبدو أن فرنسا اضطرت للتحالف مع لات ديور بسبب حرب 1870 مع ألمانيا وانسحاب الفرق العسكرية الفرنسية بإتجاه أوربا ، فأراد الحاكم الفرنسي أن يحافظ على هدوء المستعمرة متجنباً الثورات المحلية⁽⁵⁾.

كذلك تحالف لات ديور في 1875 مع الفرنسيين للقضاء على أحمدو شيخو بن عمر طال فالتقى الطرفان في معركة بوندو Boumdou في 11 فيفري 1875 ، وانتهت المعركة بمقتل أحمدو شيخو وانهزام جيشه⁽⁶⁾.

(1) - Louis Faidherbe, Op. Cit, P 290 - 291

(2) - محمد بن شوش : التوسع الفرنسي في السنغال ، ص 282

(3) - إلهام ذهني : المرجع السابق ، ص 106 .

(4) - Louis Faidherbe, Op. Cit, P 292.

(5) - إلهام ذهني : المرجع السابق ، ص 107 .

(6) - Vincent Monteil, Esquissés Sénégalaise P 92 .

لكن هذا التحالف بين لات ديور و الفرنسيين ما لبث أن تعكر صفوه بسبب موضوع السكة الحديدية من دكار إلى كايور والذي كان مرفوضا من قبل لات ديور ، ومن هنا إندلعت الصراعات من جديد بين الطرفين ، فأرسلت فرنسا حملة في أواخر عام 1892 ، فتراجع لات ديور بإتجاه منطقة الباول و عينت فرنسا سامبا -يايا - فال Samba Yaya Fall كدامل للكايور محل لات ديور في جانفي 1883 ، ثم عينت بعده سامبا لاوبي فال بن عم لات ديور Samba Laobé Fall في 28 أوت 1883 ⁽¹⁾ .

و قد تبنى سامبا لاوبي فال سياسة مهادنة للفرنسيين إذ وقع على معاهدة وضع كايور تحت الحماية الفرنسية ، و وافق على بناء السكة الحديدية ، وأن يمتلك حوالي مسافة 50 متر حول السكة الحديدية و 100 متر حول كل محطة ، و مركز مبيتيت (M Bétete) الذي حوله دائرة نصف قطرها 1 كلم ، وتعهد كذلك بتمويل المشروع بالعمال ، و حظر على لات ديور الدخول إلى الكايور ، و بدأت التجارة الحرة في الكايور و كان يجني ما قيمته 3 % من الصفقات التجارية عبر السكة الحدية بين دكار وسان لويس ، و انتهت الأعمال في السكة الحديدية وتم افتتاحها رسميا في 6 جويلية 1885 ⁽²⁾ أنظر الملحق 2 .

و لقد عرف شهر ماي 1886 صراع جديد بين كل من صامبا لاوبي فال وألبوري ندياي (Ali ' bouré N diay) هذا الأخير الذي ادعى أحقيته في حكم كايور مما دفع سامبا لاوبي الانتقام منه ⁽³⁾ .

كما قام سامبا لاوبي فال بالتنكر لزوجته اذ لم يدفع لها المهر ، وهي قريبة البوري اندياي مما أثار غضب هذا الأخير ونشبت بينهما اشتباكات في 6 جوان 1886 ، و انتهت هذه المعركة

⁽²⁾ - Camille, Op.Cit, P 157 .

⁽³⁾ - محمد بن شوش : التوسع الفرنسي في السنغال ، ص 286 .

بعد تدخل الحاكم الفرنسي الذي فرض على سامبا لاوبي فال دفع 20 000 فرنك لعدوه لذلك انزعج الدامل من هذا الأمر ، وحقده على التجار الفرنسيين في منطقته⁽¹⁾.
فقرر الانتقام بالهجوم على منشآت القطار والسكة الحديدية ، وتوجهت حملة فرنسية بقيادة بقيادة سبيتز Spitzer في 16 أكتوبر 1886 وقضت على سامبا لاوبي فال بعد مبارزة بينه وبين سبيتز ، كان النصر فيها حليفا لهذا الأخير⁽²⁾.

- وفاته

عاد لات ديور إلى كايور فدخل في صراع مع الفرنسيين ، و جرت بين الطرفين معركة دخلي التي كانت الجولة الأولى منها لصالح لات ديور ، لكن الجولة الثانية بدأت بمقتله في 25 أكتوبر 1886⁽³⁾.

وبنهاية لات ديور طويت مرحلة مهمة من مراحل الجهاد الإسلامي ضد التواجد الفرنسي في السنغال ويمثل لات ديور رمز من رموز المقاومة الوطنية في السنغال .
و في الأخير نلاحظ أن هذه الحركات الجهادية كانت في أغلبها ذات طابع صوفي رغم الإختلاف في مدى تشبع قادتها بالتصوف ، والغالب أنها في معظمها حركات تيجانية لأن الشيخ عمر طال الفوتي هو خليفة الطريقة التيجانية في الغرب الأفريقي ، و المابا دياخو أخذ ورد التيجانية من الشيخ عمر طال عند لقائه به ، و لات ديور اعتنق الإسلام على يد المابا دياخو مما جعلنا نرجح أنه تيجاني ، ولكن لا يمكن الجزم الكلي بصحة ذلك .

و بعد تتبع المقاومات التي عرفتها السنغال في هذه المرحلة التي يمكن أن نسميها مرحلة الجهاد الإسلامي في السنغال سواء كانت تلك التي تحدثنا عنها مثل مقاومة الحاج عمر طال أو مقاومة لات ديور أو المابا دياخو أو تلك التي سنكتفي بالإشارة إليها مثل مقاومة ألبري ندياي في

⁽¹⁾ - Camille, Op. Cit, P 158 .

⁽²⁾ - محمد بن شوش : التوسع الفرنسي في السنغال ، ص 286 .

⁽³⁾ - أحمد التيجاني : المرجع السابق ، ص 211 - 212 .

الجلولف أو محمد أمين درامي بالسينغامبيا أو أحمدو شيخو بالفوتا تورو نستنتج أن القاسم المشترك بين هذه المقاومات هو اعتمادها المقاومة العسكرية وعدم مهادنتها لإستعمار الفرنسي ،على عكس الشكل الجديد الذي ستعرفه السنغال منذ أواخر القرن التاسع وبداية القرن العشرين والمتمثل في المقاومة الإسلامية السلمية على غرار حركة مالك سي زعيم فرع (سي) التيجاني بتيفوان وأحمدو بامبا مؤسس الطريقة المريدية ،و كان لهذه الأوضاع في السنغال خاصة المقاومة الإسلامية الصوفية دورا بارزا في ظهور الطريقة المريدية وبلورتها في شكلها النهائي الذي هي عليه الآن .

و في الأخير نستنتج أن عناصر الإسلام والتصوف والاستعمار ،شكلت العناصر الثلاث الرائدة في تكوين وتشكيل الوضع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي في أواخر القرن التاسع عشر في السنغال

الفصل الثاني

الطريقة المريدية وأهم تعاليمها

✓ المبحث الأول

الطريقة المريدية (التأسيس والمؤسس)

✓ المبحث الثاني

تعاليم وخصائص الطريقة المريدية

الفصل الثاني: الطريقة المريدية وأهم تعاليمها

المبحث الأول: الطريقة المريدية التأسيس والمؤسس

1- الخلفية التاريخية لتأسيس الطريقة المريدية

ظهرت الطريقة المريدية في أواخر القرن التاسع عشر في بلاد السنغال حوالي 1889⁽¹⁾، في مرحلة تاريخية امتازت بالكثير من الأحداث و الاضطرابات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، إذ أن ظهور الطريقة المريدية على حسب الباحث الفرنسي جون كومبس Jean Copans رافقته ثلاث معطيات تاريخية مهمة :

أولاً: الغزو الفرنسي للسنغال

ثانياً: انهيار الأنظمة التقليدية

ثالثاً : ازدهار تجارة الفول السوداني ، كما أطلق الباحث جون كومبس على هذه المرحلة مصطلح مرحلة التحول الراديكالي للمنطقة⁽²⁾ .

وهو مصطلح مناسب جداً لوصف الأوضاع آنذاك لأن المنطقة عرفت نفلة نوعية وتغيير جذري في أنظمة الحكم ، و قد تميزت هذه المرحلة بعدة مشاكل سياسية و انهيار المنظومة الاجتماعية لأنظمة التقليدية وتغيير أنماط عيشها بسبب السياسة الاستعمارية الفرنسية الاستنزافية التي استهدفت الثروات والموارد الطبيعية⁽³⁾ .

⁽¹⁾ - Cheikh Guèye: *Touba la capitale des mourides*, IRD EDITION ET KARTHALA, 2002, P 37 – 38

⁽²⁾ -Jean Copans, *Les marabouts de l'arachide*, Jean Copans, *Les marabouts de l'arachide la confrérie mouride et les paysannes du Sénégal*, Le sycomore, Paris, 1980, P 77- 78

⁽³⁾ - صالح محمد أبو طويلة: الرؤية الاقتصادية للطريقة المريدية، مجلة إضافات ، العددان 43-44 ، ص 331.

كما طغت على هذا العهد مسألة الركض خلف السلطة سواء كانت سياسية أو دينية حيث عرفت السنغال موجة من المباغطات و السطو على القرى و المدن من طرف الملوك والأمراء الأرستقراطيين ، الذين يعرفون بالتيدو أو السيدو (Ceddo)⁽¹⁾.

الذين مارسوا كل أنواع الظلم والتعسف إتجاه الطبقات الاجتماعية المستضعفة خاصة طبقة البادالو (الفلاحين) ، فكان التيدو يستبيحون أرواح و أموال البادالو ، و قد بلغت غطرستهم أن أحد ملوكهم كان يمنع رعاياه من الزواج ، و يطرد العجزة من حضرته ويمنع على البادالو ارتداء السراويل القصيرة ، و استعمال ملح الطعام لأنه حكر على الأمراء و كان ملوك الوالو (البراك) يتجولون بين القرى لمدة يومين أو ثلاث ، و يلزمون أهل القرية بإطعام حاشيتهم المكونة من مائة صعلوك⁽²⁾.

لذلك امتاز المجتمع السنغالي آنذاك بانتشار الجور والظلم و الطبقية بين أفراد المجتمع هذه الظروف خلفت الكثير من النتائج الوخيمة ، وإلى جانب كل هذه الظروف قد عانى سكان منطقة السنغال الأمرين من تجارة العبيد ، قبل الغزو الاستعماري. فقد سيق مئات السنغاليين وبيعوا في أسواق النخاسة بالقارة الأمريكية ، كما انتشر الجهل والسحر والشعوذة في المجتمع السنغالي في تلك الفترة ، و كان العلماء والشيخو يعلمون لصالح الملوك ، الذين استخدموهم لأغراض مخالفة للدين الإسلامي من شعوذة وسحر ، وقضاء جائر وتحول الدين إلى تقاليد وثنية مشوهة تمارس في مناسبات الزواج و الختان والمأتم⁽³⁾.

(1) أنجاي: الشيخ أحمدو بامبا سبيل السلام ، ص 28 .

(2) — عبد القادر سيلا ، المرجع السابق ، ص 65 - 66 .

(3) — محمد المنتقى جتر: المريدية حقيقتها ومبادئها ، المحاضرة السنوية ، دائرة روض الرياحين ، طوبى ، 18 صفر 1430 هـ — 14 فبراير ، 2009 ، ص 8 .

لذلك وجد سكان السنغال في الطريقة المريدية بديلا لحرمانهم من المكاسب الاجتماعية والاقتصادية و إنضمت إليها بعض الأسر الحاكمة ، التي رأت فيها جهة ضد طغيان النظم التقليدية ، والطبقات العليا من المجتمع لاستعادة ما كانت تتمتع به من سلطة ونفوذ ، كذلك إنضمت إليها الطبقات الدنيا المستضعفة التي سعت إلى تحسين وضعها و رأت في الانتماء للطرق الصوفية وسيلة للتقرب من المولى عز وجل وتجنب نار جهنم ⁽¹⁾.

كذلك كان للإستعمار في السنغال دور مهم في ظهور الطريقة المريدية ، إذ قضى على الكيانات السياسية الملكية الوثنية ، مما أدى إلى وجود فراغ سياسي ملأته الأنظمة الإسلامية الصوفية . كما أنه أدخل زراعة الفول السوداني إلى السنغال بداية من أربعينات القرن التاسع عشر ⁽²⁾ ، ليتحول الاقتصاد السنغالي إلى اقتصادي نقدي مالي قائم على المحاصيل النقدية ⁽³⁾ . و بفضل زراعة الفول السوداني حدث تقارب بين الفرنسيين والطريقة المريدية التي مثلت عاملا أساسيا لتطوير هذه المحصول الذي استخدم زيتته في صناعة الصابون والصناعات المارسلية الباريسية آنذاك ⁽⁴⁾.

كما سعت الإدارة الفرنسية لتطوير هذه الزراعة بإنشاء السكة الحديدية التي تربط بين مدينة سان لويس بمدينة دكار عبر مملكة الكايور ، التي كانت تضم معظم أراضي انتاج الفول

(1) – عبد الله عبد الرزاق ابراهيم : أضواء على الطرق الصوفية ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، 1989 ، ص 11 .

(2) - Monteil Vincent. Une confrérie musulmane : les Mourides du Sénégal, Archives de sociologie des religions, n °14, 1962. P 95 .

(3) -Cheik seye : jihad peace and non – violence in mouridism, A Thesis Presented in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree Master of Arts, Arizona state university, 2013, P 13

(4) -Leyla salla : Soufisme et utopie económico-religieuse les entrepreneurs mourides Sénégalaise " assaut " des métropoles occidentale, Utopies économiques, Lien social et politique, numéro 72, P 112

السوداني، ولقد وافق ملك الكايور لات ديور ديوب في البداية على هذا المشروع لكنه رفضه فيما بعد إلا أن الفرنسيين تمكنوا من فتح هذا المشروع عام 1885⁽¹⁾.

وفي هذه الفترة ظهر الجهاد الإسلامي، وحاول الزعماء الدينيين تأسيس دويلات إسلامية قائمة على الشريعة الإسلامية ويقول الباحث محمد شقرون في هذا الصدد "أصبح الإسلام في المنطقة الدين الشعبي المناهض للحكام، كما صار ديناً حركياً يقوده المتصوفة الذين لم يتفرغوا عن الدنيا، بل كادوا أن يتفرغوا لها، لقد سعوا لقلب الأنظمة، و تأسيس الدول وأصبحوا في القرن التاسع عشر رجال دين وسياسة، قادوا حركات الإصلاح، كما تزعموا حركات الجهاد لنشر الإسلام"⁽²⁾.

كما مثل الإسلام في السنغال حل لتحرير الفئات الفلاحية المستضعفة في القرن التاسع عشر، حيث كانت تتقاذف المجتمع السنغالي قوتين بارزتين هما طبقة التيدو الولوفية والاستعمار الفرنسي، وبظهور هذه الموجة الدينية ظهرت علاقة جديدة بين مقدم الطريقة والمريد قائمة على الولاء والطاعة⁽³⁾.

وتزعم الحركات الجهادية قادة إسلاميين حملوا السلاح في وجه الاستعمار والقبائل الوثنية، وسعوا إلى تأسيس دويلات إسلامية ليس في السنغال فقط بل في غرب إفريقيا عامة لكن هذه الحركات باءت بالفشل، وانهارت الواحدة تلو الأخرى بسبب القوة العسكرية للجيش الفرنسي، وكان آخرها ثورة لات ديور ديوب التي تم القضاء عليها سنة 1886 وطويت صفحة الكفاح العسكري في السنغال لتفتح صفحة جديدة هي صفحة الحركات الصوفية السلمية على رأسها الحاج مالك سي و احمدو بامبا.

(1) –David Robinson : *Muslim societies in African history*, Cambridge University press, 2004, P 185

(2) -محمد شقرون، المرجع السابق، ص 47.

(3) -Cheikh Guéye, Op.Cit, p 94

ويرى الباحث محمد غالاي انجاي أن الشيخ أحمدو بامبا تبنى قطيعة فكرية مع الحركات الجهادية السابقة ،ليؤسس نهج جديد قائم على فكرة اللاعنف، إذن في هذه الفترة المليئة بالتغيرات السياسية والمواجهات بين القادة الإسلاميين والجيش الفرنسي ظهرت الطريقة المريدية كنموذج سلمي للجهاد في السنغال ،لأنها مختلفة عن الطرق الصوفية الأخرى مثل الطريقة التيجانية ،التي تبنت منذ البداية فكرة الجهاد المقدس ضد الاستعمار الفرنسي ،لمكن الطريقة المريدية جعلت من فكرة الجهاد سلمية لا علاقة لها برفع السلاح في وجه المستعمر⁽¹⁾. ويرى الباحث السنغالي مامادو ديوف ،" أن الطريقة المريدية هي صورة جديدة للمجتمع الولوفي الغاضب على الحملات العسكرية الاستعمارية ،و الصراعات على السلطة وتجارة الرق التي عرفت المنطقة ،وتبعتها سلسلة من الأوبئة ،والأمراض ⁽²⁾ " ⁽³⁾.

لذلك انضم إلى الشيخ بامبا ،كل الفئات الاجتماعية الناقمة على الأوضاع في ذلك العهد منهم العبيد الذين عانوا من جور الطبقات الأرستقراطية ،وحتى الأرستقراطيين والنبلاء

⁽¹⁾-Jean Copans, Les marabouts de l'arachide, P 77- 78.

⁽²⁾-هذه الصراعات أهلكت الحرث والنسل ،وخلفت مجاعات عديدة ،فقد عرفت المنطقة في شهر نوفمبر 1868 مجاعة كما انتشر وباء الكوليرا ،خاصة مناطق الكايور والوالو ،كذلك الأقاليم الواقعة في جنوب السنغال ،وذلك جراء الحروب الدامية وقد استغل أحمد شيخو بن عمر طال الملقب التيجاني هذه الفترة الصعبة لإيقاظ روح الجهاد ضد السلطات الأرستقراطية الحاكمة ،فقال أن من ينظم إلى جيشه ،ويساعده على محاربة الوثنيين سينجيه الله من المجاعة والوباء. أنظر أنجاي ، الشيخ أحمد بامبا سبيل السلام ، ص 32 .

⁽³⁾-Mamadou Diof : The Senegalese Murid trade dispora and the making of a vernacular cosmopolitanism, Translated by : Steven Rondall, **Public culture**, Volum 12, Number 3, 2000, p 682

الذين تيقنوا من فشل الأسلوب العسكري مع القوات الفرنسية ، ووجدوا في الطريقة المريدية البديل الجديد للأنظمة التقليدية القائمة على الجهاد المسلح⁽¹⁾.

وكل هذه الظروف مجتمعة أدت لتزايد إنضمام سكان السنغال إلى الطريقة المريدية حيث بلغ عددالمريدين حسب بول مارتي سنة 1912 ب 68 350 مريدي ، و حوالي 33000 في منطقة الباول ، و 28000 في منطقة الكايور 5080 في منطقة تياس و 100 في منطقة لوغا 1000 في منطقة السين سالوم ، 140 في مدينة دكار، و 150 في مدينة سان لويس⁽²⁾.

كما قدرهم لوسيان نكاش Lucien Nekkach ب 300000 مريدي في سنة 1952 وقدرهم فنسان مونتاي سنة 1971 بحوالي 400000 مريدي ، و حسب إحصاء 1960 فإن عدد المريدين بلغ ما بين 300000 و 400000 مريدي⁽³⁾ .

2- أحمدو بامبا مؤسس الطريقة المريدية

أ- المولد والنشأة

ينتمي إلى عائلة إمباكي الولوفية التي قد تعني المكي نسبة إلى مكة المكرمة حسب المؤرخ فنسان مونتاي⁽⁴⁾. أنظر الملحق رقم 3 .

وتنحدر هذه العائلة من منطقة الفوتا تورو في شمال السنغال ، لكنها هاجرت إلى منطقة الجولوف في النصف الثاني من القرن السادس عشر ، ولقد تعددت تأويلات المؤرخين حول

⁽¹⁾-Momar Coumba Diop: confrérie mouride organisation politique et mode d ' implantation urbaine, Thèse de doctorat de 3ème cycle, UER de psychologie et sciences sociales, Université Lyon 2 ,1980, P 39 .

⁽²⁾-P.Marty, Op.Cit, P 304.

⁽³⁾-Vincent Monteil : **Islam noir** , Aux éditions du SEUIL ,France ,1971 ,P 295

⁽⁴⁾-Vincent Monteil : Esquisses Sénégalaises, p 161.

سبب هجرة هذه العائلة حيث يرى البعض أن السبب هو هروبهم من الوثنيين في منطقة الفوتا تورو والبعض الآخر يرجع هذه الهجرة إلى أنهم لحقوا ببعض العائلات التي فرت من الفوتا تورو بسبب الجفاف واستقرت في الجولوف لأنها منطقة زراعية مناسبة⁽¹⁾. أنظر الملحق 4.

وتبدأ قصة عائلة امباكي مع مارام مباكي Maaram Mbakke الجد الأول لأحمدو بامبا وهو مؤسس قرية امباكي في منطقة الباول، ويعتبر أول أفراد عشيرة امباكي الذي كانت له شهرة واسعة ومكانة مهمة في مناطق جولوف وباول، وتخبّرنا المصادر الشفوية أن مرام ولد حوالي 1111 هـ / 1700-1701 في جولوف، وكرس جزء من حياته باحثاً عن المعرفة والعلم، وتردد على مدرسة كوكي ماتارندومبي جوب Kokki Mataar Ndumbe Joob في منطقة كوكي حيث كان من زملائه في هذه المدرسة ساخوار فاطمة جوب Sakhawar Faatma Joob جد لات ديور ديوب والعالم المشهور مالمين سار Malamine Sare، ودرس كذلك في مدرسة سامبا تيام Samba Thiam. على يد جد إبراهيم نياس زعيم التيجانية في السنغال، وتتلّمذ على يد أساتذة آخرين في بلاد الولوف والفوتا تورو، وبعض المصادر تحدثت عن مكوثه إلى جانب علماء الزوايا الشناقطة، ولم يرتد مرام هذه المدارس من أجل التحصيل العلمي فقط بل لتكوين شخصيته، لأن في التقاليد الإسلامية في إفريقيا الغربية المدرسة القرآنية ليست مكاناً لنقل المعرفة فقط، بل هي أيضاً مكاناً لتكوين الشخصية ووسيلة لاكتساب البركة⁽²⁾.

⁽¹⁾-Cheikh Anta Babou: *Le Jihad de l'âme Amadou bamba et la fondation de la Mouridiyya au Sénégal (1853 – 1913)*, Traduit de l'anglais par : Genvève Knisbiehler, Edition Karthala Paris, p 66 – 67 .

⁽²⁾-Cheikh Anta Babou : *Amadu Bamba and the founding of the Muridiyya: the history of a Muslim Brotherhood in Senegal* (1853-1913), *Afrique & histoire* (vol. 7), 2009/1 p. 206 -207.

وعندما بلغ سن البلوغ أكمل دراسته، واكتسب الثقافة الدينية الإسلامية التي شكلت الرابط بين النخب الإسلامية في المنطقة، وبعد عودته لمنطقة جولوف أسس قريته امباكي جولوف التي كانت عبارة عن مدرسة قرآنية، إلى جانب قرية امباكي ساجنكا Mbakke Sagnanka التي كانت منزلا لأجداده وبالنسبة للولوف تأسيس قرية جديدة غالبا ما يكون تعبيراً عن الرغبة في تأكيد سلطتهم ومكانتهم⁽¹⁾.

وقد تزوج مرام من أهم العائلات العلمية في مناطق الولوف والكايور فزوجته الأولى فاريماتا سيك Farimata Seck من قرية طيبة المسلمة المعروفة في شرق منطقة الباول وزوجته الثانية كانت ابنة عمه أوا نيانغ Awa Niang من عائلة بيرغل Bergel، وزوجته الثالثة سوكنة بوسو Sokhna Buso من أشهر العائلات العلمية أما زوجته الأخيرة أيسة ديم Aysa Dem التي أنجبت بالاً أيسة Balla Aysa أو حبيب الله والمعروف أكثر بـ مام بالاً Maam Balla جد أحمدو بامبا.⁽²⁾

ويقول المؤرخ شيخ أنتا بابوفي هذا الصدد " لقد تزوج مرام من أشهر العائلات العلمية في بلاد الولوف للحصول على البركة والقدسية الدينية، وهذا ما أدى إلى ظهور علماء أجلاء في عائلته في ما بعد، وقد اتبع هذه الاستراتيجية أحفاده فيما بعده، ولا سيما مومار أنتاسالي و ابنه أحمدو بامبا اللذان تزوجا من العائلات العلمية الكبرى في مناطق الكايور والباول " ⁽³⁾.

أما والد مؤسس الطريقة المريدية فهو مومار أنتاسالي Momar Antasali، الذي شغوا بالعلم فبعثه والده عندما كان صغيراً إلى قرية بامبا سال في منطقة السالوم، ليتعلم على

⁽¹⁾-Cheikh Anta Babou :Amadu Bamba and the founding of the Muridiyya, p 207 .

⁽²⁾-Ibid, p 209.

⁽³⁾-Ibid,P 209.

يد شيخها أحمدو سامبا ديوب الذي اشتهر باسم أحمدو بامبا ،نسبة إلى قريته وبعد أن أتم دراسته ،عاد لمساعدة والده في التعليم بمدرسته القرآنية ،وتزوج ثلاث مرات ،و زوجته الثالثة ،هي مام ديارا بوسو التي أنجبت له ولدا أسماه أحمدو بامبا تيمنا بشيخه⁽¹⁾ .
و لقد ولد أحمدو بامبا حسب المؤرخ المريدي الشيخ محمد الأمين جوب في كتابه " إرواء النديم من عذب حب الخديم في سنة 1272 هـ الموافق ل (1852 – 1853 م) بقريّة امباكي – باول التي أسسها جده الأكبر محمد الخير الملقب بمام مرام سنة 1870⁽²⁾ .

اسم والدته العربي هو جارة الله مريم بنت محمد بن محمد حماد بن علي البوصوي التي يقال أنها من أصل شريف نسبة إلى الحسن بن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه⁽³⁾ .
و كان والده عالم شهير ومحبوب من طرف الملوك والأمراء ،بسبب علمه وتقواه فهو يقضي بين الناس ويؤمهم ،ويعلم أبنائهم⁽⁴⁾ .

و أثناء ثورة المابا جاخو في السالوم ،رحل مومار أنتاسالي و عائلته إلى منطقة بورخان وفتح مدرسة قرآنية هناك ،و كان مؤدبا لأبناء المابا دياخو ،وحوالي سنة 1865 ،بدأ والد أحمدو بامبا بالتعرف على الزعماء في المنطقة السنغالية ،حيث تعرف على لات ديور ديوب وأصبح مستشاره ،كما تزوج مومار أخت لات ديور ،وبعد توقيع هذا الأخير لمعاهدة 1971 مع

⁽¹⁾-Cheikh Tidiane Sy: **La confrérie sénégalaise des Mourides : un essai sur l'Islam au Sénégal** ,Présence Africaine, 1969, P 104.

⁽²⁾ محمد الأمين جوب الدغاني ،المرجع السابق ،ص 51 .

⁽³⁾ محمد الأمين جوب الدغاني ،المرجع السابق ،ص 52 .

⁽⁴⁾-Serigne Khadim Mbaké Cheikou ، La Mouridisme pensée et Méthodologie Actes du 1er colloque international du Grand Magal de Touba sur la réponse du soufisme à la crise, 23-26 décembre 2011, Dakar, P 25 .

الفرنسين ،هاجر مومار مع عائلته إلى منطقة باتار Patar ثم إلى منطقة الكايور وأسس قرية أسمها امباكي - كايور ،وهي القرية الثانية التي حملت اسم عائلة امباكي وتوفي مومار انتاسالي سنة 1880 م ⁽¹⁾.

و كان عمر أحمدو بامبا ثلاثين سنة آنذاك ،وكانت أمنية الوالد أن يرى ابنه يتولى منصب في بلاط لات ديور ديوب من بعده ،لذلك ولاه كتابة الرسائل ،والرد عليها إلى جانب إلى عمله في التدريس وبالفعل عرض عليه لات ديور عن طريق بعض الوسطاء منصب والده كقاضي ،وإمام لمدينة امباكي ،و لكنه رفض هذا العرض قائلا لهم " أنا لا أذهب إلى الأمراء و لا أرغب في دنياهم ،و لا أطلب إلا من الله رب الأرباب " ⁽²⁾.

ولأن والده وجده كانا من أبرز علماء السنغال آنذاك ،هذا الانتماء العلمي المزدوج أنذر بظهور سلطة روحية وإرشادية جديدة للميء الفراغ السياسي ،الذي خلفه تدمير التنظيمات السياسية التقليدية من طرف السلطات الاستعمارية ⁽³⁾.

كما كانت أسرته سواء من جهة والده أو والدته ذات مكانة علمية مرموقة ،لأنها تضم عددا كبيرا من العلماء والشيخوخ ،حتى أن الطفل فيها كان يتعلم منذ نعومة أظافره ويلقن القرآن الكريم والسنة النبوية ،واللغة والبلاغة والتصوف ،وبالفعل أحمدو بامبا تدرج في كل العلوم الإسلامية وبرع فيها ،على يد مشايخ بلاد السنغال وحتى الشيخوخ الموريتانيين.

⁽¹⁾-P. Marty, Op.Cit, P 223.

⁽²⁾- محمد خالد ثابت : من أقطاب الأمة في القرن العشرين ، ط 2 ،، دار المقطم للنشر والتوزيع ،القاهرة محرم 1430 يناير 2009 ، ص 194.

⁽³⁾-Moriba Magassouba : L'Islam au Sénégal : demain les mollahs ? : La question musulmane et les partis politiques au Sénégal de 1946 à nos jours, Éditions Karthala, Paris, 1985, p 25.

ب - تكوينه العلمية

تعتبر عائلة إمباكي من أبرز العائلات التي أنجبت شيوخا وعلماء في السنغال ، و قد حرص مومارانتاسالي على تعليم ابنه أحمدو بامبا أصول الدين الإسلامي واللغة العربية .

ويقول محمد الأمين جوب في كتابه "إرواء النديم" واصفا كيف تلقى مؤسس المريدية تعليمه " حينما بلغ سن التعليم سلمه والده لخاله محمد بن محمد بص شقيق أمه الصالحة فابتدأ بتعليمه حتى ترعرع قليلا ثم بعد ذلك سلمه إلى خال أم الشيخ "تفسير امبك نمب بن محمد نمب بن شيخن بص بن محمد الكبير، فكان يمكث عنده في امبك بوقت الصيف ، وفي الخريف في جلف ، حتى توفي المفسر الكبير وقد قارب بامبا على الحفظ . ثم عاد إلى والده ليكمل على يده ما تبقى من القرآن الكريم ، ثم شرع بالتعلم على يد صمب تكلوركه ابن خالة أبيه ، حتى قرأ عليه مبادئ العلم ، وتمهر بعض التمهر ، ثم رجع إلى والده⁽¹⁾ .

وقد سكن والد أمادو بامبا بطارقية قرب قصر حمديل مسكن لاتجور ، لأن الأمير كان يكن له المحبة ، وأتخذة شيخا مشاورا ، وسكن بامبا مع والده حتى برع في الفنون وفي أثناء هذه المدة كان يأتي القاضي مجخت كل⁽²⁾ هو ساكن مع الأمير ، وبارعا في اللغة العربية والشعر ، ويصحح الأبيات ، التي يقولها الشيخ ، ويحفظ عنه و تتلمذ كذلك على يد عالم يقال له

(1)- محمد الأمين جوب الدغاني المرجع السابق ، ص 53

(2)- مجخت كل (1835 – 1902) ، كان قاضيا للأمير لات ديور ، وأشتهر ببرايعته ، في الأدب العربي كل أنظر محمد غالاي أنجاي نس: الشيخ أحمدو بمبا سبيل السلام ، ص 192 .

محمد بن محمد من بني ديمان فخذ أولاد سيدي الفاضل اليدالي⁽¹⁾ والعامّة يسمونه محمد اليدالي وأخذ عنه البيان والمنطق⁽²⁾ .

وعندما بلغ العشرين من عمره كان قد برع في أكثر فنون العلم ، فبدأ يتعلم أصول التصوف لينخرط في سلك الصوفية ، ويرى الباحث محمد غالاي أنجاي في هذا الصدد أن هذه المرحلة من عمر الشيخ كانت من أبرز المراحل لأنه بدأ يبحث عن شيوخ موثقين وقد أسماها الباحث محمد غالاي أنجاي (بالمرحلة الجولانية) ، لأنها عبارة عن "جولة قام بها الشيخ طلبا للأشياخ وأخذاً للأوراد، لحين اهتدائه وانصرافه إلى خدمة الرسول ماين 1311 هـ – 1893 – 1894 م وهذه " الخدمة الرسولية " بمثابة قطيعة عرفانية مع شيوخ عصره الذين وصفهم بأنهم ليسوا بمحققين". ويقول أحمدو بامبا في هذا الصدد:

معرفة بالله جل تائبا

ولم أزل منذ خلقت طالبا

بنيتي وعملي وقوليا

فجلت بين علما وأوليا

بحسن ظن قاد لي احتسابا

كي لا يضيع عمري أتعاب

⁽¹⁾-محمد اليدالي بن المختار الديماني (1096 – 1160 هـ / 1685 – 1753) ، شاعر وعالم في السيرة والتصوف ولو عدة مصنفات في التفسير. أنظر: الخليل النحوي : بلاد شنقيط المنارة.. والرباط عرض الحياة العلمية والإشعاع الثقافي والجهاد الديني من خلال الجامعات البدوية المتنقلة (المحاضر) ، المنظمة العربية للتربية و الثقافة والعلوم ، تونس ، 1987 ، ص 529 .

⁽²⁾-محمد الأمين جوب الدغاني ، المرجع السابق ، ص 54 – 56

حتى انصرفت عام ايسش⁽¹⁾

إلى خدمة خير العالمين ذي العلى⁽²⁾.

وكان أول من أخذ عنه الورد القادري والده ، كما أخذ الطريقة الشاذلية و التيجانية بعد ذلك في رحلة طويلة قام بها عقب وفاة والده إلى أرض البيضان (موريتانيا) .
وقد قام برحلات داخل السنغال و خارجها ، و زار عدة علماء وشيوخ لاستفادة من علمهم كما زار أضرحة الأولياء للتبرك بها ، وجمع في رحلاته الكثير من المخطوطات والكتب النادرة وقد درس أمهات الكتب الصوفية ، مثل كتاب : إحياء العلوم لأبي حامد الغزالي والرسالة للقشيري وغيرها من أمهات الكتب في التصوف⁽³⁾.

و عند وفاة والده ترك له حملا كبيرا ، متمثلا في كل مهامه الدينية في قرية امباكي - باول ، وقد تكلف بكل هذه المهام ، ما عدا أن يكون مستشارا للملك لات ديور⁽⁴⁾.
لأن الشيخ لم يرد الخوض في الأمور الدنيوية ، كما أنه لم يبحث عن المكانة السياسية على غرار معاصريه من العلماء السنغاليين الذين كانوا يتملقون على أبواب الملوك والسلاطين للحصول على المكانة والسلطة السياسية .

و غادر منطقة الكايور بعد مدة زمنية معينة ، بحثا عن العلم متجها إلى سان لويس وأبدى رغبة كبيرة في رؤية قطب القادرية في إفريقيا الغربية الشيخ سيديا ، كما راسل مقدم القادرية أس كامارا ، وتبنى أحمدو بامبا القادرية لأنها الطريقة الأكثر شهرة في إفريقيا الغربية آنذاك ، حيث أن التيجانية لم تكن قد تطورت بعد في السنغال وهذا الأمر جعل أحمدو بامبا

(1) - ايسش تعادل وفق الحساب الجملي عام 1311 هـ / الموافق ل 1839 - 1894 م ، أنظر: محمد أنجاي ، أحمد بمبا الشخصية التاريخية ، ص 9.

(2) - نفسه ، ص 9-10 .

(3) - Serigne Khadim Mbaké Cheikou , Op. Cit, P 26 .

(4) - C. Tidiane Sy, Op. Cit, P 107.

يتجه إلى موريتانيا ، وخاصة منطقة تيندوجة Tindouja أين سيجد الشيخ سيديا ، ويقضي عنده عدة أشهر ، ليدرس على يده مبادئ الطريقة القادرية والمنطق الإسلامي وأسس المذهب المالكي ، وكتب البخاري والسيوطي ، التي تهتم بالحديث والتصوف وركز على الشعر العربي ، مما جعل مؤلفاته متنوعة وغنية ، وكان الطلاب في زاوية الشيخ سيديا يتجهون إلى تعلم بعض العلوم الضرورية الخاصة بتكوين خليفة الطريقة ، بعد تعلم المبادئ الأساسية للدين الإسلامي و الطريقة القادرية ، هذه التعليم كان يضاف إليه تلقين علم البلاغة والمنطق والأدب وعلم اللسانيات والسيرة النبوية الشريفة ، وقد ربطت علاقة محبة وصداقة بين الشيخ أحمدو بامبا وشيخه الشيخ سيديا الموريتاني الذي كان يهيئه ليكون خليفة القادرية ببلاد الولوف⁽¹⁾.

كما سعى الشيخ أحمدو بامبا إلى نفع المسلمين وتعليمهم ، وتصدر للإقراء في مدرسة والده فتتلمذ على يده خلق كثير لا يحصى عددهم ، منهم على سبيل المثال لا الحصر: العلامة الشيخ بك بوصو ، والشيخ إبراهيم فاط مباكي ، والشيخ عبد الرحمن لوح ، والشيخ سرين مسامبا مباكي وغيرهم من علماء السنغال ، الذين إهتموا بنشر الثقافة العربية الإسلامية في هذه المنطقة⁽²⁾.

ونتيجة لهذا المشوار العلمي الحافل ، ألف الشيخ بامبا عدد لا يحصى من المؤلفات العربية وقيل أن ما كتبه حوالي 156 قصيدة ، كما جمع المعهد التأسيسي لإفريقيا السوداء إيفان (I.F.A.N) ما يعادل 700 كلغ من مؤلفات أحمدو بامبا. ورغم هذا فإن الكثير من مؤلفاته لم تصل إلينا ، وقال أحمدو بامبا في هذا الصدد " ليعلم كل من تعلق بي ، أنني توجهت إلى

(1)-C. Tidiane Sy, Op. Cit, P 107 – 108.

(2)-أبو مدين شعيب تياو الأزهرى ، _فتح الوهاب في شرح سعادة الطلاب (نظم المقدمة الاجرومية للعالم العلامة الشيخ أحمد ممبا) ، مطبعة المعارف الجديدة ، الرباط ، 2009 م ، ص 17 .

الله تعالى بتأليف كثيرة ، يكون فيها نفع للمسلمين والمسلمات في الدنيا والآخرة وأن جميع ما كتبه في غيبتي البحرية⁽¹⁾، خدمة لرسول الله صلى الله عليه وسلم وبارك ، وذكر وشكروجهاد " (2).

وبالفعل فقد كتب في جميع مجالات الدين الإسلامي ، وخصوصا التصوف والفقه ففي حياة والده شرع في التأليف في العلوم النقلية الشرعية ، فنظم "ورقات الإمام السنوسي " في كتاب "أم البراهين" ولقد استعمل والده هذا الكتاب في التدريس ، كما نظم كتاب الغزالي " بداية النهاية " وسماه " ملين الصدور " ثم اختصره من جديد وسماه " منور الصدور " ، ثم كتاب " الجوهر النفيس " نظم فيه كتاب الأخضر في الفقه المالكي⁽³⁾.

كذلك قام بنظم كتاب الأخلاق والآداب للإمام الدلحاجي وسماه " نهج قضاء الحاجة " وحين قارب الأربعين قام أيضا بتلخيص كتب نثرية مختلفة ، منها خاتمة التصوف والذهب الإبريز للشيخ محمد اليدالي الديماني ، و" جنة المريد " للشيخ سيدي المختار الكنتي القادري واقتباسات من كتب " إحياء العلوم " للغزالي ، و" الحكم " لابن عطاء الله السكندري ، وغير هؤلاء احمد بن محمد زروق في مؤلف واحد أسماه " مسالك الجنان " ، وألف بجانب ذلك كتباً جمع فيها الفقه ، والتصوف والتوحيد مثل " تزود الصغار " و " جذبة الصغار " و " تزود

(1)- الغيبة البحرية : هي الفترة التي قضاها بامبا في الغابون بعد نفيه من طرف السلطات الفرنسية ما بين 1895 – 1902

(2)- محمد المرتضى امباكي بشير: التأصيل لأحكام السهو وقواعده من خلال كتاب الجوهر النفيس للشيخ أحمدو بامبا السنغالي (1852 - 1927) ، بحث لنيل شهادة ماستر في الدراسات الإسلامية ، تحت إشراف : عبد الله الهلالي ، جامعة سيدي محمد بن عبد الله ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، فاس ، 2009 – 2010 ، ص 16 .

(3)- محمد الأمين جوب الدغاني ، المرجع السابق ، ص 63 – 64 .

الشباب " واغلب كتاباته كانت منظومات نثرية قديمة أراد تبسيطها ، ليفهمها عامة السنغاليين ⁽¹⁾.

ولم يخرج في كتاباته الفقهية عن مذهب الإمام مالك ، ولم يكتف هنا بالتأليف والإفتاء بل كان من وصاياه التي تركها لأتباعه ، أن يتقيدوا بالمذهب المالكي وما كتبه في الأخلاق والتصوف ، كان على نهج السادة الصوفية من أمثال عبد القادر الجيلاني وسيد أحمد التيجاني والشاذلي ⁽²⁾.

ومن هنا يتضح لنا أن الشيخ أحمدو بامبا قضى حياة علمية زاهرة ، نهل فيها من علوم الدين الإسلامي من فقه وتصوف وسيرة نبوية ، مقتفيا آثار كبار أقطاب الصوفية تاركا خلفه الكثير من المؤلفات العربية ذات الأهمية الدينية الكبيرة ، فكان إلى حد كبير موسوعي الثقافة والفكر حيث كتب في شتى الفنون اللغوية والدينية ، هذه الدراسات ستؤثر على إتجاهه الفكري نحو تأسيس الطريقة المريدية .

ج - أحمدو بامبا والإدارة الفرنسية

بعد عودة الشيخ أحمدو بامبا إلى السنغال ، وإنهاء تعليمه في موريتانيا ، على يد الشيخ سيديا الكبير اختار مكانا بعيدا عن المحارب لات ديور الذي كان يواجه الفرنسيين بحثا عن العزلة والتأمل ليبدأ مشواره الدعوي والتعليمي ، فإتجه إلى امباكي - باول القرية التي أسسها جده ، لكنه لم يتوقف فيها بل استقر في مكان ليس ببعيد عنها في الأدغال ، وأسس تجمعا صغيرا أسماه (دار المرنان) ، وأنضم إليه فيها تلاميذ والده القدامى وإخوانه ، وفي وسط هذا التجمع الصغير ، بدأ أحمدو بامبا يلحق أتباعه القرآن الكريم والعلوم الدينية ، وبعد وفاة لات

(1)- أنجاي ، أحمد بمبا الشخصية التاريخية ، ص 10 - 11 ..

(2)-.امباكي عبد الرحمن : عقيدة أهل السنة والجماعة عند الشيخ احمدو بامبا فكرا وممارسة ، محاضرة مغال ، روض الرياحين ، طوبى ، 18 صفر 1431 هـ - 3 فبراير 2010 م ، ص 14 .

ديور في معركة دixelي سنة 1886 ،إنضم محاربيه القدامى عبيد التاج الفارين من القوات الفرنسية إلى الشيخ أحمدو بامبا وإنضم إليه كذلك فلاح الكايور⁽¹⁾. ويرى المؤرخ الأمريكي دونالد كروز أوبراين ،أن الطريقة المريدية ضمت كل الفئات الاجتماعية للمجتمع الولوفي خاصة الطبقات الاجتماعية الدنيا كطبقة العبيد Jam وطبقة الحرفيين Nyènyo التي التفت حول الطريقة المريدية⁽²⁾، ورأت في الشيخ أحمدو بامبا المخلص والمنقذ من شتى أنواع الظلم التي عرفتھا هذه الفئات على يد الأرستقراطية الحاكمة . أنظر الوثيقة 1

وبعد فترة من بداية دعوة قرر أحمدو بامبا بحث عن مكان آخر ،يكون مركز لدعوته فأختار منطقة تقع بين مقاطعتي الباول والجولوف ،وأسس بها سنة 1887 ،قرية أسماها توبة⁽³⁾ تبعد حوالي 150 كيلومتر عن العاصمة دكار ،وقد أصبحت المدينة المقدسة للطريقة المريدية فيما بعد⁽⁴⁾.

وكانت المنطقة التي أسس فيها الشيخ بامبا قريته قاحلة خالية من الماء ،ولم يكن من الممكن أن يقيم فيها سوى من يريد العزلة لعبادة الله عز وجل ،ولذا يقول الشيخ بامبا " إن سبب محبتي بتوبة و دار السلام أكثر من غيرهما يكمن في صدق الإرادة ،التي دفعني إلى

(1)-C. Tidiane Sy, Op.Cit, P108 – 109.

(2)-Donal .Cruise O ' Brien : Le talibé mouride la soumission dans une confrérie religieuse sénégalaise, Cahiers des études africaine, Volume 10, Numéro 40, P 564.

(3)-C. Tidiane Sy, Op.cit., p 110.

(4)-Christian Coulon : Le marabout et le prince (Islam et pouvoir au Sénégal), Édition A. PEDONE, Paris, P 7.

بنائهما ما رجعت فيهما لأصل سابق ،ولا لارتياح مزرع ولا مرعى وإنما لعبادة الله وحده بإذن من تعالى واختيار " (1) .

وتستقبل مدينة توبة في يومنا هذا زهاء مليون نسمة كل سنة بمناسبة الاحتفال بليلة 17 صفر ذكرى نفي الشيخ بامبا إلى الغابون ،وتدوم الاحتفالات ثلاثة أيام ،وتدور كلها حول المسجد الجامع ،حيث ضريح مؤسس المريدية (2) .

ويرى بول مارتي أن استقرار الشيخ في توبة ،التي تقع في أرياف الفيرو السفلى بين مناطق الجولوف والكايور والباول ،وعلى حدود نهر السنغال وغامبيا جعلها تبو مركز تجمع معادي للسلطة الفرنسية ،لذلك قامت الإدارة بمراقبة أحمدو بامبا وأتباعه كذلك اشتكت منه العائلات التي انضم أبناءها إليه سنة 1889 للحاكم الفرنسي كليمان توماس-Clément Thomas ، لذلك حاول تهدئة الأمور والمصالحة بين أحمدو بامبا والشاكين عليه ،وطلب من الشيخ أن يرسل الطلبة المريدين إلى الإدارة الفرنسية وعرض عليه الكتب المقدسة ،كرمز للصداقة ،لكن هذا الأمر لم يجد نفعا مع أحمدو بامبا الذي بعث رسالة إلى الحاكم العام الفرنسي في نفس السنة تبتدأ بعبارة " لا أحتاج شيء من هذا العالم التافه الفاني " (3) .

كانت هذه الكلمات هي بداية اضطراب العلاقة بين الفرنسيين وأحمدو بامبا ،ولكن يبقى هذا الحكم هو لأحد رجال الإدارة الفرنسية ،لذلك لا يمكن الأخذ به كليا. خاصة شكوى العائلات منه ،لأن هذا الأمر منافي للمكانة التي حظي بها كعالم فذ ومحبوب حيث كانت العائلات تتسابق لإيداع أبناءها عنده.

(1)-عبد الرحمن سام بوسو: الاحتفال بذكرى خروج الشيخ أحمد بمب إلى الغيبة البحرية البعد الديني والاجتماعي مطبعة المعارف الجديدة ،الرباط2012 ، ص 8 .

(2) - عبد القادر سيلا ،المرجع السابق ، ص 139 .

(3)-P. Marty, Op .Cit, P 224- 225.

ولكن الخلاف بين الشيخ والسلطات الاستعمارية بدأ فعليا عندما قام حاكم منطقة نديمبور N'Diambour⁽¹⁾ بإرسال رسالة للسلطات الاستعمارية قائلا فيها " يشرفني مراسلتك سيدي المقيم لأخبرك أنني لاحظت قدوم الشيخ بامبا إلى الباول الغربي ويوجد عدد من الشيوخ الذين يزورونه ، وأنا لا أثق في هؤلاء الناس أخبرتكم لتسيطروا على الوضع في منطقتي " ⁽²⁾. وإتجه الشيخ أحمدو بامبا سنة 1895 مع خمسمائة مريد إلى منطقة الجولوف واستقر هناك تحت حماية ملك الجولوف سامبا لاوبي Samba Laobé ، ومن هنا بدأت السلطات الفرنسية بمراقبة الشيخ أحمدو بامبا ، كما انزعجت السلطات الفرنسية من تزايد إنضمام محاربي وملوك الكايور والجولوف أما بقية أمراء الجولوف ، فقد تحالفوا مع الفرنسيين ضد الشيخ وارتابت فرنسا من أن تكون حركته ذات طابع الحركات المهدية التي تدعو إلى الجهاد ضد الكفار، لذلك قام حاكم سان لويس ، بكتابة رسالة إلى الحاكم العام الفرنسي في السنغال في 15 أوت 1895 يقول فيها " كل قدامى المحاربين في منطقة الكايور كل التيدو الذين يعيشون على الحرب والنصب، إجتمعوا حول الشيخ المهدي لمحاربة البيض " ⁽³⁾. و وجهت لأحمدو بامبا عدة تهمة من بينها تهمة شراء الأسلحة ، وعدم دفع الضرائب للفرنسيين بالإضافة إلى التحالف مع بوربا الجولوف سامبا لاوبي ، والذي طلب من أحمدو بامبا الإنضمام إلى الطريقة المريدية كل هذه الأمور مجتمعة جعلت فرنسا تتخوف من التزايد

⁽¹⁾-منطقة نديمبور تقع في شمال السنغال يحدها من الغرب المحيط الأطلسي ،ومن الجنوب إقليم الكايور :أنظر M.

Sidibé, Loc.Cit

⁽²⁾-.C. Tidiane Sy, Op.Cit, P 113

⁽³⁾-Coulon, Op.Cit, P 75.

السريع لنفوذ الشيخ بين أتباعه ومؤيديه لذلك أصدرت قرارا يقضي بنفيه إلى الغابون في سبتمبر 1895 م ، وقضى بها ثمان سنوات (1895 – 1902 م)⁽¹⁾.

و يرى الباحث محمد غالاي أنجاي أن نفي الشيخ أحمدو بامبا من طرف السلطات الفرنسية ، هو بالدرجة الأولى راجع لتخوفها من أن تكون هذه الحركة مثل الحركات الجهادية السابقة لها ، والتي كانت بمثابة حجرة عثرة في سبيل الاستعمار⁽²⁾.

ولم تختف الطريقة المريدية في فترة نفي المؤسس ، بل بقي أتباعها في السنغال ينتظرون عودة شيخهم ، وفي سنة 1902 توسط الشيخ سيديا الموريتاني للشيخ أحمدو بامبا لدى الإدارة الفرنسية وقام بكفله لذلك أصدرت الإدارة الفرنسية قرارا سنة 1902 م ينص على رجوع الشيخ إلى السنغال⁽³⁾.

و تقاطرت عليه وفود الزوار من كل حذب وصوب بعد عودته من المنفى وازدادت مكانته بين أتباعه لأنه وقف في وجه الاستعمار ، و من هنا بدأت فرنسا تتخوف من زيادة نفوذه ، فواصلت مراقبته والضغط عليه وما زاد من غضب فرنسا هي الرسالة التي أرسلها الشيخ سنة 1903 م إلى حاكم مقاطعة أندر (سان لويس) والتي بدأها ب " بسم الله الرحمن الرحيم من عبد الله تعالى ، إني عبد الله لا عبد غيره والسلام على من أتبع الهدى " هذه العبارات استفزت السلطات الفرنسية التي تأكدت أن لا سلطة على الشيخ أحمدو بامبا سوى سلطة الخالق عز وجل⁽⁴⁾.

(1)-P. Marty, Op.Cit, P 226 -227.

(2)-محمد غالاي أنجاي : الجدل العقيم بين الأنا والآخر في قراءة التراث الخديمي (إشكاليات التراث وآليات القراءة) مجلة الوعي الميردي ، نشرة دورية ، يصدرها نادي الوعي الميردي ، بروكسل – بلجيكا ، العدد الأول ، مايو 2008 ص 32 .

(3)-P. Marty, Op.Cit, p 227.

(4)-محمد غالاي أنجاي : الجدل العقيم بين الأنا والآخر في قراءة التراث الخديمي ، ص 45.

لذلك أصدرت تقريراً في 25 أبريل 1903 يتضمن ما يلي "إن هذا الشيخ، قد أنكر علانية، وبصفة غير محترمة شرعية حكومة الحاكم الأعظم، كما أنه قد تسبب في فشله لأداء المهمة المنبطة به فإن هالة الرئاسة، التي كانت تحيط برئيس المنطقة (التي أحمدو بامبا أحد رعاياها)، قد قدرت كما تتقذر بموجبه سمعة الإدارة التي نصبته وعلى ذلك لا يمكن لنا أن نتفرج حتى تختلق عداوات مشابهة، التي قد تنازعنا أو تسيء في تنفيذ الأوامر، التي يتلقاها من طرفنا، إذن هناك مصلحة سياسية جادة في عدم تخاذلنا لرئيس هذه المنطقة أمام تصرفات وحركات هذا الشيخ، الذي ليس إلا أحد من رعايا منطقته بغض النظر عما يتمتع به هذا الشيخ من تقدير وإجلال ومكانة، من وجهة نظريديني"⁽¹⁾.

كما ظهرت عدة تقارير من مدراء دوائر تيفوان وتياس وكولاك مفادها أن الشيخ بامبا اشترى الأسلحة، وجمع الرجال للتحضير للحرب ضد فرنسا، وقد جاء في تقرير مساعد حاكم دائرة كولاك في تاريخ 29 ماي 1903 ما يلي: "علمت أن الشيخ بامبا مباكي جمع من 4 إلى 5 الآلاف رجل للتحضير للحرب على فرنسا"⁽²⁾.

لذلك قامت السلطات الفرنسية باعتقاله من جديد في 13 جوان 1903، وبعث للإقامة الجبرية بموريتانيا عند معلمه ومرشده الروحي الشيخ سيديا، بمنطقة صوت الماء Souet El-Ma -، وبعد أن قضى خمس سنوات في موريتانيا، عاد إلى السنغال سنة 1907، ووضع تحت الإقامة الجبرية بمنطقة تياس بمقاطعة لوجا⁽³⁾ في مساحة قدرها ربع كيلو متر مربع

⁽¹⁾-محمد غلاي أنجاي: الجدل العقيم بين الأنا والآخر في قراءة التراث الخديمي، ص 45-46.

⁽²⁾-. Momar Coumba Diop, Op.Cit, P 41.

⁽³⁾-لوجا تقع شمال السنغال بجنوب سان لويس أنظر. M Sidibé, Loc.Cit.

وقامت السلطات بتحديد عدد زواره ،خوفا من تجمع الأتباع ،لذا تناقص النشاط الدعوي للشيخ أحمدو بامبا⁽¹⁾.

لكن هذا لم يمنع فلول المريدين من السفر إلى منطقة تياس لزيارة شيخهم . وبسبب حسن سلوكه مع الفرنسيين ،وتأكد الفرنسيون أن كتابات الشيخ ليس فيها ما يحارب السلطة الفرنسية في السنغال ، بل هي كتابات دينية لا غير ،لذلك قاموا بإصدار قرار في جانفي 1912 ينهي الإقامة الجبرية ،و من هذا التاريخ بدأت فرنسا تسعى إلى استمالة مؤسس المريدية إلى جانبها ،وذلك بسبب الحرب العالمية الأولى ،التي غيرت الموقف الفرنسي وجعلتها تتحالف مع أنصار الطريقة المريدية من أجل تجنيد السنغاليين إلى جانبها في هذه الحرب،كذلك لحاجتها إلى محصول الفول السوداني الذي تتحكم الطريقة المريدية في إنتاجه وتحتكر تجارته آنذاك في السنغال ، حيث بلغ الانتاج المريدي من هذا المحصول ما بين سنتي 1895 و 1910 م حوالي 51 600 إلى 227 300 طن .

و ازداد الانتاج إلى أن بلغ 303 067 طن أثناء الحرب العالمية الأولى ، لذلك تخوفت السلطات الاستعمارية من الشيخ الذي كان يشجع أتباعه على العمل خاصة انتاج الفول السوداني كذلك أصبحت الطريقة المريدية تسيطر على زراعة أنواع مختلفة من الحبوب بكميات كبيرة ،كل هذا جعل الفرنسيين يوجهون هذه القوة الاقتصادية الجديدة لصالحهم ومراقبة الشيخ أحمدو بامبا تحولت إلى محاولة لاستمالاته كشريك اقتصادي⁽²⁾.

⁽¹⁾-Christian Coulon, Op. Cit, P 7.

⁽²⁾-C. Tidiane Sy, Op. Cit, p 123 – 125.

كما تبني الحاكم الفرنسي ويليام بونتي William Ponty (1908 – 1915) سنة 1912، فكرة مهادنة أحمدو بامبا لكسب أتباعه ،الذين لم يكفوا عن التجمهر حوله في منفاه بتياس ،لذلك انتهجت الإدارة الاستعمارية أسلوب تبادل المنافع مع الطريقة المريدية ⁽¹⁾. ورغم نفي الشيخ بامبا مرتين ،واضطراب العلاقات بينه وبين الفرنسيين ،إلا أنه لم يعادي السلطات الفرنسية عسكريا، و كان يدعو منذ البداية إلى الجهاد السلمي بمعنى الجهاد بالقلم لا بالسيف ،ويقول الباحث سام بوسو عبد الرحمن في هذا الصدد " الشيخ تجسيد لروح الإسلام وتعاليمه السامية ،تبنى في جميع مراحل حياته مبادئ السلم واللاعنف بصورة إيجابية نافعة ،وقد تجلّى ذلك في كتاباته ومؤلفاته العلمية ،كما استعمل الشيخ في جهاده الوسائل الأكثر فاعلية وانسجاما ،ومنها إعداد الأجيال وتزويدهم بسلاح العلم ومكارم الأخلاق " ⁽²⁾.

وقد أسس الشيخ أحمدو بامبا في أواخر حياته عدة مراكز ،و استقر بعدة مناطق لنشر دعوته وتدريس القرآن الكريم ،والعلوم الإسلامية للطلبة ،و أصبحت مدينة توبة في سنة 1924 رسميا عاصمة روحية ودينية للطريقة المريدية ،و قرر أحمدو بامبا أن ينشئ مسجدا بها يشبه النموذج المكي ،والذي سيصبح بعد وفاته قبلة يرتادها أتباعه ،ولم يستطع الشيخ أحمدو بامبا إكمال بناء هذا المسجد لأنه توفي في 19 جويلية 1927 م ⁽³⁾. و يزور ضريحه في مدينة توبة آلاف المريدين ،من كل حذب وصوب في ذكرى نفيه إلى الغابون في 18 صفر من كل سنة في حج غفير.

(1)- Ch. Anta Babou, Le Jihad de l'âme, P 251 .

(2)- سام بوسو عبد الرحمن : اللاعنف في تعاليم الشيخ الخديم ،محاضرة ألقيت ضمن فعاليات الذكرى المئوية لرجوع الشيخ الخديم من منفاه في الغابون ،، دكار، 11 نوفمبر 2003 ، ص 7 – 8 .

(3)-C. Tidiane Sy, Op.Cit, P 127 – 128.

الوثيقة رقم 1: رسالة تحذيرية حول أحمدو بامبا من مصلحة الشؤون السياسية بسان لويس إلى حاكم الكايور

المرجع: Oumar Ba: *Amadou Bamba face aux autorités colonial*, les:

presses de l'imprimerie F.Paillart, Abbeville, France, 1982, p 25

N° 97

Saint-Louis, le 19 Mars 1889

AFFAIRES POLITIQUES
À
ADMINISTRATEUR CAYOR

On dit qu'un marabout nommé AHMADOU BAMBA aurait été s'établir dans la forêt du M'Bafar entre Djolof, Baol et Cayor, que là, il installerait actuellement une baraque.

Si le fait est vrai, la position que choisit cet individu ne laisse pas que d'être légèrement suspect, car elle serait fort bien choisie pour grouper peu à peu un certain nombre d'adhérents et se livrer, sans trop attirer l'attention, à la prédication.

Aussi, vous serai-je fort obligé de vérifier le fait en douceur, et s'il est vrai, de faire exercer sur l'individu une surveillance constante, quoique prudente, afin de ne pas le poser en martyr de sa foi...

signé : TAUTAIN

(Archives du Sénégal, 3B/54, fol. 46)

هذه الرسالة موجودة في الأرشيف الوطني السنغالي أرسلتها مصلحة الشؤون السياسية الفرنسية بسان لويس لحاكم ديوربل في 19 مارس 1989 تتضمن التحذير من استقرار أحمدو بامبا في الغابة بين الجولوف و الباول و الكايور ، و انشغاله بالوعظ و الدعوة ، و طالبت بمراقبته

المبحث الثاني : تعاليم وخصائص الطريقة المريديّة

1- مفهوم الطريقة المريديّة

مصطلح المريديّة مصطلح مشتق من كلمة عربية تعني التابع أو الطالب أو المنخرط في سلك الصوفية ⁽¹⁾ ويقول الجرجاني "المريد هو المتجرد من الإرادة" ⁽²⁾، والمريد هو كل إنسان يقبل الانضمام إلى الطريقة، وينتسب إلى شيخ من شيوخها يبايعه ويتعلق به، ويأتمر بأوامره ويقف عند نواهيه، إذا اعتبره المرشد الروحي، الذي له الحرمة المطلقة من سمع وطاعة بلا مراجعة أو تهاون ⁽³⁾.

أما اصطلاحاً فهي طريقة صوفية سنغالية تأسست على يد أحمدو بامبا في أواخر القرن التاسع عشر متفرعة عن الطريقة القادرية، متخذة معظم أتباعها من قبيلة الولوف التي تسكن جنوب السنغال، تأصلت هذه الطريقة بين أفراد هذه القبيلة، حتى أصبح لفظ مريدي مرادف لمعنى الإسلام عندهم ⁽⁴⁾.

لكن كونها متفرعة من الطريقة القادرية ليس بالأمر الأكيد فمن المرجح أنها طريقة فريدة و غير منضوية تحت أي طريقة صوفية أخرى، و من المؤكد أن أحمدو بامبا اعتنق الطريقة القادرية في البداية، أثناء فترة دراسته عند الشيخ سيديا القادري في موريتانيا، لكنه ما لبث أن ابتكر لنفسه طريقته الخاصة بتعاليمها المختلفة عن الطريقة القادرية .

(1) - P. Marty, Op. Cit, P 3.

(2) - الجرجاني : المرجع السابق، ص 115.

(3) - محمد شقرون، المرجع السابق، ص 82 .

(4) - عثمان باريمان باري، المرجع السابق، ص 239 .

وتسكن قبيلة الولوف بمنطقة حوض الفول السوداني (الباول الشرقي)⁽¹⁾ لأن الطريقة المريدية ارتبطت بزراعة الفول السوداني ، وهذه الطريقة هي الأحدث في الظهور والانتشار في بلاد السنغال ، كما أنها الطريقة المحلية الوحيدة ، التي لم تأتي من خارج الحدود ، ولم ينشرها دعاة وصاحبها سنغالي المولد واللغة والتكوين⁽²⁾.

ويعرفها الباحث محمد شقرون في كتابه "الإسلام الأسود" على أنها "طريقة جديدة في التصوف تقوم على العمل إلى جانب العلم ، و هي طريقة مثل بقية الطرق الصوفية تدعو إلى العبادة ، والابتعاد عن ملذات الحياة الدنيا ، والعمل للآخرة التي هي خير وأبقى ، ولكن في العمل للدنيا عمل للآخرة ولا ينفي أحدهما الآخر ، و ما يلاحظ فيها أن التصوف والعزلة ، لا يهتمان إلا العلماء ، الذين يصبحون بعلمهم مرشدين أدلاء ، متفرغين للنصح والإرشاد ، أما الأتباع أي المريدين فهم اليوم موجهون إلى العمل أكثر منه إلى المعرفة ولشيوخهم ومرشديهم نصيب من ذلك العمل "⁽³⁾.

أما الباحث جون كوبنس فيرى أن مفهوم الطريقة المريدية ، ينحصر في العلاقة السلمية بين مقدمي الطريقة وأتباعهم ، كما أن أصليتها تكمن في اختلاقتها عن بقية الطرق الصوفية التقليدية مثل الطريقة التيجانية والطريقة القادرية اللتان حاربتا التواجد الاستعماري في السنغال ، ففي تنظيم سلمي يتحدد عبر العلاقة بين الطالب ومقدم الطريقة⁽⁴⁾ أما المؤرخ الفرنسي بول مارتي ، فيشبهها بنقابة عمالية اشتراكية واسعة ، لتركيزها على الجانب الاقتصادي⁽⁵⁾.

(1) - Les marabouts de l'arachide, P 56.

(2) - محمد شقرون ، المرجع السابق ، ص 71 .

(3) - نفسه ، المرجع السابق ، ص 64 .

(4) - J. Copans, Les marabouts de l'arachide, P 56.

(5) - P. Marty .Op.Cit, P 274.

أما الشيخ باصيرو امباكي فيرى أن الطريقة المريدية تسمى طريقة ، ولكنها في الحقيقة تجديد للطرق الصوفية السابقة لأن واحدة منها لا تخرج عن الإرادة⁽¹⁾.

وبالفعل فمصطلح مريد يطلق على كل شخص منخرط في سلك الصوفية وأراد الشيخ أن تكون الحركة المريدية جامعة لكل الطرق الصوفية ، كما أنه تدرج في كل الطرق الشاذلية والتيجانية والقادرية لذلك كانت طريقته حوصلة لكل الطرق الصوفية .

حيث يقول في كتابه مسالك الجنان⁽²⁾:

فكل ورد يورد المريدا	لحضرة الله لن يحيد
سواء انتهى إلى الجيلاني	أو انتهى لأحمد التيجاني
أو لسواهما من الأقطاب	إن كلهم قطعاً على الصواب

ويعرفها الخليفة العام عبد الأحد امباكي في إحدى خطبه " إن الشيخ الخديم لم يدع إلى طريقة ولم ينشئ طريقة صوفية ، وإنما وجد السنة المحمدية الغراء وكأنها عفت وأحياها ودع إليها لا غير " ⁽³⁾.

ويعرفها " محمد المنتقى " أحد الباحثين السنغاليين " إنها المنهج التربوي الذي أسسه الشيخ الخديم لإحياء الدين ، وتجديد السنة النبوية المطهرة " ⁽⁴⁾.

(1)- باصيرو امباكي : التصوف السني وتحديات العصر ، محاضرة ألقيت في المؤتمر الرسمي لمغال طوبة ، دائرة روض الرياحين ، أبريل 2007 ، ص.7

(2)- أحمد بن محمد بن حبيب الله البكي : مسالك الجنان في جمع مافرقه الديماني في التصوف ، مخطوط مطبوع ص 12 .

(3)- سرين امباكي فال : " الخدمة " عند الشيخ الخديم بين النظرية والتطبيق (دراسة تحليلية) ، رسالة لنيل شهادة المتريز إشراف : تيجان جالوكلية الآداب والعلوم الإنسانية ، جامعة أنتا ديوب ، السنغال ، 2008 – 2009 ، ص 31 .

(4)- محمد المنتقى جتر : المريدية حقيقتها ومبادئها ، المحاضرة السنوية ، دائرة روض الرياحين ، طوبى ، 18 صفر 1430 هـ – 14 فبراير ، 2009 ، ص 4 .

أما تاريخ ظهورها فيرى الباحث محمد غالاي أنجاي ، أنها تأسست سنة 1883 عندما قال الشيخ أحمدو بامبا لتلاميذه " ألا من صحبنا للتعليم ، فلينظر لنفسه ، وليذهب حيث شاء وليأولجنسه ، ومن أراد ما أردنا فليسرلسيرنا ، وليقم بأمرنا " وانطلاقا من هذه الكلمات نشأت المريدية كحركة إصلاحية في التربية والتعليم ، هكذا تم إدخال التربية بالهمة كعنصر جديد في المدارس التقليدية ، التي كانت تسمى آنذاك دارا⁽¹⁾.

ومن هنا نرى أن تعريفات الطريقة المريدية تعددت فهناك من يصنفها كطريقة صوفية لا غير لأنها تتميز بخصائص التصوف التقليدي ، وهناك من يعدها حركة اقتصادية لإهتمامها بالجانب الاقتصادي وخاصة الزراعة ، وهناك من يرى أنها حركة تجديدية لاختلافها الواضح مع الطرق الصوفية التقليدية المعروفة في إفريقيا ، وهناك من يعتبرها منهج تجديدي للدين الإسلامي في السنغال .

2- تعاليم وخصائص الطريقة المريدية

أ- العقيدة

درس الشيخ أحمدو بامبا الكثير من مؤلفات أقطاب التصوف في إفريقيا الشمالية مثل الشيخ زروق⁽²⁾ وسيدي أحمد التيجاني ، وفي إفريقيا جنوب الصحراء مثل محمد اليدالي والمختار الكنتي وغيرهم من علماء الصوفية ، ومثلما أسلفنا الذكر فتسمية المريدية شاملة

(1) - انجاي ، بمبا الشخصية التاريخية ، ص 12 - 13 .

(2) - " هو أبو الفضل شهاب الدين أبو العباس سيدي أحمد بن سيدي محمد الخضار بن سيدي عيسى البرنسي التفرنوثي البوري الوريكلي أصلا وولادة الفاسي نشأة ودارا وقرارا المشهور بزروق " وهو صوفي مغربي شهير عاش خلال القرن التاسع الهجري ، له عدة مؤلفات في الفقه والتصوف ، ولد سنة 846 هـ - 1442 م ، وتوفي سنة 899 هـ - 1493 م تاركا عدة مؤلفات من أهمها : شرح رسالة بن أبي زيد القيرواني وشرح الوغليسية وشرح العقيدة القدسية للغزالي وشرح القرطبية ... للتوسع أكثر أنظر : محمد إدريس طيب : مقدمة كتاب النصائح الزروقية لأحمد زروق ، داركتاب ناشرون بيروت ، لبنان ص 7 ، ص 13 . وأنظر كذلك عبد السلام أنويكة ، الشيخ أحمد زروق البرنسي ، دورية كان التاريخية ، العدد 45 ، سبتمبر 2019 ، ص 154 . وأنظر أيضا : عبد القادر مراري : الفكر العقدي للشيخ أحمد زروق البرنسي (ت 899 هـ 1493 م) ، مذكرة ماجستير ، كلية العلوم الإسلامية - خروبة جامعة الجزائر 1 ، 2014-2015 ، ص 34 .

وجامعة لكل أتباع الطرق الصوفية ،ذلك لأن احمدو بامبا تدرج في أغلبية الطرق الصوفية المنتشرة في السنغال ،لذلك أطلق على أتباعه المريدين إلا أنه تأثر أكثر بالطريقة القادرية ولكنه رفض بعض الأفكار الصوفية مثل الحلول والإتحاد مع الإله واعتبرها كفرا رغم دعوة معظم زعماء الصوفية لهذا الأمر، ورفض كذلك التعمق في الأسرار الإلهية ويرى أن التقرب من الله عز وجل ،يكون بواسطة كتابه ورسوله وسنة نبيه ،وأن الزهد والاعتزال ،لا طائل منه إجتماعيا فلا بد من المساهمة في الحياة الاجتماعية بطريقة إيجابية (1).

أما من حيث العقيدة فالطريقة المريدية تنتمي إلى عقيدة أهل السنة والجماعة والمدرسة المالكية المغاربية في التصوف ،بحكم تكوين الشيخ أحمدو بامبا في منطقة حوض السنغال التي لم يهاجرها إلا عندما نفته السلطات الاستعمارية إلى الغابون وهو حينما دعا إلى طريقته لم يلجأ إلى التكفير، ولم يدع إلى الهجرة مثل الشيخ عثمان دان فوديو (1754 – 1817 م) ،كما أنه يتزعم حملة عسكرية لنشر الإسلام وتأسيس دولة إسلامية دينية مثل الشيخ عمر طال بن سعيد الفوتي (1797 – 1864 م) وقد اشتهر الشيخ أحمدو بامبا بعقيدة أهل السنة والجماعة التي اعتبرها سببا للنجاة من العذاب ،ويقول في هذا الصدد :
منتجها مذهب أهل السنة مع الجماعة وتلك الجنة(2).

و يقول سرين إمباكي عبد الرحمن في هذا الصدد : " كان الشيخ أحمدو بامبا يؤمن بعقيدة أهل السنة والجماعة ،ويدعو إليها في كتاباته ،التي يتبين فيها بوضوح اعتقاده ومذهبه في العبادة والأخلاق ،فهو أشعري في العقيدة ومالكي في الفقه ،وصوفي في السلوك "(3).

وتقوم الطريقة المريدية على مبدأ آخر هو طاعة الشيخ والتفاني في خدمته والإخلاص له والبحث عن رضاه ،لأن الشيخ أو الولي الصالح هو الذي يربط بين المريد والمولى عز

(1) - Frdinad Dumont, cheikh amadou Bamba et le Mouridisme Sénégalais, éthiopique – revue negro – africaine de littérature et philosophie, numéro 12 octobre 1977, P 2, P 4

(2)-محمد شقرون : المرجع السابق ،ص 84 .

(3)- سرين إمباكي عبد الرحمان ،المرجع السابق ،ص 16 .

وجل، ويخضع له خضوعا كليا ويلتزم بأوامره ويتجنب نواهيه، ويعمل من أجل كسب رضا وتعرف هذه الظاهرة بالجبلة Djbolou وهي كلمة ولوفية تعني الخضوع التام لشيخ الطريقة ويتم إعلان الجبلو في حفل ديني وفق طقوس معينة حيث يقول فيه المريد لشيخه "خضوعي لك جسما وروحا أقوم بكل طلباتك وأتجنب كل نواهيك"، ويجيبه الشيخ وهو بين يديه قائلا: "مثل الجثة بين يدي غساليها"⁽¹⁾.

لذلك في الطريقة المريدية، يجب على المريد أن يستلم بين يدي شيخه، كالميت بين يدي غاسليه "وهذا التنازل عن الشخصية في المريدية، لعب دورا كبيرا في نجاح هذه الطريقة خاصة في المجال الاقتصادي"⁽²⁾، ربما لأن المريدين كانوا يندفعون للانتاج الاقتصادي لصالح شيوخهم ولكسب رضاهم.

كما يؤكد الشيخ أحمدو نفسه أهمية الشيخ وضرورة طاعته والامتثال لأوامره، حيث يقول:

فمن تعلق بواصل وصل	ومن تعلق بغيره انفصل
وكل من لم يتأدب زمنا	على يدي شيخا فيلقى محنا
لأن من عدم شيخا مرشدا	فشيخه الشيطان حين قصدا
فالشيخ لا يخالف المشفعا	فمن نحا امرالمربي انتفعا
فحيثما أمرك المربي	فامتثل الأمر تصل للرب
وحيثما نهاك عن شئ فلا	فلا تمل له وعن رضي لا تغفلا
ويقول كذلك:	
صفات صادق المريد باختصار	أربعة نظمها خوفا اغترار
الصدق في محبة الشيخ أبدا	ثم امتثالا أمره محبا حيث ورد

(1)- D. Cruise O'Brien, Op.Cit, P 562 – 564.

(2)- M. Magasouba, Op.Cit, P 28.

وترك الاعتراض مطلقا ولو بباطن عليه فيما قد رروا

ومعه سلب الاختيار لحسن ظنه بلا إنكار

فكل من جمع هذه الصفات من المريدين يدرك الثقات⁽¹⁾.

وتعتبر الطريقة المريديّة أكثر الطرق الصوفية نفوذا وسلطة لمقدمي وشيوخ الطريقة بالمقارنة مع الطرق الصوفية الأخرى، فكل الأمور التي تخص المريد يعود فيها إلى شيخه سواء استشارة دينية أو دنيوية حتى في اختيار الزوجة، يعود المريد لشيخه ليسدي له النصيح⁽²⁾. ويمكننا حصر أهم أسس الطريقة، في رد الشيخ الخديم عن أسئلة الحاكم العام الفرنسي في منطقة أندر، حيث قال: "أس الطريقة، الإيمان بالتوحيد والإسلام بالفقه والإحسان بالتصوف"⁽³⁾.

ومن هذا الرد نستخلص أن المريديّة تقوم على الإيمان بتوحيد الخالق عز وجل، وكذلك تعلم الفقه وأصوله لأن أحمدو بامبا كانت له مؤلفات فقهية وصوفية، فهو شيخ فقيه متصوف.

ويقول الشيخ باصيرو امباكي "في فكر الشيخ إن كان هناك تصوف من غير الكتاب والسنة فهذا التصوف لم يصل إلينا، وإذا كان هناك فكر صوفي هدفه نقض العقيدة الإسلامية، فنحن نحارب هذا النوع من التصوف بكل ما لنا من السلاح، وإن كان هناك حلول وإتجاد، فإن هذا التصوف لم ندرسه في مدارسنا ولا تعلمناه من مشايخنا"⁽⁴⁾.

(1) - جوب الدغاني، المرجع السابق، ص 68 - 69.

(2) - Ch. Anta Babou, Le Jihad de l'âme P 149.

(3) - باصيرو امباكي: المرجع السابق، ص 9.

(4) - نفسه، ص 9-10.

وما يلاحظ عل أحمدو بامبا موقفه من الصحابة موقف المحب المتفاني ، الذي يتخذ من مدحهم وسيلة يتقرب بها إلى الله تعالى ، كما يشيد بهم في مدح النبي صلى الله عليه وسلم ويقول في ذلك الصدد

أيا خادم المختار صحبة فمّن ينسبهم في المدح مدح مخطئنا
وكان كل أبناءه وأحفاده وكبار أتباعه ، يطلقون أسماء الصحابة على أبنائهم مثل علي وعثمان وأبي بكر وعمر ، وطلحة بن الزبير والحسن ، وعائشة وحفصة⁽¹⁾.

ب- اللاعنّف⁽²⁾ في الطريقة المريديّة

تمتاز الطريقة المريديّة بفكرة اللاعنّف إذ أن الشيخ الخديم لم يدع إلى الجهاد ضد التواجد الفرنسي أو القبائل الوثنية أو المخالفين له من حيث الطريقة أو المذهب ، بل نأى بنفسه عن تلك الصراعات التي نشبت آنذاك بين زعماء الطرق الصوفية على شاكلة صراع الحاج عمر طال مع أحمدو لوبو أمير ماسينا القادري و صراع لات ديور مع أحمدو شيخو بن عمر طال ، و لو تأملنا كتبات وقصائد الشيخ أحمدو بامبا لوجدناه يتبنى فكرة اللاعنّف ويدعو لها فمثلا يقول قصيدة يا جملة :

و مقالكم إني أجاهد صادق	إني لوجه الله جل أجاهد
إني أجاهد بالعلوم وبالتقى	عبد خديما والمهيمن شاهد
سيفي الذي يفري طلى من ثلثوا	توحيدده فهو الإله الواحد
ومدافعي اللاتي بها أنفي العدى	وبها يفارقني عنيد قاصد
ذكر حكيم أحكمت آياته	ممن يزحزح ما يريد المارد

(1)- سربن امباكي عبد الرحمان ، المرجع السابق ، ص 16 .

(2)- اللا عتف : هو البعد السلمي ، وهو نمط من السلوك ، يتوقف على مجرد النهي أو الامتناع ، عن استعمال العنف مقابل العنف أو مقابلة العدوان بالعدوان ويعرف عند المؤرخين ب " العملية السلمية " أو " المقاومة السلمية " أنظر محمد غالاي أنجاي ، الشيخ احمدو بمبا سبيل السلام ، ص 8

وردت عن الماحي ونعم الوارد

أما رماحي فالأحاديث التي

وبها يلازمي سعيد عابد

وبها أرحح بدعة قد أحدثوا

و نستشف من خلال هذه الأبيات أن الشيخ الخديم اتبع نهج التربية والتعليم وإصلاح الفرد والمؤسسات والأنظمة⁽¹⁾.

كما أن أسلحته الجهادية حسب قصيدته هذه تمثلت في القرآن الكريم والحديث النبوي والعلوم الدينية .

و من المعروف عن الفكر الصوفي الابتعاد عن الدنيا والسياسة وتديرها فلا يعارض السلطة كما أنه لا يتوحد إليها في الغالب ، لكن عندما تكون السلطة غير مسلمة والبلاد تحت سيطرة الاستعمار فالأمر يتغير ، ويخرج الصوفي عن عزلته ، ويخوض غمار السياسة مخلصاً ومعارضاً أو مؤيداً أو خادماً للسلطة ولكن نلاحظ أن أحمدو بامبا رغم استهجانته للسياسة الفرنسية ورفضه لها ، إلا أنه لم يجند الجنود ولم يحمل السلاح⁽²⁾.

وكان يرفض الاستجابة لاستدعاء السلطة الاستعمارية في عديد المرات متعللاً بتفرغه للعبادة وإبتعاده عن الدنيا ، واعتبار نفسه في عداد الخارجين عنها ، مما أظهره في عيون أتباعه بمظهر الرافض للحضور الفرنسي في السنغال ، مما دفع السلطات الاستعمارية إلى النظر لدعوته على أنها دعوة سياسية مناهضة للفرنسيين مثل الدعوات المنادية بالجهاد وتأسيس دولة إسلامية ، لكن مع الوقت الشيخ حمدو بامبا لم يبد أي نية في الدعوة للجهاد ، وتأسيس دولة ، ومع سياسة الحياد الإيجابي لم يعارض الوجود الفرنسي ما دام ذلك الوجود يخدم مصالح المجتمع السنغالي ، ومنها إستباب الأمن وما يوفره من فرص للعمل والانتاج وإمكانية

(1) - شعيب تياو أبو مدين : السلم في تراث الشيخ أحمد بامبا امباكي ، مجلة جوهر الإسلام ، العدد 2/1 ، الشركة التونسية لفنون الرسم ، تونس ، 1442 هـ - 2020 م ، ص 19 .

(2) - محمد شقرون ، المرجع السابق ، ص 89 .

نشر الطريقة المريدية ، لكن كان يصر على عدم التعامل مع الفرنسيين رغم حرصه على المهادنة ، وفي بعض الأحيان يستجيب لبعض مطالبها⁽¹⁾، مثل التجنيد في الحرب العالمية الأولى أو توفير منتج الفول السوداني .

و عدم تبنيه للفكر الجهادي بحسب الباحث محمد غالاي أنجاي يعود إلى أن الشيخ أحمدو بامبا قام بإحداث " قطيعة إيديولوجية"⁽²⁾ مع كل المحاولات الثورية المسلحة السابقة داخل السنغال، منها حركة الحاج عمر طال المابا دياخو، أحمد شيخوباه (ت 1875) مامادو درامي (ت 1907) ، لاتجور أنغون لاتير جوب صمب لوب فال (ت 1886) البر انجاي فال (ت 1902) ، وكذلك الحركات الجهادية خارج السنغال مثل حركة عثمان دان فوديو (1754 - 1817 م) في بلاد الهوصا بنيجيريا ، الشيخ ساموري توري (1830 - 1890 م) في غينيا كوناكري ، والشيخ ماء العينين (1831 - 1910 م) في موريتانيا⁽³⁾، وكل من انتهجوا الأسلوب المسلح في محاربة الاستعمار فهو لم يفكر في الجهاد المسلح ولا اشتغل في السياسة ولا فكر في إقامة دولة بل عمل على تكوين مجتمع تسوده قيم الإسلام ، وإن خضع لحكم غير المسلمين فكأنه فصل بين الدين والدولة⁽⁴⁾.

و رغم انتشار الصراعات الفكرية بين مريدي الطرق الصوفية في السنغال بسبب اختلاف المبادئ والأوراد ، ولكن الشيخ أحمدو بامبا لم ينحرف مع هذا التيار بل العكس صرح بحبه وتقديره لجميع مشايخ الطرق الصوفية حيث يقول في هذا الصدد :

مشايخي سيدنا الجيلالي والشاذلي معه التيجاني

(1) - محمد شقرون ، المرجع السابق ، ص 90 ، ص 92 .

(2) - وهي قطيعة فكرية وقطيعة مع الأسلوب القديم في المنطقة السنغالية المتمثل في الجهاد المسلح ضد التواجد الاستعماري في المنطقة .

(3) - محمد غالاي أنجاي : الشيخ أحمدو بامبا سبيل السلام ، ص 80 .

(4) - محمد شقرون ، المرجع السابق ، ص 63 .

ويقول أيضا :

ياربنا بحرمة الجيلالي	جد لي في الدارين بالغفران
ياربنا بالشاذلي جد لي	بالعلم والعمل وأشكر فعلي
ياربنا بحرمة التيجاني	جد لي بعصمة من النيران ⁽¹⁾ .

وقد تبني الشيخ أحمدو بامبا في جميع مراحل حياته مبادئ السلم واللاعنف، بصورة إيجابية وتجلّى ذلك في كتاباته، ومواقفه العلمية⁽²⁾ أو ما يعرف بالجهاد الدعوي⁽³⁾، أو جهاد النفس مستعملا أسلوب التربية⁽⁴⁾ بهدف تبليغ الرسالة الإسلامية، وتجديد الدين وإنقاذ الناس من براثن الجهل، وحماية قومه وتحريرهم من جور الملوك الطغاة وسيطرة المستعمرين وذلك بجهاده بالوسائل الأكثر فاعلية و انسجاما مع روح الإسلام، ومنها إعداد الأجيال وتزويدهم بالعلم والأخلاق⁽⁵⁾.

وفي الأخير نستنتج أن تبني الشيخ أحمدو بامبا لمبدأ اللاعنّف لا يعني بالضرورة أنه قبل بالتواجد الفرنسي ولم يعارضه على الأقل في البداية، لأن تعرضه للنفي مرتين ووضعه تحت الإقامة الجبرية لم يأت من فراغ بل هو راجع لمواقفه المناهضة للتواجد الفرنسي في السنغال بيد أنه لم يحمل السلاح أو يحشد الجيوش.

ج- تقديس العمل في الطريقة المريدية

إن فكرة العمل أبرز ما ميز الطريقة المريدية هي، إذ تميزها عن بقية الطرق الصوفية و لقد إهتم الولوف بالعمل ومجدوه، ويطلق عليه بالولوفية مصطلح ليغي Ligey ويحظى

(1) - شعيب تياو أبو مدين : السلم في تراث الشيخ أحمد بمبا امباكي ، ص 21 .

(2) - سام بوسو عبد الرحمن ،. اللاعنّف في تعاليم الشيخ الخديم ، ص 7 .

(3) - أنجاي ، الشيخ حمد بمبا سبيل السلام ، ص 54 .

(4) - Ch. Anta Babou ,Le Jihad de l'âme, P 20.

(5) - سام بوسو ، اللاعنّف في تعاليم الشيخ الخديم ، ص 7 - 8 .

عندهم بمكانة خاصة و مهمة وبما أن معظم أتباع الطريقة المريدية معظمهم من قبيلة الولوف فقد دعا المريدون إلى العمل البدني بالأخص زراعة الأرض وتسويق محصول الفول السوداني⁽¹⁾

و لم يذكر الشيخ بامبا العمل صراحة في كتاباته ،إذا ربطه بالعلم وقدمه عليه فدعا إلى ترويض الأجسام والعقول للابتعاد عن الدنيا وملذاتها ،وكان يؤمن باختلاف القدرات الذهنية عند مريديه ،فرفع من شأن العمل وسواه بالعلم ،حتى شعر جميع المنتسبين للطريقة أن من خدم العلم ،وخدم الأرض متساوون في الثواب لذلك بعض شيوخ⁽²⁾ الطريقة استعملوا هذا الأمر للاستغلال المريدين في زراعة الأرض ،حتى يتفرغوا للعلم من ناحية ولتعليم المريدين من ناحية أخرى⁽³⁾.

كما أستعمل الشيخ أحمدو بامبا في كتاباته بعض المصطلحات الدالة على العمل مثل "كسب الحلال" و"طلب الحلال" و"التماس الحلال" ،ولا يكاد يستعمل مصطلح العمل بصراحة ولذلك قسم العمل إلى ثلاثة أقسام: الخدمة و العمل والكسب الحلال (العمل المادي)⁽⁴⁾.

(1) - Thaim, Op.Cit, P 64.

(2)- الشيوخ : يأتون في الطبقة الثانية من الهرم الميريدي ،بعد الخليفة ،وهم الأتباع الأوائل ،وأصدقاء الشيخ احمدو بامبا والآباء المؤسسين الذين ساهموا في نشر المريدية .ولهم امتيازات ،كما يقومون بتأسيس القرى ،وشحن الأتباع وغالبا ما يقطنون في توبة إلى جانب الخليفة العام .ولا يمكن الحصول على لقب الشيخ ،إلا بعد استسلام الورد الميريدي وغالبا ما يتلقى الشيوخ تعليما خاصا ،ويجب أن يكون الشيخ ،قد عاش طويلا برفقة وأظهر حماسا ،وتعلقا بالطريقة المريدية أنظر :

Paul Pélissier : Les paysans du Sénégal Les civilisations agraire du Cayor à la Casamance, Dakar- Paris 2008, P 189.

(3)-محمد شقرون ،المرجع السابق ،ص 46 .

(4)- Fatoumata Sow, Les logique travail chez des mourides, Mémoire DEA d' étude Africaine Université de Paris I. Panthéon-Sorbonne, Paris, 1997 – 1998, p 9 -11.

- الخدمة: إن إهتمامات الشيخ المبكرة بمبدأ الخدمة، تعود إلى عام 1884 – 1983 نظريا وتبناها عمليا سنة 1895، ومن هذا التاريخ صار مصطلح الخدمة في الفكر الإسلامي يقترن بالشيخ أحمدو بامبا، حتى لقب بخادم الرسول صلى الله عليه وسلم (1).
و ينحدر مبدأ الخدمة من فكرة الخضوع التام للشيخ والعلماء، وفي بعض كتابات الشيخ الخديم، فكلمة الخدمة ترادف مصطلح العمل، لكن ليس العمل المادي بل خدمة الله والرسول، والشيخ والعلماء، والمجتمع الإسلامي، وتتجسد الخدمة في الهدايا المريدية للشيخ، والتي توظف لصالح المجتمع المريدي، وقد قدرت السلطات الفرنسية الأموال التي كان يتحصل عليها الشيخ من أموال مريديه أثناء إقامته الجبرية في ديوربل بحوالي 655 فرانك فرنسي (2).

و كانت الهدايا و الهبات، التي يقدمها المريدون لشيخوهم تستخدم لإنشاء المشاريع الاجتماعية مثل بناء المساجد و المستشفيات والمدارس، وبتوصيات الشيخ الخديم تأسس مسجد توبة و مسجد ديوربل، ومكتبة دار كامل، ومشاريع دور خادم وتعتبر هذه المشاريع من اكبر المشاريع التي أسسها المريدون في السنغال (3).

لذلك فمصطلح الخدمة يعني خدمة المجتمع والإنسانية جمعاء، ومن هنا أطلق الشيخ على نفسه اسم " خادم الرسول "، وأكد على خدمته لمجتمعه وأتباعه، حيث اشتغل بتعليمهم، وتربيتهم (4).

(1)- صالح سلام : نظرية الخدمة عند الشيخ الخديم، محاضرة مغال 1433 هـ، دائرة روض الرياحين، طوبى، صفر 1433 هـ- يناير 2012، ص 12.

(2)- Ch. Babou, : Le Jihad de l'âme , P 152 – 155.

(3)- Serigne Khadim Mbaké Cheikou , Op. Cit, P33 – 34.

(4) - F. Sow, Op .Cit, P 10.

- العمل :

المقصود به العمل الفكري ،وهو البحث عن العلم ،والتفقه في أمور الدين ومحاربه الجهل ،بكبح النزوات ،وتحكيم العقل ،والعمل من أجل الآخرة بطاعة الله وعبادته (1)،وهذا التعليم يبدأ من مرحلة الطفولة ،رغم أن في البداية كانت التعليم محصورا في الطبقة الأرستقراطية وكانت الطبقات السفلى مثل طبقتي العبيد والحرفين محرومان من التعليم ،لكن مع مجئ أحمدو بامبا أصبح التعليم عاما لكل طبقات المجتمع السنغالي أما أماكن العلم والعبادة في المريدية فكانت متنوعة الدارة في القرى ،والظهير في المدن (2).

- الكسب :

هو العمل البدني ،الذي يعتبر وسيلة لتحقيق الاستقلال المادي والعمل هو الوسيلة الأساسية لأكل الحلال ،والاعتماد على الذات ،وهو شرط أساسي لحرية التصرف (3).
و مما يعضد صحة ما ذهبنا إليه ما روي عن أحمدو بامبا أنه أمر بجمع تبرعات لتنفيذ مشروع مسجده بتوبة ،وبعد نهاية جمعها قال لمريديه " إني لا أقصد من هذا جمع المال وصرفه ، وإنما أريد إعطاءكم درسا عمليا في الاعتماد على الذات ،وبذل أقصى جهد ممكن

(1) - Thaim, Op .Cit, P 71.

(2) - F. Sow, Op.Cit, P 15 – 17

(3) - Thaim, Op.Cit, P 74.

في قضاء حوائجكم بأنفسكم دون الاعتماد على غيركم ، لأن كل من يضمن لك عيشك يسلبك حريتك إن شاء " (1)

لذلك كانت الطريقة المريديّة ملجأ يقي المريدين من التبعية الاقتصادية للمستعمر الفرنسي ، وتمكنت من الصمود أمام القيم الغربيّة الزاحفة مع الاستعمار وقوته الاقتصاديّة، وأنشئت لنفسها اقتصاد مريدي قائم بذاته ، ولعل التركيز على العمل ، جعل بعض المريديون يبالغون فيه ، حتى أنهم سمحوا لأنفسهم بالتخلي عن العلم والاقتصار على العمل ، وقد وصل بهم الأمر إلى التخلي عن الشعائر الدينيّة نفسها من صلاة وصوم وحج ظناً منهم أن العمل والتفاني في خدمة الشيخ يكفيان المريد ، وهذا التقديس للعمل نجده عند طائفة "البابي الفال " ، التي تنتسب إلى إبراهيم فال أحد أتباع الشيخ أحمدوا بامبا الأوائل الذي لعب دوراً مهماً في نشر الطريقة ، وجلب الأتباع وتمويل الأنشطة الاقتصاديّة للطريقة المريديّة في خدمة الأرض والتجارة ، تلك الأنشطة التي ساعدت على كسب الأنصار ، وإعالة الفقراء في بدايات تكوين الطريقة (2) .

ولقد نقد المؤلفان المريدان شيخنا امباكي عبد الودود و خادم سيلا تقديس العمل على حساب العبادة قائلين " تعود الباحثون على تناقل عبارة تنسب لأحد شيوخ المريديّة معناها أن " العمل من طاعة الله " ، أو من " عبادة الله " ، ولقد أخطأ كثيرون في ترجمتها وفي تفسيرها ، وأوغلهم في الخطأ أن الشيخ سوى بين العمل للشيوخ ، وعبادة الله ، وأن الأول يمكن أن يحل محل الأخير ويعفي عنها وبرغم أن الشيخ إبراهيم فال – مؤسس مذهب البايفالية – قدس العمل كثيراً ووضع له مكانة مميزة لكن المراد من هذا الكلام أن العمل من طاعة الله لأن الله أمر به " (3) .

(1) - سرين امباكي فال : المرجع السابق ، ص 36 .

(2) - محمد شقرون ، المرجع السابق ، ص 66 – 76 .

(3) - شيخنا عبد الودود وخادم سيلا ، المرجع السابق ، ص 11 – 12 .

ويقولان في بحث آخر: "أخطأ بعض من كتبوا عن الطريقة المريدية في تفسير حرص المريدين على العمل، وفي سخائهم في إنفاق نتاج عملهم، وإنما أخطأ هؤلاء في هذا أنه لم تكن لديهم معرفة صحيحة بحقيقة المريدية ومبادئها والدوافع التي تحرك أتباعها، فحكموا انطلاقاً من قوالب محفوظة استوحت من حركات عرفتها الحضارة الغربية عبر تاريخها الديني ومن ثم ذهب بعضهم إلى اتهام المريدين، بأنهم يعطون الأولوية للعمل على حساب العبادة وإلى اتهام قادتهم أنهم يستغلون الأتباع ويعفونهم من العبادات مقابل العمل من أجلهم"⁽¹⁾ ويرى الباحثان أن فكرة العمل في المريدية تقوم أساساً على العلاقة بين مقدم الطريقة والطالب هذه العلاقة التي تجعل المريد يظهر "الجبلي" للشيخ بالعمل لأجله وخدمته للحصول على بركته، فهو في نظره الرابط الذي يربطه بالمولى عز وجل⁽²⁾.

لذلك يأتي الزوار من جميع أنحاء البلاد، لتقديم الولاء للخليفة العام سواء بمبالغ مالية ضخمة قدرت بملايين الفرنكات الإفريقية، أو الهدايا العينية، مثل السيارات الفارهة هذا بالنسبة للأغنياء الطريقة المريدية، أما الفلاحين البسطاء، فيعملون في الحقول الجماعية لشيخ الطريقة، ويقومون بزراعة حقل مقدم الطريقة كل أربعاء⁽³⁾.

كذلك يقوم الطلاب القاطنين في الدارة في موسم المطر، بمرافقة شيخهم والرحيل معه أين ذهب والاستقرار معه أين استقر⁽⁴⁾.

و يقسم الباحث " كريستيان كولن " العلاقة بين المقدم والمريد إلى نوعين، علاقة كاريزما، فالكثير من الشيوخ في السنغال، ورثوا كاريزما وحضور أسلافهم في العلم والتقوى

⁽¹⁾-عبد امباكي وآخرون: العمل والخدمة في المريدية، دراسات حول المريدية، سلسلة ثمرات الروض (1)، دائرة روض الرياحين مطبعة المعارف الجديدة، الرباط 1431 هـ، 2010، ص 89

⁽²⁾ - C . T. Sy, Op.Cit, P 172.

⁽³⁾ - C. Coulon, Op.cit., P 107.

⁽⁴⁾ - C.T. Sy, Op.Cit, P 173.

وفي نظر السنغاليين كأنهم مبعوثون من المولى عز وجل ، ونظرة المريد إلى المقدم كأنه شخص مقدس و ولي من أولياء الله الصالحين ولديه كرامات ، أما العلاقة الثانية : فهي علاقة زبونية تعني أن المقدم بمثابة المالك ، أو صاحب العمل والمريد هو الزبون ، لأن المقدم يقوم بمساعدة المريد في كل الظروف ، يساعده في إيجاد وظيفة أو زوجة أو دراسة⁽¹⁾ .

و في الأخير نستنتج أن الطريقة المريدية هي امتداد للحركات الصوفية السابقة لأنها نتاج نفس الظروف والعوامل ، لكن بحلة جديدة ومنطلقات أحدث وأكثر تماشياً مع العصر حيث أن تخلي الطريقة المريدية عن الجهاد المسلح كان بسبب فشل المقاومات العسكرية السابقة ، فاعتبر مؤرخي المريدية أن اللاعنف في الطريقة المريدية هي " قطيعة فكرية " ، كما أن مبدأ العمل المنقسم لثلاث أنواع هي الخدمة و العمل والكسب هو حجر الزاوية في التعاليم المريدية ، وتحكمت العلاقة بين المقدم والمريد في تنمية هذا المبدأ ويتبين لنا الأهمية الكبرى للعمل للمادي أو الكسب .

(1) - C. Coulon, Op.Cit, p 108 -112.

الباب الثاني

المكانة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية

للطريقة المريدية في السنغال

ما بين (1927 - 1980)

الفصل الأول

الدور الاجتماعي و الثقافي للطريقة المريدية
في السنغال (1927-1980)

✓ المبحث الأول

الهيكل العام للطريقة المريدية

✓ المبحث الثاني

التنظيمات الاجتماعية و الثقافية

✓ المبحث الثالث

دور الطريقة المريدية في نشر التعليم و المبادئ
الإسلامية

الباب الثاني : المكانة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للطريقة المريدية في السنغال ما بين (1927 - 1980)

الفصل الأول : الدور الاجتماعي و الثقافي للطريقة المريدية في السنغال (1927-1980)

لا يمكن دراسة موضوع الطريقة المريدية من الناحية الاقتصادية والسياسية دون الرجوع للهيكل الاجتماعي و التنظيمي لهذه الطريقة لأنه القاعدة التي يقوم عليها فالعلاقات الاجتماعية بين الأتباع والمقدمين تقوم بتنظيمها مؤسسات مريدية صرفة ولكل تنظيم مهامه وإطاره الجغرافي والتاريخي ، كما أن هذه التنظيمات كان لها أدوار ثقافية واجتماعية .

المبحث الأول : الهيكل العام للطريقة المريدية

تمتاز الطريقة المريدية بنظام إجتماعي و ثقافي محكم ينظم العلاقات بين الأتباع ومقدمي الطريقة المريدية ، ولهذا النظام معايير معينة فهو بالدرجة الأولى يقوم على مراعاة العلاقة بين الطالب (التابع ، المريد) والمقدم (المرشد الروحي أو الشيخ) ، هذه العلاقة التي تمثل المحرك الأكبر للطريقة المريدية ويسير المقدمون هذه العلاقة لخدمة المجتمع سواء إجتماعيا أو ثقافيا أو اقتصاديا ، لذلك قامت في كنف الطريقة المريدية عدة تنظيمات اجتماعية وثقافية .

كما تتبنى كل طريقة صوفية نظاما داخليا يربط بين أعضائها ، ويساهم إلى حد كبير في قوة أو ضعف هذه الطريقة ، فإن كان محكما أنتج انسجاما اجتماعيا وتضامنا بين أعضاء الطريقة ما يمنحها استمرارية وسلطة في مختلف شؤون البلاد . وهذا النظام يظهر على شكل

الباب الثاني الفصل الأول : الدور الاجتماعي والثقافي للطريقة المريدية في السنغال (1927-1980)

هرم في قمته "ال خليفة العام" ممثل الطريقة ، و يليه "المقدمون " أو "الشيخوخ" ثم "الأتباع " أو "المريديون" (1) .

1 – الخلافة (2) المريدية

يعني مصطلح الخلافة الحكومة الإسلامية الجامعة لمصالح الدين والدنيا (3). كما أن الخلافة في الاصطلاح الشرعي هو السلطان الأعظم الذي يقود الأمة فيحفظ العباد ويحكم بين الخصوم (4).

و بعد وفاة الرسول صلى الله عليه و سلم رشح الصحابي الجليل عمر بن الخطاب أبي بكر الصديق رضي الله عنه كخليفة للمسلمين وبايعه أهل المدينة دون ضغط أو إكراه وتوالى نظام المبايعه والشورى في عهد الخلفاء الراشدين ، الذين كانوا يرون الخلافة منصبا انتخابيا لا بد من الفصل فيه عن طريق الشورى بين المسلمين (5) .

(1) – خديم محمد سعيد امباكي :التصوف والطرق الصوفية في السنغال ، منشورات معهد الدراسات الإفريقية الرباط ، المملكة المغربية ، 2002 ، ص 109 .

(2) – الخلافة هي النيابة عن الغير إما بموت المنوب عنه وإما لغيبته وإما لعجزه وهي مصدر الفعل خلف فيقال خلفه في فرعه يخلفه خلافة إذا جاء بعده وقام مقامه قال الله تعالى "وَأَعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ فِتْمٍ مِيقَاتُ رَّبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ۚ وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلَحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ " ، أنظر : إياد كامل إبراهيم الزبباري :التداول السلمي للسلطة ونظام الحكم الإسلامي ، الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ص 199 .

(3) -محمد رشيد رضا : الخلافة ، مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة ، 2015 ، ص 14 .

(4) -هدهود حسين موسى :فقه العلامة بن خلدون في الخلافة والإمامة ، بحث مقدم لمؤتمر بن خلدون علامة الشرق و الغرب ، جامعة النجاح الوطنية ، نابلس ، فلسطين ، 1432هـ - 2012 م ، ص 10 .

(5) –أبو الأعلى المودودي : الخلافة و الملك ، تعريب :أحمد إدريس ، ط1 ، دار العلم ، الكويت ، 1978 ، ص 49 -50 .

الباب الثاني الفصل الأول : الدور الاجتماعي و الثقافي للطريقة المريدية
في السنغال(1927-1980)

لكن بعد تولي الخليفة الأموي معاوية بن أبي سفيان الخلافة ابتكر نظام ولاية العهد (نظام التوريث) ، و عهد بالخلافة بعده لابنه يزيد ، مما أثار الكثير من الجدل فأخذ عليه البعض أنه حول "الإمامة إلى ملك كسروي و الخلافة إلى منصب قيصري" ⁽¹⁾ .

و من هنا حل نظام التوريث محل الشورى و هو النهج الذي ستسير عليه أغلب الدول الإسلامية فيما بعد كالدولة الفاطمية و الخلافة العثمانية .

و تتبع الطرق الصوفية في السنغال نفس النظام الوراثي في الخلافة ⁽²⁾ ، فبعد انتشار الطرق الصوفية في إفريقيا رافقها نظام الخلافة الذي كان وراثيا بسبب التأثير بالمذهب المالكي وظهر منصب الخليفة من جديد لكن بمفهوم ديني أكثر منه سياسي ، و كان حكرا على عائلة معينة بسبب تورعها في الدين الإسلامي والعلم ⁽³⁾ .

فيتولى خلافة مؤسس الطريقة أبناءه ثم أحفاده ، و توريث الخلافة متبع في الطرق الصوفية الكبرى الأربع في السنغال التي سبق التطرق لها ، و ما يلاحظ على الخلافة في السنغال أن الشيوخ لم ينحرفوا عن التقاليد الصوفية الكلاسيكية عند مؤسسي الطرق الأوائل ، لكن هناك إضافة جلية ، وهي الولاء والإخلاص المنقطع النظير للخليفة ⁽⁴⁾ .

⁽¹⁾ — بدر بن هلال العلوي ، خلود بنت سالم باحشوان ، استحداث الخليفة معاوية بن أبي سفيان لنظام ولاية العهد وردود الأفعال التي واجهته ، مجلة الأداب و العلوم الاجتماعية ، جامعة السلطان قابوس ، سلطنة عمان ، ص 97

⁽²⁾ — Birane Wane :Op.cit, p 166 .

⁽³⁾ — M.Maguéye Ndiay, Op.cit., P 182.-184.

⁽⁴⁾ — Birane Wane :Op.cit, p 167 .

الباب الثاني الفصل الأول : الدور الاجتماعي و الثقافي للطريقة المريدية في السنغال(1927-1980)

أما عن طريقة توريث الخلافة فيرث الابن الأكبر منصب الخليفة في البداية ، ثم يتولى بعده اخوانه حسب السن حتى ينقرض الجيل الأول ، فتبدأ الدورة مرة أخرى مع حفيد المؤسس سليل الإبن الأكبر ويراعى سن الخلفاء في عملية التوريث ⁽¹⁾.

فمثلا فيما يخص الطريقة المريدية فقد احتكرت عائلة امباكي منصب الخلافة بسبب انتماء مؤسس الطريقة لهذه العائلة . فبعد وفاة الشيخ أحمدو بامبا في 25 جويلية 1927 خلفه ابنه محمد مصطفى مباكي كخليفة عام للطريقة المريدية ، وسي ب (الخليفة العام) لأنه يمثل السلطة العليا في الهرم المريدي ، وفي حالة وفاته يخلفه أخاه الأكبر بين إخوته تلقائيا ⁽²⁾.

ففي الطريقة المريدية الخليفة العام يمثل الهيئة العليا الحاكمة للطريقة وهو خليفة رابطة النسب التي تم إنشاؤها بعد وفاة الشيخ أحمدو بامبا لتسيير الإرث الروحي والمادي للمؤسس ورغم أن الخلافة المريدية عبارة عن مؤسسة منظمة ، إلا أنها تتجسد في شخص واحد لا بد أن يكون الأكبر في سلالة المؤسس ، ولم يرد منصب الخليفة العام في أدبيات الطريقة المريدية إبان حياة المؤسس لكن هذه الوظيفة أصبحت راسخة في التقليد المريدي فيما بعد ⁽³⁾.

كما قد تواجه الخلافة بعض السيناريوهات التي قد تشكل عائق في وجه انسيابية توريث الخلافة مثل صعوبة تحديد من يستحق هذا المنصب لأن للخليفة المتوفي إبنان أو أخوان توأم شقيقان أو حتى أخوان من جهة الأب يبلغان نفس العمر ، كما قد يحدث صراع بين أبناء المؤسس أو الخليفة وبين إخوانه لأن الخلافة منحصرة في هذين الفئتين مثلما حدث

⁽¹⁾ - Birane Wane :Op.cit, p, p 169

⁽²⁾—Ibid, p 182.

⁽³⁾-. Cheikh Guéye, Op.cit, p 181-182.

**الباب الثاني الفصل الأول : الدور الاجتماعي والثقافي للطريقة المريدية
في السنغال(1927-1980)**

بين أخ مؤسس الطريقة المريدية شيخ إبراهيم فاتي شيخ دار المعطي Mame Cheikh Ibra Faty و الابن الأكبر للمؤسس محمد مصطفى امباكي Mouhamadou Moustapha Mbacké ، ومن المشاكل التي اعترضت توريث الخلافة كذلك تعدد الزوجات ، ففي القانون المدني السنغالي لا يمكن للزوج الزواج بأكثر من امرأة إلا بموافقة الزوجة الأولى لكن العائلات الدينية لم يخضع أفرادها لهذا القانون ، فكانت للأسرة الواحدة عدد كبير من الأبناء لذلك ما إن يتوفى الخليفة ، حتى تحدث الصراعات ما بين الإخوة والأبناء⁽¹⁾.

فكل واحد من أبناء الخليفة المتوفي يسعى للخلافة ويقف إلى جانبه أقاربه من جهة أمه ، فتتقسم الطريقة الواحدة لعدة طوائف متناحرة من أجل الخلافة .

و الجدير بالذكر أن لقب الخليفة العام ابتدعه السلطات الاستعمارية و المصطلح يستعمل عند طائفتي المريدين و اللايين فقط ، أما القادريون والتيجانيون فليس لهم خليفة في السنغال ، بل هم يمثلون طوائف مستقلة عن بعضها البعض ، ففريقا من القادريين يتبعون آل الشيخ سعد أبيه و خليفتهم العام في موريتانيا و فريق آخر يتبعون الكنتين وخلفيتهم في أنجاسان أما التيجانيون فخليفتهم العام من خارج السنغال ينتمي إلى أسرة أحمد التيجاني⁽²⁾.

-مهام الخليفة العام :

منصب الخليفة هو السلطة العليا في الطريقة المريدية ، لذلك المهام التي يقوم بها هي مهام محورية و فائدتها تنعكس على المجتمع المريدي ككل ومن أهم هذه المهام :

⁽¹⁾ - Birane Wane :Op.cit, p 170-171 .

⁽²⁾ - خديم محمد سعيد امباكي :التصوف والطرق الصوفية في السنغال ، ص 110

الباب الثاني الفصل الأول : الدور الاجتماعي والثقافي للطريقة المريدية في السنغال(1927-1980)

-يمثل الخليفة العام المريدي المرشد الروحي للمجتمع المريدي ،حيث يتولى النصح والإرشاد في خطبة الجمعة وخطب الأعياد ويحث على القيام بالوجبات الدينية⁽¹⁾، ويضمن التزام الأتباع بتعاليم الطريقة⁽²⁾.

- يلعب الخليفة العام أدوار عديدة و هو السلطة العليا في الطريقة المريدية لا ينبغي لاحد معارضة قرارته و هو صاحب النيجل ndiguel للشيوخ و الاتباع⁽³⁾ ،الذي يمثل مجموعة من الأوامر على المريدين الالتزام بها ،كما يعين الخليفة الشيوخ الجدد⁽⁴⁾
-يتكفل بتعمير مدينة طوبة ،حيث أخذ الخلفاء المريدين على عاتقهم تعمير هذه المدينة وإضافة التحسينات العمرانية لها بين الفينة والأخرى ،ويحظى أولئك الخلفاء الذين شاركوا في ذلك بمكانة رفيعة في قلوب المريدين⁽⁵⁾.

-كان الخلفاء محاورين ممتازين للسلطة الحاكمة ،ففي فترة الاستعمار الفرنسي مثل الخليفة المريدي الإدارة الغير مباشرة في الأرياف إذ كان الوسيط بين الإدارة الاستعمارية والمريدين⁽⁶⁾.

(1)- Cheikh Guéye, Op.cit. .p 184 .

(2)- M.Maguéye Ndiay, Op.cit., P 186.

(3)—Mamadou Ba : decolonizing the mind Mouridism in post-colonial Senegal, Master 2 dissertation, University Cheikh Anta Diop, Dakar, p 28 .

(4)-M.Maguéye Ndiay, Op.cit., P 186.

(5) Cheikh Guéye, Op.cit. .p 184.

(6) - M.Maguéye Ndiay, Op.cit., P 186.

الباب الثاني الفصل الأول : الدور الاجتماعي والثقافي للطريقة المريدية في السنغال(1927-1980)

كما كانوا ممثلين للطريقة أمام الحكومة السنغالية ويدافعون عن مصالح الأتباع أثناء التفاوض أو ما يعرف بالعقد الاجتماعي⁽¹⁾.

- كما كان الخليفة مسؤول عن صيانة مسجد توبة و جمع التبرعات من المريدين⁽²⁾
- ويساهم في إقامة المشاريع الكبرى و يعتبر المستثمر الرئيسي في المدينة حيث يمثل المزارع الأكبر الذي يمتلك أوسع حقول الفول السوداني والدخن ، ويجني الخليفة بواسطة حقول الدارة ملايين الفرنكات⁽³⁾.

و من مهامه أيضا الحفاظ على القواعد و القوانين و ضمان تماسك المجتمع المريدي⁽⁴⁾

-تنظيم مغال توبة و التظاهرات الثقافية و الاجتماعية الكبرى في توبة لأثبات شرعيته و الحفاظ على شعبيته⁽⁵⁾.

و يعتبر الخليفة حسب النظام الداخلي للطريقة المريدية نائب مؤسسها و الراعي الأول لمصالحها و المرجع الأكبر في كل نزاع و يفترض فيه أن يكون عالما ورعا زاهدا ، والواقع أن الخلافة في السنغال وراثية ، وهذا أمر يخالف المبادئ النظرية لجميع الطرق الصوفية ولكنه

⁽¹⁾ -Cheikh Guéye, Op.cit. .p 185.

⁽²⁾ -Mamadou Ba,Op.Cit p 28 .

⁽³⁾ -Cheikh Guéye, Op.cit. .p 184 .

⁽⁴⁾ -M.Maguéye Ndiay, Op.cit., P 186

⁽⁵⁾ -Cheikh Guéye, Op.cit. .p 184

الباب الثاني الفصل الأول : الدور الاجتماعي والثقافي للطريقة المريدية في السنغال(1927-1980)

نتيجة التأثير بنظام الحكم في السنغال الملكي الوراثي قبل الاستعمار، فمن يصل إلى منصب الخلافة يتمتع بجميع صلاحيات الخليفة مهما كان وضعه العلمي والثقافي⁽¹⁾ ولكن فيما يخص الطريقة المريدية فالمتتبع لخلفائها يكتشف ويلاحظ أنهم كانوا على جانب كبير من العلم والتفقه في أمور الدين والتعليم، وأولوا أهمية كبرى لنشر العلم بإنشاء المكتبات وتأسيس الدارات والمدارس .

-مؤسسة الخلافة

تتكون مؤسسة الخلافة من مجموعة من المدراء التنفيذيين لتسييرها، وتعمل هذه المؤسسة وفق نموذج المؤسسات الحديثة وتقوم أساسا على هيكلين: هيكل خدمة البرتوكول وهيكل الأمانة العامة، ويقوم بخدمة البرتوكول موظفو الخليفة العام الذين يطلق عليهم اسم "Beuk nèk Mouride" وهم المسؤولون عن تقديم جلسات الاستماع للخليفة العام، إلى جانب ذلك هم المقربون من الخليفة والمخلصون له، لأنهم يستجيبون له في أي وقت احتاجهم، وغالبا ما يكونون من الطلبة الذين تلقوا تعليمهم على يد الخليفة شخصا أو أحد أقاربه⁽²⁾.

أما هيكل الأمانة العامة فهو عقل مؤسسة الخلافة ويتألف أساسا من بعض الأمناء كل مكلف بمهمة معينة، الأمانة العامة تضمن الإشراف على مراسلات الخليفة العام كما تسهر على تنفيذ قراراته وأوامره، ومن موظفي الأمانة العامة سكرتير الشؤون الدينية المسؤول عن ضمان التعليم والتكوين الديني المستمر للأتباع، كما يمثل الخليفة العام في الاجتماعات

(1)- خديم محمد سعيد امباكي: التصوف والطرق الصوفية في السنغال، ص 110 .

(2)- Cheikh Guéye, Op.cit. .p 184

الباب الثاني الفصل الأول : الدور الاجتماعي و الثقافي للطريقة المريدية في السنغال(1927-1980)

كما يوجد السكرتير المالي الذي يدير ميزانية المؤسسة ، إلى جانب هذا فإن مؤسسة الخلافة لها ممثلين على المستويات الإقليمية والوطنية و الدولية ، إذ يعين الخليفة العام ممثلوه المفوضين في عدة مناطق في أوروبا وإفريقيا ⁽¹⁾.

وفي الأخير نصل أن هذا النظام كان جد منظم ومحكم ، وخاضع لقوانين دقيقة ، ولم يكن عشوائيا إذا أصبحت الخلافة المريدية مع مرور الوقت أكثر تنظيما وتطورا وهي في أيامنا هذه تنجز مهام كبرى على الساحة السنغالية والخارجية ، حيث يتكفل الخلفاء بإنشاء المرافق الصحية و العلمية ، كما أنهم يلعبون دورا رياديا بخصوص الدبلوماسية مع دول الجوار خاصة المغرب وموريتانيا وغيرها .

—خلفاء الطريقة المريدية

- الشيخ محمد مصطفى امباكي (1927 – 1945)

اجتمعت كلمة المريدين بعد وفاة الشيخ احمدو بامبا على أكبر أبنائه الشيخ محمد المصطفى خليفة له ⁽²⁾ ، وقد ولد في 11 محرم 1306 الموافق ل 17 سبتمبر 1888 والدته سوكنة اميناتا لو (Sokhna Aminata Lo) ، بدأ بحفظ القرآن في صغره على يد والده ولكن بعد نفي هذا الأخير إلى غابون 1895 ، أكمل دراسته على يد سرين ندام (شيخ ندام) عبد الرحمن لوح ثم واصل تعليمه على يد عمه الشيخ ابرا فاتي ، ثم انضم إلى تلاميذ الشيخ الذي لحقوا به عند نفيه إلى موريتانيا في منطقة صوت الماء (Saout – El – Ma) و بقي ملازما له

⁽¹⁾ -Cheikh Guéye, Op.cit. p 188.

⁽²⁾ — محمد محمود انيانغ الطوبوي : المرجع السابق ، ص 75 .

الباب الثاني الفصل الأول : الدور الاجتماعي و الثقافي للطريقة المريدية في السنغال(1927-1980)

حتى 1912 عندما كلفه ببناء قرية صغيرة على بعد 6 كلم من توبة اسمها قرية (حسن الماب
(1).

و بعد وفاة والده ، أصبحت توبة المقر الرسمي للمريدين و الزاوية الأم بالنسبة إليهم
وأصبح لها تأثير كبير في الأوساط السنغالية لحركيتها العلمية ، وارتفاع عدد زائريها و لذلك
عمل الحاج محمد مصطفى امباكي على تقوية وتوسيع نفوذها الديني والعلمي وذلك بتأسيس
مغالها السنوي مغال توبة (2).

كما إهتم بالجانب الاقتصادي ، خاصة انتاج الفول السوداني باعتباره المادة الأكثر
أهمية في الاقتصاد السنغالي ، مما ساهم في زيادة أتباعه الذين وجدوا في هذا النشاط وسيلة
لضمان العمل ولقمة العيش (3).

و لقد طور الشيخ مصطفى عملية انتاج الفول السوداني بسبب خبرته في الجانب
الفلاحي مما أدى إلى غرس روح المبادرة وتنظيم الشركات الفلاحية المريدية ، فبعد أن كان
انتاج الفول السوداني يقدر ب 20 ألف طن تقريبا في بداية الثلاثينات ، أصبحت كمية المنتج

(1)-Majalis, l'œuvre de cheikh Mouhamadou Moustapha premier calife de cheikh amadou Bamba (1888-1945), Association des descendants de cheikh Mostapha (Ahfad) en collaboration avec la commission scientifique Majalis ,P 3 .

(2)-كريم الجيلالي : الطريقة المريدية بالسنغال ، مجلة أمل ، العدد 35 ، دار قرطبة للطباعة و النشر ، دار البيضاء ، المغرب ، 2009 ، ص 27 .

(3) -، نفسه

الباب الثاني الفصل الأول : الدور الاجتماعي و الثقافي للطريقة المريدية
في السنغال (1927-1980)

تبلغ 75 ألف طن في موسم 1937 _ 1938 بزيادة نسبتها 275٪. في الموقع الموكل إلى شركة (DRAGAGES) ⁽¹⁾.

-أهم انجازته

كان الخليفة محمد مصطفى امباكي يود انجاز مشاريعه بمجرد توليه منصب الخليفة لكن عدم الاستقرار السياسي والاقتصادي الذي فرضته الحركات التحررية في اغلب بلدان إفريقيا الغربية سيؤخر مشروعاته لسنوات اخرى ⁽²⁾.

و كانت مرحلة خلافته من أكثر مراحل الخلافة المريدية صعوبة بسبب النزاعات والصراعات بينه و بين عمه على المنصب ،كذلك بسبب طول فترة الحداد على الشيخ بامبا،وبعد تراجع هذه الاضطرابات في عام 1931 تعهد الخليفة الجديد بتسهيل إنجاز مشروع الجامع الكبير عن طريق بناء خط سكة حديدية طوله 44 كلم بين ديوربل و توبة من أجل نقل مواد البناء لإنشاء مشروع الجامع الكبير ،وقد شاركت السلطات الفرنسية الميردين في عمليات الحفر ⁽³⁾.

كما جاء بكبار الحرفيين والصناع و البنائين لبناء مسجد توبة وفق أحدث الطرق وكانت الأشغال تتم تحت مراقبة السلطات الاستعمارية ⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ – Majalis ,Op.cit., P 4 .

⁽²⁾- كريم الجيلالي ، المرجع السابق ، ص 27 .

⁽³⁾ -Cheikh Guéye, Op.cit. .p 189-190.

⁽⁴⁾- كريم الجيلالي : المرجع السابق ، ص 27 .

الباب الثاني الفصل الأول : الدور الاجتماعي والثقافي للطريقة المريدية في السنغال(1927-1980)

وقد شارك المريدون بشكل جماعي و طوعي في نقل الحجارة من محجر ندوك Ndock (يقع على بعد عشر كيلومترات من موقع اشغال المسجد) في سلاسل بشرية تتكون من أكثر من 30000 عامل مريدي في ظروف صعبة ⁽¹⁾.

فساحة عمل المسجد والسكة الحديدية شهدت مشاركة عشرات الآلاف من المريدين ما أعطى معنى روحي جديد لالتزامهم إتجاه الطريقة المريدية ⁽²⁾، وكثيرا ما كانت الأشغال تتعرقل وتتوقف ولم يكتمل بناء المسجد في حياة الشيخ مصطفى ⁽³⁾ .

وتم وضع حجر الأساس لمسجد توبة في 4 مارس 1932 بحضور عدد كبير من المسؤولين المريدين وأتباع الطريقة المريدية من مختلف الفئات ⁽⁴⁾.

و إلى جانب مد السكة الحديدية من ديوربل ، أسس الخليفة محمد مصطفى قري مريدية عديدة وهي (دار النعيم) و (طوبى كل) و (المدينة) و (حسن المآب) و (تندود) و (نيدي) والدار البيضاء المشهورة ب ' (الطائف) ⁽⁵⁾ .

⁽¹⁾ -Cheikh Guéye, Op.cit. .p 190.

⁽²⁾ -Cheikh Guéye, Op.cit. .p 190.

⁽³⁾ - كريم الجيلالي : المرجع السابق ، ص 27 .

⁽⁴⁾ - Alain Juillet : **Cheikh Amadou Bamba** ,édition Magal 2010, 1^{ère} édition,2010,P 37.

⁽⁵⁾ - محمد انيانغ : المرجع السابق ، ص 79 - 80 .

الباب الثاني الفصل الأول : الدور الاجتماعي و الثقافي للطريقة المريدية في السنغال(1927-1980)

و أنشأ بعض هذه القرى لتمويل أعمال المسجد والسكة الحديدية. كما أقام علاقات طيبة مع زعماء الطرق الصوفية في السنغال وموريتانيا ،مثل سعيد نور تال من العائلة العمرية التيجانية وأمير الترازة في موريتانيا والذي زاره في مقره بطوبة⁽¹⁾ .
لذلك تميز الخليفة مصطفى مباكي بدبلوماسيته و محاولته توطيد علاقات المحبة والصدقة مع اغلب الزعامات الدينية في السنغال وخارجه .

كما قرر تغيير تاريخ مغال طوبة الذي كان يصادف ذكرى نفي الشيخ الخديم إلى الغابون في 18 صفر التي قررها الشيخ بنفسه إلى ذكرى وفاة الشيخ الخديم في 19 محرم وشجع حركة التوسع المريدي ،التي ازدادت في عهده ما بين 1932 - 1945 ،وقد حاول الخليفة الأول تنمية الطريقة المريدية و كان قادرا على الحفاظ على تماسك المريدين رغم التهديدات التي واجهت منصبه والصراعات التي كانت في فترة خلافته⁽²⁾ .

توفي- الخليفة العام محمد المصطفى امباكي سنة 1945 .

-الشيخ محمد الفاضل (فاليلو امباكي) (1945 - 1968)

هو الشيخ محمد الفاضل امباكي الابن والخليفة الثاني لمؤسس الطريقة المريدية ولد ليلة الجمعة السابع والعشرين من شهر رجب ليلة الإسراء والمعراج (1306 هـ – 1889 م) حسب مؤلف إرواء النديم ،وقيل سنة 1886 في مدينة دار السلام كان والده أنداك في توبة

(1) - Alain Juillet :Op. Cit, P 37.

(2) -Cheikh Guéye, Op.cit. .p 190.

الباب الثاني الفصل الأول : الدور الاجتماعي والثقافي للطريقة المريدية في السنغال(1927-1980)

فجاءه الشيخ عبد الرحمن لوح وأخبره بالمولود الجديد فأمر بتسميته محمد الفاضل ،والدته السيدة حواء بوسو بنت (سرج مبوسه) خال أحمد بامبا ⁽¹⁾.

وبدأ حياته العلمية بتعلمه القرآن على يد والده في دارالرحمن في طوبه ،ثم سلمه إلى الشيخ عبد الرحمن لوح و بعد حفظه القرآن وأثناء نفي الشيخ الخديم تتلمذ على يد عمه ابراهيم فاتي ثم تعلم على يده العلوم الشرعية و العربية ،ثم إتجه إلى عمه مام مور جارة وتعلم على يده علوم القرآن الكريم وقسطا وافرا من العلوم اللغوية كالنحو والصرف وتلقى بعضا من العلوم على يد خاله الشيخ امباكي بوسو ،هذا التكوين العلمي سمح له أن يكون من أكثر الخلفاء المريدين علما وتبحرا في الدين والفقه .⁽²⁾

وقد تولى الشيخ محمد الفاضل الخلافة المريدية عام 1945م بعد وفاة أخيه محمد المصطفى مع نهاية الحرب العالمية الثانية، وكان سكان السنغال آنذاك يعانون ظروف قاسية من الفقر والجوع ،ولكن بفضل سياسته التطورية تحسنت الأوضاع واستطاع القضاء على هذه الظروف الصعبة التي عصفت بالمجتمع السنغالي ⁽³⁾.

⁽¹⁾ – اللجنة الثقافية التابعة لدائرة أحفاد الشيخ محمد الفاضل :الشيخ محمد الفاضل امباكي بن الشيخ الخديم الخليفة الثاني للطريقة المريدية ،مجلة دائرة أحفاد الشيخ محمد الفاضل ،العدد 1 ،مغال (كزرجب) ، 1437 – 2016 ، ص 3 .

⁽²⁾ – مام مورم مباكي :ويسألونك عن الشيخ محمد الفاضل ،سلسة ويسألونك ،الرقم 2 ،رجب 1437 - أفريل 2016 ص 3 .

⁽³⁾ - اللجنة الثقافية التابعة لدائرة أحفاد الشيخ محمد الفاضل ،المرجع السابق ،ص 14 .

الباب الثاني الفصل الأول : الدور الاجتماعي و الثقافي للطريقة المريدية
في السنغال(1927-1980)

-إنجازاته :

من اهم انجازات الخليفة الثاني إرجاع مغال توبة لتاريخه السابق أي ذكرى نفي الشيخ أحمدو بامبا في 18 صفر، كما قام بتطوير البنية التحتية الخاصة بالمغال في توبة ، و ذلك ببناء المنازل و أماكن الإيواء و كل المنشآت اللازمة لهذا الحدث ⁽¹⁾.

كما أكمل بناء مسجد توبة و افتتحه في 7 جوان 1963 ، و هنا الشيخ الخديم بتلك المناسبة الخالدة قائلا :

به هنتت في دار النعيم

كما كنت تأمل ياخديما

معافي مرتضى الشيخ الخديم ⁽²⁾.

فكن في نعمة أبدا مقيما

و بعد أن كرس كل أمواله و مدخول حقوقه الزراعية لإنهاء مسجد توبة ، حيث جمع الأموال من كاولاك و تياس و دكارو سان لويس و بلغت هذه الأموال 160 مليون فرنك CFA و أودعت جميع الأموال التي تم جمعها في البنك في 9 فيفري 1948 ، و طلبت الإدارة الفرنسية من مديرية الأشغال العمومية وضع الخطط المنقحة والمواصفات الجديدة للمشروع ، و بعد أشهر تم افتتاح مناقصة انتهت بوضع المهندس سكانتا Scatena على رأس المشروع واستأنفت الأعمال عام 1949 بمعدل كبير لم يسبق له مثيل ، ولقد تكلف الشيخ محمد الفاضل امباكي ما قدره 67764638 فرنك CFA ⁽³⁾.

⁽¹⁾ - Cheikh Guéye, Op.cit.p 191.

⁽²⁾ — محمد انيانغ : المرجع السابق ، ص 90 .

الباب الثاني الفصل الأول : الدور الاجتماعي والثقافي للطريقة المريدية في السنغال (1927-1980)

و بعد إنهاء المسجد صلى فيه صلاة الجمعة كإمام وخطيب إلى غاية وفاته ، كما تبرع لتأسيس جامع دكار الكبير بمبلغ قدره مليون فرنك سنويا كما أسس مجلسا علميا في جامع توبة أسماه " دار المعارف الإسلامية " لتعليم أبناء طوبة والقرى المجاورة⁽¹⁾.

وقدم منحاً دراسية للشباب لمواصلة دراستهم بالخارج ، إلى جانب هذا حول المغال من ديوربل إلى توبة وذلك سنة 1947 ، وقد قام الشيخ محمد الفاضل بمجهودات كبيرة في تسهيل سبل الوصول إلى طوبة لحضور المغال نظرا لبعدها طوبة ، وصعوبة الوصول إليها حيث فاوض السلطات للحصول على قطار خاص في جميع المدن الكبرى (اندر - دكار - خاي) وتمكن من الحصول على تخفيض تذاكر القطارات بنسبة 50 % وتمديد صلاحيتها لمدة أسبوعين بدلا من ثلاثة أيام و تعاون مع الخطوط الفرنسية (Air France) و (UTA) لتمديد صلاحية التذكرة لمدة شهر كامل ، كما شق ابار المياه في توبة لتوفير مياه الشرب ، وتوفير الماء لبناء المسجد كذلك عمل على تنوير المدينة حيث طلب من الرئيس سنغور توصيل الكهرباء من دكار إلى توبة وقال مقولته الشهيرة (إن توبة أولى بالكهرباء من دكار) ، كذلك عمل على تعبيد الطرق وتمديد السكة الحديدية ، وفك العزلة عن توبة ، وبنى أول مركز صحي في توبة وأنشأ سوق (عكاز) الأسبوعي في يوم الجمعة ، الذي كان هدف تأسيسه في البداية جلب المصلين إلى جامع توبة ، ليتحول فيما بعد إلى سوق كبير يؤمه الناس من كل صوب و حذب من كل ربوع السنغال و العالم الإسلامي⁽²⁾.

⁽³⁾ -Cheikh Guéye, Op.cit.p 191.

⁽¹⁾ - اللجنة الثقافية التابعة لدائرة أحفاد الشيخ محمد الفاضل ، المرجع السابق ، ص 15 .

⁽²⁾ - نفسه ، ص 15 - 16 .

الباب الثاني الفصل الأول : الدور الاجتماعي والثقافي للطريقة المريدية في السنغال(1927-1980)

و سعى إلى توصيل توبة بإمدادات الماء لأنها كانت تعاني من نقص حاد في الماء وبدأ بمشروع ربط المدينة سنة 1952 بشبكة المياه ولاحقاً بدأ بحفر آبار الماء انطلاقاً من دار المنان ولكن الماء لم يصل إلى بعض المناطق التابعة له ، كذلك قام بإعادة هيكلة مدينة توبة وتعميرها ، حيث كان عدد سكانها 2127 عام 1958 و 2670 عام 1960 و 4604 عام 1964 . كما حرم ألعاب القمار والمراهقات وأماكن الشرب ، والأوكار الليلية⁽¹⁾ . و ارتقى بالمدينة أخلاقياً وأصبحت إحدى المدن الفاضلة في العالم الإسلامي .

كذلك أسس عدة قرى من أهمها القرى التي أسسها : نديندي عبدو (Ndindy Abdou) ، ومدينة السلام اميب (Mbeb) وعالية وتوبة بوغو (Touba Bogo)⁽²⁾

كما قام بكتابة أكثر من أربعين مصحف بيديه للشيخ الخديم ، إذا تكفل بكتابة مصحف سنوي ففي كل سنة يبدأ في الكتابة عند بداية الصيف ثم يسلم المصحف مع المنتوجات الزراعية⁽³⁾ .

رغم كل هذه الانجازات التي قدمها لتوبة خاصة والمجتمع الميريدي عامة ، إلا أنه واجه عدة ظروف عطلت بعض من مشاريعه ، من أبرزها تلك المتعلقة بالصراع حول كرسي الخلافة إذ أن ابن أخيه مصطفى امباكي المعروف بشيخ امباكي طالب بمنصب الخلافة ودعمه في ذلك عمه محمد البشير امباكي ، الذي استغل مكانته بين المريدين ونفوذه الكبير

⁽¹⁾ -Cheikh Guéye, Op.cit.p 191-193.

⁽²⁾ - محمد انيانغ : المرجع السابق ، ص 90 .

⁽³⁾ - مام مورم مباكي ، المرجع السابق ، ص 6 .

الباب الثاني الفصل الأول : الدور الاجتماعي و الثقافي للطريقة المريدية في السنغال(1927-1980)

في دوائر كاولاك و ديوربل و لوغا بفضل أنشطته الاقتصادية حيث كان يدير مركزين اقتصاديين مهمين وهما بولال (Boulel) و تيب (Thippe) ⁽¹⁾ التي استغلها لزراعة الفول السوداني. واستمر الصراع بين الحاج محمد الفاضل و ابن أخيه إلى غاية سنة 1952 ⁽²⁾

-وفاته : توفي محمد الفاضل يوم الثلاثاء 12 جمادى الأولى سنة 1388هـ/ 6 أغسطس سنة 1968م، عن عمر يناهز 83 سنة، و ضريحه يوجد في توبة، أصبح من المزارات المهمة للمريدين ⁽³⁾.

-عبد الأحد امباكي (1969 – 1989)

هو أحد أبناء الشيخ أحمد بامبا وخليفته الثالث ولد في 23 شوال 1332 الموافق ل 14 سبتمبر 1913 ⁽⁴⁾ في منطقة ديوربل ⁽⁵⁾.

-انجازاته :

واصل الخليفة عبد الأحد امباكي انجازت أخيه محمد الفاضل، إذ دأب على اتمام بناء مسجد توبة ⁽⁶⁾، وساعده في ذلك مريديه المقربون خاصة بابكر كيبي الشهير ب (ديوكا كيبي) وكذا الحاج جيلي مباي حيث كان همه الوحيد تنفيذ طموحات والده، وتحقيق مشاريعه

(1) -- كريم الجيلالي : المرجع السابق ، ص 28.

(2) - نفسه ، ص 28 – 29 .

(3) - اللجنة الثقافية التابعة لدائرة أحفاد الشيخ محمد الفاضل ، المرجع السابق ، ص 18 .

(4) -- جوب الدغاني : المرجع السابق ، ص 205 .

(5) - Alain Juillet, Op.cit., P 44 .

(6) - محمد انيانغ : المرجع السابق ، ص 99 .

الباب الثاني الفصل الأول : الدور الاجتماعي و الثقافي للطريقة المريدية في السنغال(1927-1980)

خاصة المسجد ، فأحضر المهندسين لبناء المسجد على شاكلة الهندسة العربية الاسلامية حتى جعله من أجمل المساجد في العالم الإسلامي منقفا عليه أموالا طائلة⁽¹⁾.

و بالرغم من شاسعته فإنه لم يعد قادرا على استيعاب الأعداد الهائلة والمتزايدة للمريدين في أواخر الثمانيات مما جعل الشيخ عبد الأحد من نهاية 1987 يدعو من جديد إلى جمع التبرعات و المنح لتوسيعه ، و التي قدرت بمليار و نصف المليار فرنك CFA حيث تكلف الخليفة بدفع ثلث هذا المبلغ ، و تكلف بالمبلغ الباقي أتباع الطريقة المريدية و برغم ضخامة هذا المبلغ فقد جمع أكثر منه في غضون شهرين فقط ، مما يدل على الوزن الاقتصادي للطريقة ، و لم يهتم بإتمام الجامع الكبير فقط في توبة ، بل حول المدينة إلى ورشة عمل كبيرة لذلك أطلق عليه لقب (البناء أو المهندس) وبفضله أصبحت مدينة توبة مدينة حديثة بكل ما تحمله الكلمة من معنى⁽²⁾.

كما افتتح بئر توبة الثاني بعد ثلاث سنوات من توليه منصبه في 25 ماي 1972 ، الذي بنته الدولة بتكلفة مليون فرنك إفريقي مع تدفق قدره 120 متر مكعب / ساعة هذه البئر عمقها 286 متر تحتوي على خزان سعته 1000 متر مكعب ، مما سمح بسد حاجة المدينة من المياه ، كما أنجز في عهده ما بين 1969 - 1989 حوالي سبع آبار أخرى تم تجهيزها بأبراج مائية في مواقع مختلفة بمساعدة الدولة⁽³⁾.

(1) - Alain Juillet :Op. Cit, P 44 .

(2) - Alain Juillet :Op. Cit, P 44 .

(3) - Cheikh Guéye, Op.Cit, .p 193-194.

الباب الثاني الفصل الأول : الدور الاجتماعي والثقافي للطريقة المريدية في السنغال(1927-1980)

كما قام بتوسيع المدينة وزاد مرافقها من المياه والكهرباء كما استصدر قوانين خاصة تطبق في مدينة طوبة فقط مثل منع تعاطي المسكرات بجميع أنواعها والتدخين ومظاهر الخلاعة والمجون المختلفة⁽¹⁾. أنظر الوثيقة رقم 2 .

إلى جانب كل ذلك عمل الخليفة المريدي عبد الأحد امباكي على تعمير ديوربل وتوطيئها بالولوف المريدين فوزع عليهم قطع أراضي حسب الأحياء : ففي كور نيانغ Keur Niang (1679 قطعة أرض في 1983) و خايرة Khaira (538 قطعة أرض في سنة 1986) و المدينة (3111 قطعة أرض ضم ايين عامي 1985-1989) ، و دار المرنان (1852 قطعة أرض سنة 1986) و دار القدوس (2214 قطعة أرض سنة 1982) و دار الرحمن 1 (1846 قطعة أرض 1987) و غيدي بوسو Guédé Bousso (5.3 قطعة أرض سنة 1987) و دينا تولى ما هوا Mahwa Dianatoul 1193 قطعة أرض 1989) ، و توبة بغداد (294 في 1989) وحي مسجد توبة (18841 قطعة أرض ما بين 1982 - 1989 ، و لقد وزع عبد الأحد امباكي خلال خلافته حوالي 60 ألف قطعة أرض ، كما قام بإنشاء مقبرة للشخصيات المريدية المهمة بطول 700 متر. والتي تقع أمام مسجد توبة⁽²⁾

كما أسس عدة قرى للتربية والتعليم و العمل الفلاحي منها : (كب غي) و (كدبلوج) و (دار السلام) و (بك برغ) و (طوبى بلل) و (طوبى مريد)⁽³⁾ .

وقد عرفت مدينة توبة في عهده نهضة عمرانية في جميع الجوانب ، حيث أنشئ مكتب البريد سنة 1971 ، كذلك أعيد بناء سوق عكاز الذي أنشئ عام 1957 ، و جدد و أعيد تنظيمه

(1) — محمد محمود انيانغ : المرجع السابق ، ص 98 .

(2) - Cheikh Guéye, Op.cit.p 195.

(3) — محمد محمود انيانغ : المرجع السابق ، ص 98 .

الباب الثاني الفصل الأول : الدور الاجتماعي والثقافي للطريقة المريدية في السنغال(1927-1980)

سنة 1976 بأمر من الخليفة العام عبد الاحد امباكي ، كما تم في سنة 1983 بناء مركز توبة الصحي بتمويل المجموعة الاقتصادية الأوربية ، ويقع هذ المركز إلى الجنوب الشرقي من المسجد و يضم 34 غرفة و 44 سريرا وطبيب واحد فقط بمساعدة ثلاث قابلات و إحدى عشر ممرضا⁽¹⁾.

وربطت المدينة في سنة 1985 بخط الهاتف و ازداد عدد الخطوط الهاتفية لتصل 3000 خط هاتفي وتم في سنة 1986 إنشاء مكتب الدرك الوطني الذي كان يسهر على محاربة الجريمة ومراقبة تنفيذ قرارات الخليفة العام ، كما أنشئت في عهده محطات النقل البري الثلاث دكار - دارو المعطي - دكار⁽²⁾.

و ساهم الخليفة في هذه الترقية العمرانية من بعيد أو قريب ، إما من ماله الخاص وتبرعات الأتباع ، وإما عن طريق مطالبة السلطات بإنشاء مرافق جديدة في مدينة توبة . كذلك إهتم بالجانب العلمي. و الثقافي إهتماما كبيرا ، إذ أنه جهز مكتبة المدينة على هيئة أشهر المكتبات العربية والإسلامية⁽³⁾.

ودشن مشروع المكتبة سنة 1977 ، الذي كلف حوالي 300 مليون فرنك CFA شارك في دفعها كل من الخليفة المريدي والمريدين على رأسهم الملياردير المريدي مباي جيلي ، الذي ساهم مساهمة كبيرة في هذا المشروع ، وكانت المكتبة تضم أنداك حوالي 150000 كتاب موزعة ما بين مؤلفات الشيخ أحمدو بامبا ونسخ من القرآن الكريم ، كذلك بعض الكتب

(1)-Cheikh Guéye, Op.Cit. p 194.

(2)-Ibid.

(3)- كريم الجيلالي : المرجع السابق ، ص 30 .

الباب الثاني الفصل الأول : الدور الاجتماعي والثقافي للطريقة المريدية في السنغال(1927-1980)

الثقافية وبعض آثار الشيخ الخديم ، وقطعة قماش من رداء الكعبة أهداها ملك المملكة السعودية للخليفة المريدي⁽¹⁾ .

كما أنشا عبد الأحد امباكي مطبعة حديثة عهد بها إلى شباب العائلة الذين تكونوا في هذا المجال حيث شرعوا في ترميم بعض الكتب و طبع أخرى بعد موافقته ، كما أنه أفرد مبالغ ضخمة لشراء الكتب من الدول العربية والإسلامية ، وكان قد كلف بها كاتبه الخاص محمود جيكو وقد استطاع هذا الأخير أن يجمع 48 طنا من الكتب في ثلاث رحلات فقط ومنذ 1987 صارت توبة تحوي على أكبر المكتبات في المنطقة ، مما جعل جامعة دكار تتعاقد معها للاستفادة منها⁽²⁾ .

و بعد وفاة الخليفة العام عبد الاحد امباكي سنة 1989 تولى منصب الخلافة العامة الخلفاء الأتية أسماءهم:

-الشيخ عبد القادر امباكي (1989-1990) امضي أحد عشر شهرا فقط في الخلافة ، وكان امام مسجد توبة خلال سنوات.

-الشيخ صالح امباكي (ساليو امباكي) (1990-2007) إهتم بتنمية الزراعة وبناء الدارات وزراعة الحقول وتحديث المدينة خاص شبكة الطرقات .

-الشيخ محمد الأمين بارا بن الشيخ محمد الفاضل امباكي (2007- 2010)

- الشيخ سيدي المختار امباكي تولى الخلافة المريدية سنة 2010 وأضاف برجين إلى جامع توبة كما ساهم في بناء مسجد في دكار ، وجامعه في توبه⁽³⁾ توفي سنة 2018.

(1) - Cheikh Guéye, Op.cit.p 195-196.

(2)- كريم الجيلالي : المرجع السابق ، ص 30 .

(3)-Mamadou Ba,Op.Cit p 2.9 .

الباب الثاني الفصل الأول : الدور الاجتماعي و الثقافي للطريقة المريدية
في السنغال(1927-1980)

-الشيخ منتقى بشير امباكي (2018 –إلى يومنا هذا) أنظر الملحق رقم 5 .

2-الشيخ أو المقدمين

يوجد في التصوف الإسلامي عدة مصطلحات تطلق على العلماء حسب المكانة الدينية وهذه التسميات تكون حسب اشتهارهم علمهم و تفقهمهم ،أو مهامهم السياسة و الدينية والاجتماعية في المجتمع وبعض هذه المصطلحات الولي أي المقرب إلى المولى عز وجل ،ومولاي التي تعني سيدي ولا تستخدم في السنغال إلا نادرا وهناك مصطلحات أخرى أكثر استعمالا في السنغال على غرار " الشيخ " و " الخليفة " ، و كلمة الشيخ تعني زعيم ديني ومرشد روحي والمصطلح الأول أكثر استعمالا في الجانب السياسي والثاني هو الأقرب عند حديثنا عن الجانب الديني او الروحي .

و ترادف كلمة الشيخ كلمة سرين Serin في الولوفية ، وتيرنو Tyerno في الفولانية أو التكرورية كما اطلق الأوروبيون على الشيخ مصطلح المرابطون Marabouts نسبة إلى دولة المرابطين (1053 - 1147) ، التي كان لها دورا بارزا في نشر الإسلام بين القبائل الصحراوية وإفريقية ، كما أنها توسعت في بلاد المغرب والأندلس ، و مصطلح مرابط مشتق من الرباط وهو مكان للعبادة و الجهاد ترابط فيه الجيوش و العلماء ظهر مع السنين الأولى لانتشار الإسلام⁽¹⁾.

كما أن تعيين الشيخ و مقدمي الطرق الصوفية تقليد استعارته الطريقة المريدية من الطريقة القادرية حيث يتم تعيين الشيخ خلال حفل تنصيب و تقدم له عمامة وعصا رمزا لجدارته لهذا المنصب ، وتكون له الحرية في الإشراف على أتباع ومنحهم ورد الطريقة ، وفي

⁽¹⁾ Joanne Chehami : les (Talibés) du sénégal : une catégorie de la rue,Prise entre réseaux religieux. et politiques d'action humanitaire. Sociologie, thèse de doctorat, Université de Grenoble, 2013.p 100.

الباب الثاني الفصل الأول : الدور الاجتماعي و الثقافي للطريقة المريدية
في السنغال (1927-1980)

الطريقة التيجانية لا يقام حفل من أجل تعيين الشيوخ أو المقدمين ، كما يلقب الشيخ في الطريقة التيجانية ب (السرين – Serigne serin) ، بينما في الطريقة المريدية لا يقام حفل لتنصيب الشيوخ ، أم مصطلح (سرين) يعني كل العلماء والمتفقيين في أمور الدين الإسلامي ، سواء عينوا في رتبة شيوخ أو لا ، ويكون للشيوخ تلاميذ و طلبة ولكن لا يكون لهم مريدين ⁽¹⁾.

أما بخصوص الفئة المعنية بهذه المهمة فعلى عكس النظام المتبع في تولية المشايخ في الطريقة التيجانية ، الذي لا يعير أي إهتمام لعامل القرابة أو المصاهرة ، فشيوخ الطريقة المريدية ينحدرون من عائلة مؤسس الطريقة أبناؤه وإخوانه أحفاده وأبناء إخوته ، وكثيرا ما تجمع بين هؤلاء الشيوخ والخليفة علاقات مصاهرة من أجل تحقيق مصالح مشتركة تغلب عليها اعتبارات دينية ، مما يخلق نوعا من التضامن بين هؤلاء والخليفة العام ⁽²⁾.

وقد تكون هذه المصاهرات من أجل ضم بعض حاشية الخليفة -الذين لا تربطهم به قرابة - إلى الهيكل الحاكم للطريقة ومنحهم الشرعية لأن المصاهرة تمثل نوع من القرابة وتقوم الطرق الصوفية في السنغال على القبلية وتأتي أوأصر القرابة بالدرجة الأولى ثم تليها بعد ذلك الاعتبارات الايديولوجية ، ويقول عبد الرحمن مبكي في هذا الصدد " أما اليوم فقد اقتصر هذا المصطلح (أي الشيخ) على أسر معينة ومعروفة وعلى كل فرد من أفراد هذه الأسر سواء صغيرا أو كبيرا حتى إن كانت امرأة فيقال لها " سغن " وهي تأتيث كلمة سرين

⁽¹⁾ -Cheikh Anta Mbacké Boubou : Amadou Bamba and the founding of the

Muridiyya The history of a Muslim Brotherhood in Senegal (1853-1913), Doctor of philosophy, Department of history, Michigan State university, 2002, p246.

⁽²⁾ - خديم محمد سعيد امباكي : التصوف والطرق الصوفية في السنغال ، ص 110 - 111 .

الباب الثاني الفصل الأول : الدور الاجتماعي والثقافي للطريقة المريدية
في السنغال(1927-1980)

وهذا بغض النظر إن كان صالح أو طالح كما أن مبايعة الشيوخ هي طقس ثابت في التاريخ السنغالي⁽¹⁾..

ورغم أن رأي الكاتب يحوي على بعض النقاط الواقعية بيد أنه تحامل كثيرا على شيوخ الطرق الصوفية في السنغال فأغلبهم اشتهر بالورع والعلم .

وقد تم تعيين أول شيوخ الطريقة المريدية من طرف الشيخ احمدو بامبا في قرية دار السلام سنة 1886- 1888 ، وكان من بين هؤلاء الشيوخ تلاميذه الأوائل من قرية مباكي-كايور و نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر إبراهيم سار Ibrahima Saar وأمادو غاي Amadu Gay ماسابا جوب Massamba Joob وعليو توري Aliu Ture والشيخ إبراهيم فال وشيخ انتا شقيق المؤسس ، ووفق الروايات الشفوية فقد دعا أحمدو بامبا التلاميذ السابق ذكرهم وشكرهم ودعا لهم وأبلغهم بانتهاء تكوينهم وسمح لهم بمغادرة القرية والإستقرار في قراهم الأصلية ، وهذا الطقس في المريدية يعرف ب (الواصل) " wacel " ، ويعني إتمام الدراسات القرآنية⁽²⁾ .

ولم يثبت في الأدبيات المريدية أن أحمدو بامبا أطلق لقب (شيخ) رسميا على تلاميذه آنذاك لكن تكوينهم الروحي بوصولهم لهذه الدرجة العلمية أهلهم للحصول على لقب (شيخ) فيما بعد ، اقتداء بالطريقة القادرية ، وقد أسس هؤلاء الشيوخ القرى وإنضم إليهم الكثير من أفراد عائلاتهم ، وازدهرت هذه القرى بسرعة ، وعندما تأسست مدينة توبة ازدادت وتيرة تعيين الشيوخ ، وتوفقت قليلا عندما كان الشيخ أحمدو بامبا تحت الإقامة الجبرية في ديوربل منذ 1913 .

(1) -عبد الرحمن مبكي محمد :المرجع السابق ، ص 238.

(2) -Boubou, Amadou Bamba and the founding of the Muridiyya,P 248 .

الباب الثاني الفصل الأول : الدور الاجتماعي و الثقافي للطريقة المريدية في السنغال(1927-1980)

وواصل الجيل الأول من المريدين تعيين الشيوخ ، حيث أن إبراهيم عين أكثر من أربعين شيخ وعين الشيخ أنتا و أحمدو ندومي العشرات من الشيوخ ، و إبراهيم فال أيضا عين العديد من الشيوخ ، إذن تعيين الشيوخ في البداية كان مقتصرًا على أحمدو بامبا و أتباعه لكن بعد وفاة الشيوخ الأوائل أصبح منصب الشيخ وراثي ، و بسبب تزايد شيوخ الطريقة المريدية أصبحت تدير أتباعها لا مركزيا فكان كل شيخ مسؤول عن مجموعة من المريدين كما ازداد عدد أتباع الطريقة بزيادة عدد الشيوخ و المقدمين⁽¹⁾ .

و بناء على استطلاع قدمه المؤرخ الفرنسي بول مارتى عام 1912 بلغ عدد شيوخ الطريقة المريدية حوالي 164 شيخ ، كما قدر الباحث نيكاش عدد شيوخ الطريقة بحوالي 200 شيخ سنة 1952 ، إلا أن كلا الباحثين لا يدركان المفهوم الحقيقي للشيخ المريدي وشروط الحصول على هذه المكانة⁽²⁾ . أنظر الملحق رقم 6 .

و تقاسم هؤلاء الشيوخ مع الخلفاء تسيير الأتباع و قيادتهم ، و بالتالي فسلطة الخلفاء تعتمد على دعم هؤلاء الشيوخ ، و تتفاوت سلطة كل واحد حسب عدد أتباعه⁽³⁾ . و يقوم هؤلاء الشيوخ بمهمة التنسيق بين الزعامة المركزية و أتباعها والتنظيمات والهياكل التابعة لها⁽⁴⁾ أي هم بمثابة وسطاء بين الخليفة و أتباعه ، و يمثلونه في مختلف المناطق ، ينقلون أوامرهم إلى الأتباع ويشرفون على تنفيذها ويقدمون تقارير شفوية أو مكتوبة

(1) -Ibid,P 248.-149.

(2) -Boubou, Amadou Bamba and the founding of the Muridiyya,P 248.-149.

(3) - كريم الجيلالي : المرجع السابق ، ص 31 .

(4) - عبد القادر سيلا : المرجع السابق ، ص 139 .

الباب الثاني الفصل الأول : الدور الاجتماعي والثقافي للطريقة المريدية في السنغال(1927-1980)

إلى السلطة العليا ،ويمكنهم القيام بأية مبادرة من شأنها أن تحقق مصلحة الطريقة ،وخاصة في التنظيم والدعاية⁽¹⁾.

كما يشرف المقدم أو الشيخ على الأتباع في القرى والمدن والأحياء والجاليات السنغالية في الخارج من أتباع الطريقة⁽²⁾.

وينقسم الشيوخ في الطريقة المريدية إلى ثلاث أقسام :

-الشيوخ الروحانيين: وهم الذين إهتموا بالتدريس وإنشاء المدارس وهذا النوع كان المحبب للشيخ أحمدو بامبا ،و لم يكن لهؤلاء الشيوخ الكثير من الأتباع على غرار الشيوخ الدينيون ،وكان أحمدو بامبا يراقب نشاطهم عن كثب ويحدد لهم المهام المنوطة بهم⁽³⁾.

و منهم سكرتيه الشخصي و حلاقه أمين جوب دغان Amadu Lamin Joob Dagana في ديوربل .كما عمل بامبا مع تسع مساعدين ينحدرون من عائلات نان Naan ،وسيلا Sylla و سيسي Cisse ، وهذه العائلات مشهورة بالعلم والتقوى والورع والتفقه في الدين وقام هؤلاء المساعدون بتدريس القرآن الكريم وقراءة و تصحيح مؤلفات أحمدو بامبا⁽⁴⁾.

و من هؤلاء الشيوخ ماجمب سيلا Majëmb Sylla الذي كان يدير مدرسة قرآنيه في ديوربل ،وكان يدرس مجموعة من التلاميذ اختارهم أحمدو بامبا بنفسه كذلك امباكي بوسو الذي كان يدير مدرسة في غيدي ،و كان يدرس بها و بتوبة كما أرسل أحمدو بامبا عبد الرحمن

(1) - خديم محمد سعيد امباكي :التصوف ، ص 111 .

(2) - عبد القادر سيلا :المرجع السابق ، ص 140 .

(3) - Boubou, Amadou Bamba and the founding of the Muridiyya, P 251.

(4) - Ibid.

الباب الثاني الفصل الأول : الدور الاجتماعي و الثقافي للطريقة المريدية
في السنغال(1927-1980)

لو لقرية دار الحلیم الخیر حیث افتتح مدرسة هناك ، و قام بتعليم أبناء أحمدو بامبا وأبناء أبرز الزعماء المريدین⁽¹⁾ .

-الشیوخ الدینیون : أفضل نماذج من هذا النوع من الشیوخ هما إبرا فال وعیسی جین Isa Jenn و شیخ أنتا ، ویلتف حول هؤلاء الشیوخ الكثير من المريدین ، ولقد لعبوا دورا کبیرا فی تنظیم المريدین وانتشار الطریقة المريدية ، ولم یکن أحمدو بامبا متحمسا لنشاطهم خاصة فیما یتعلق بالتعليم ، كما کان ینتقد تجاوزاتهم والسعي للمکاسب الشخصية فعلاقته بإبرا فال لم تكن سلسلة دائما ، كما أن علاقته بعیسی جین کان یتخللها الكثير من التوتر كما کان كثيرا ما یوبخ شقیقه شیخ أنتا بسبب بعض الأعمال الغير مقبولة فی مبادئ الشیخ الخدییم⁽²⁾ .

-الشیوخ الروحیین و الدینیون : وهذا النوع هو هجین بین النمطین السابقین من الشیوخ ولقد جمع هذا النوع بین الجانب الدینی و الجانب الدینوی و منهم سام سیرنو Mame Cerno الأخ الغير شقیق لأحمدو بامبا و أحمد ندومب Ahmad Ndumbe ابن عمه ، ویمثل هذین الشیخین أفضل نموذج لهذا النوع من الشیوخ وعندما نفی الشیخ أحمدو بامبا إلى موریتانیا سنة 1903 عهد إلى سام سیرنو بتلامیذه لتدیسهم ، ورغم أنه لم یختار ضمن الشیوخ الذی اختارهم الشیخ الخدییم فی دار السلام ، إلا أنه کان محبوبا من طرف المريدین و مثل الید الیمنی لمؤسس الطریقة ، كما اعتبره المريدون الوریث الشرعی لأحمدو بامبا لکونه الأكثر إخلاصا لتعالیم الطریقة ، أما أحمدو ندومبی فقد کرس نفسه لخدمة الطریقة ، و کان

(1) - Boubou, Amadou Bamba and the founding of the Muridiyya, P 251.

(2) - Boubou, Amadou Bamba and the founding of the Muridiyya.,251.

الباب الثاني الفصل الأول : الدور الاجتماعي و الثقافي للطريقة المريدية
في السنغال (1927-1980)

في عمل مستمر لخدمة أحمدو بامبا وعائلته ، واشتهر بالتدين و العلم ، وقد تولى أحفاده من بعده تسيير المدارس القرآنية ⁽¹⁾.

-أبرز شيوخ الطريقة المريدية

-الشيخ ماسامبا امباكي (1882 – 1942) : اسمه الحقيقي كالا هو الابن الأصغر لمأمور أنتاسالي والد الشيخ أحمدو بامبا والدته سوكنة ايسي ديغ ولد سنة 1882 في كادي (Cadeye) بالكايور ألف عدة كتب ، كما نسخ كتابات أخيه خاصة القصيدة ، توفي 1942 وضريحه بين ضريحي الحاج ابراهيم فال ومؤسس المريدية أحمدو بامبا ⁽²⁾.

-الشيخ إبراهيم فاط امباكي (1866 - 1943)

هو اخ مؤسس الطريقة ولد في بروخان في منطقة " سالوم " عام 1283 هـ الموافق 1866 م ، والده مام مور أنت سالي امباكي والدته فاطمة جوب . ، لقد تعلم الشيخ إبراهيم امباكي القرآن الكريم على يد الشيخ الخديم حتى حفظه ، وكذلك تعلم منه علوما مختلفة وفنوناً شتى حتى أصبح بحراً في المعرفة ، ويكفي للبرهنة على سعة أفقه العلمي العلماء الذين تخرجوا على يديه أمثال الشيخ محمد المصطفى ، والشيخ محمد الفاضل امباكي والشيخ مختار بنت لوح ، وغيرهم كثيرون ⁽³⁾.

⁽¹⁾ -Ibid p 251-253,

⁽²⁾ – Alain Juillet, Op.cit, P 35 .

⁽³⁾ – خادم أحمد لوح : الشيخ إبراهيم فاط امباكي ، شخصيات من مدرسة الخديم ، الجزء الأول ، الطبعة الأولى للجنة الثقافية لمؤسسة الأزهر ، توبة ، السنغال ، 2004 ، ص 12 - 13

الباب الثاني الفصل الأول : الدور الاجتماعي والثقافي للطريقة المريدية
في السنغال (1927-1980)

و حين نفي الشيخ الخديم كان الشيخ ابراهيم هو الموكل بتسيير شؤون عياله وتربيتهم وتعليمهم⁽¹⁾.

و بعد عودة الشيخ احمدو بامبا من المنفى أمر الشيخ إبراهيم امباكي بإنشاء قرية "دار المعطي" في عام 1912 م كمكان لتربية أتباعه على العلم والعبادة والعمل ، لذلك أنشأ الشيخ إبراهيم امباكي قرية دار المعطي بغرض التربية والتعليم والعمل لكسب الحلال مراعيًا مبادئ الاسلام، فلم يكن يرضى أبداً أن يدخل أحد أتباعه باب المسجد إلا بعد أن يتوضأ، كما وحسب ما نقل على لسان "سرج بات سل" في كتاب ارواء النديم أن الشيخ إبراهيم كان يأمر الأتباع بترك العمل عندما يحضر وقت الصلاة ، تماماً كما كان الشيخ الخديم يتصرف في مثل هذه الحالات، حيث كان يأمر بإبطال ذلك العمل إذا وقع بعد دخول الوقت أو التصديق بناتجته، وهذا ما يسمى بـ "التوحيد العملي".⁽²⁾ في الفكر المريدي.

و قد التحق الشيخ إبراهيم فاطم مبكي بالرفيق الأعلى يوم الخميس الرابع والعشرين من شهر شعبان المعظم 1362 هـ الموافق 1943 م ، وتولى خلافته من بعده ابنه الأكبر الشيخ محمد حو بل مبكي ، وإهتم هذا الأخير بقرية دار المعطي وأدخل إليها الماء ، كما أتم بناء بيت والده ومسجده، و واصل دور والده في التربية والحفاظ على التراث المريدي حتى توفي بعد ذلك في عام 1985 ، ثم انتقلت الخلافة من بعده إلى الشيخ عبد القدوس مبكي الذي واصل دور أخيه وأبيه حتى استكملت المرافق العامة في القرية وأصبحت دار المعطي العاصمة الثانية

(1) - شيخنا خديم امباكي مرتضى فال : الشيخ محمد فاضل وعلاقاته الاجتماعية ، المجلة الفاضلية ، العدد الثاني للجنة الثقافية التابعة لدائرة أحفاد الشيخ محمد الفاضل امباكي ، أبريل 2017 ، ص 8 .

(2) - خادم أحمد لوح : المرجع السابق ، ص 14 .

الباب الثاني الفصل الأول : الدور الاجتماعي والثقافي للطريقة المريدية
في السنغال (1927-1980)

للمريدية بعد طوبى، وكانت من قبل ذلك صحراء جرداء لا مياه بها ⁽¹⁾.

-عبد الرحمن لوح (1853 – 1943)

ولد عبد الرحمن لوح في قرية تسمى ميوندويوم 1271 هـ – 1853 م ، وهو من الرعيل الأول من أتباع الشيخ الخديم ، ينتهي إلى أسرة علمية عريقة ، فوالده هو الشيخ محمد لوح المعروف بمام مدن ، أما والدته فهي السيدة مريم سك ، حفظ القرآن على يد مست جخاني وتعلم مبادئ القراءة في مدرسة بير الشهيرة ، ثم ارتحل إلى قرية انغيك لدى الشيخ ماجينغ فالو ثم توجه إلى باتار حيث كان الشيخ مومار أنتاسالي والد الشيخ الخديم ، ورافق الشيخ الخديم في الدراسة ودرسا معا في مدرسة والد الشيخ في امباكي كايور ⁽²⁾.

-الشيخ امباكي بوسو (1861 – 1946) : هو محمد بن محمد بوسو ولد سنة 1281 هـ

– 1861 م في قرية (مبسوبي) بجولوف ، كان أحد أصدقاء الشيخ الخديم وقرأ عليه التوحيد والنحو والتصوف ، ثم ارتحل إلى الشيخ (صمبا تكلوركه) ، وقرأ عليه المطولات من النحو والفقه ، أثناء اقامته عند الشيخ في تيوان التقى بشيخ الطريقة التيجانية مالك سي الذي

⁽¹⁾ - نفسه ، ص 14 ، ص 18 .

⁽²⁾ – سام بوسو عبد الرحمن: المعلم الشيخ عبد الرحمن لوح ، شخصيات من مدرسة الشيخ الخديم ، اللجنة الثقافية لمؤسسة الأزهر ، توبة السنغال ، 2004 ، ص 19 .

الباب الثاني الفصل الأول : الدور الاجتماعي و الثقافي للطريقة المريدية في السنغال (1927-1980)

قال عنه " لو لم يكن لي دليل على كمال الشيخ أحمد بامبا إلا صدق عقيدة امباكي بوسو و سلوكه على يديه مع معرفتي له لكفاني حجة " (1).

و بعد عودته من رحلته العلمية كلفه الشيخ الخديم بالتدريس و الافتاء ، تخرج على يديه الكثير من علماء السنغال الأجلاء ، وله عدة مؤلفات في الفقه و التوحيد و التصوف و علم العبادات ، حتى أنه ألف في علمي الجغرافية و التاريخ ، و شرح بعض المتون شروحا وافية (2). توفي في منتصف سنة 1364 هـ – 1946 م ، عن عمر 84 سنة و دفن في قرية " كد " وأصبح قبره مزارا للمريدين (3).

- الشيخ مرتضى مباكي (1920 أو 1921 – 2004) : ولد الشيخ محمد المرتضى مباكي عام 1920 أو 1921 بدار العليم الخبير سماه والده العبد الخديم (محمد) وأضاف الشيخ عبد الرحمن لوح إلى اسمه لقب (المرتضى) ، والده الشيخ أحمد بامبا و أمه فاطمة جوب بنت مدن صمب ، بعد وفاة والده رافق أخيه محمد المصطفى في قرية (حسن المآب) بتندودي ، و درس القرآن الكريم على يد محمد المختار آل لوح أحد أقارب الخليفة العام من جهة والدته ، و بعد مدة ارتحل إلى قرية دار العليم الخبير حوالي 1931 ، ثم إتجه إلى قرية (توبة كل) لكنه لم يجد فيها ضالته و لم يشف غليله من العلم و الدين فشد الرحال إلى بلاد شنقيط التي كانت تشتهر آنذاك بصيتها العلمي و الثقافي ، و كان ذلك سنة 1938 و بعد عودته إلى

(1) - صالح مرتضى مباكي : العلامة الشيخ امبيكي بوسو ، شخصيات من مدرسة الشيخ الخديم ، اللجنة الثقافية لمؤسسة الازهر ، توبة السنغال ، ص 5 - 6 .

(2) - صالح مرتضى مباكي ، المرجع السابق ، ص 5 - 6 .

(3) - نفسه ، ص 11 ،

الباب الثاني الفصل الأول : الدور الاجتماعي والثقافي للطريقة المريدية في السنغال (1927-1980)

السنغال إتجه إلى منطقة سالوم من أجل التعلم والتفقه على يد مشايخ تلك المنطقة⁽¹⁾. ومن أهم انجازاته نشر التعليم في السنغال بتأسيس أول مدرسة ابتدائية ما بين سنتي 1974 - 1975 في دار العليم الخبير في (اندام) ، كما أسس عدة مدارس اكتظت بالتلاميذ من الإناث و الذكور ، وأصبحت قاصرة عن استيعاب فلول المتعلمين من كل صوب وحذب من السنغال، لذلك أسس معهد اسلامي في مدينة توبة و الذي مثل المعهد الأم لمؤسسة الأزهر للتربية والتعليم ، ولا تكاد توجد منطقة بالسنغال لا تتوفر على هذه المعاهد⁽²⁾.

-الشيخ محمد البشير مباكي : (1895 – 1966) : هو محمد البشير بن الشيخ أحمدو بامبا ولد في أوت 1895 في قرية كوكي من اقليم لوغا وصادف تاريخ ميلاده نفي والده إلى الغابون ، ولم بلغ خبر ميلاده لوالده أسماء محمد البشير تيمنا بأنه بشاره، حفظ القرآن وتعلم أحكام التجويد من الشيخ ايكل جفتي بن العلامة مجخت كل وعكف بعد ذلك على تحصيل العلم ودراسة الشريعة الاسلامية ، وعلوم النحو والبلاغة و تمهر في معظم العلوم الاسلامية ، كما تعمق في دراسة الفلسفة وعلم النفس وعلم الفلك والتاريخ والجغرافيا ، وكان من أكثر أبناء الشيخ الخديم قربا له ، إذ رافقه لمدة عشرين سنة ، وقد دون جوانب مهمة من حياته في كتاب : منن الباقي القديم في سيرة الشيخ الخديم⁽³⁾.

(1) -خادم مصطفى عبد الرحمن :الشيخ محمد المرتضى في سطور ، مجلة رسالة الأزهر ، العدد 12 ، اللجنة الثقافية ، مؤسسة الأزهر الإسلامية ، ص 3 - 5 .

(2) -موسى عمر كوناتي :الشيخ محمد مرتضى امباكي حياته وانجازاته ، مؤسسة الأزهر الإسلامية ، طوبى السنغال ، 2018 ، ص 24 - 25 .

(3) -امباكي أبي مدين شعيب : مقدمة كتاب منن الباقي القديم للشيخ محمد البشير ، كتاب مطبوع بالإعلام الالي ، ص 5 - 6 .

الباب الثاني الفصل الأول : الدور الاجتماعي و الثقافي للطريقة المريدية في السنغال(1927-1980)

كما نافس أخيه فاليلو امباكي على خلافة الطريقة المريدية ، وعرف كأكبر منتجي الفول السوداني بالسنغال ، وكانت له مكانة مهمة بين أتباع الطريقة المريدية ⁽¹⁾.
و قد ترك خلفه تراثا ضخما من العلم والمعرفة ، وكثيرا من الانجازات ببناء قرى ومساجد ودور للعلم في مناطق باول و سالوم و كايور ، وإليه يرجع الفضل في إعادة تأهيل بورخان اين يوجد ضريح والدته الشيخ الخديم السيدة جارة الله مريم ، توفي في سنة 1966 وقد خلفه على نفس النهج ابنه الشيخ المصطفى ثم ابنه الشيخ محمد المنتقى ⁽²⁾.

3 -الطلاب (الأتباع أو المريدون)

يطلق على أتباع الطرق الصوفية في السنغال الطلاب ، و حاليا أكثر من 90 % من سكان السنغال هم أتباع للطرق الصوفية ، أي غالبية السكان ⁽³⁾ .
و مثلما أسلفنا الذكر فالتقسيم الاجتماعي في الطريقة المريدية هرمي الشكل حيث يعتلي أفراد عائلة امباكي قمة الهرم إلى جانب الجيل الأول من تلاميذ الشيخ أحمدو بامبا وأحفاده و في وسط الهرم نجد الشيوخ و المقدمين ، الذين يمثلون الوساطة بين الأتباع والنخبة المريدية في القمة ، و تمثل قاعدة الهرم المريدون أو الأتباع (الطلبة) الذي يشكلون السواد الأعظم من التقسيم الاجتماعي للطريقة المريدية و يمكن لهؤلاء الأتباع أن يرتقوا إلى مقدمي و شيوخ الطريقة ويحملون لقب سرين serigne في حالة تكونوا تكونوا علميا أهلهم لذلك ⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ - كريم الجيلالي : المرجع السابق ، ص 31 .

⁽²⁾ - مقدمة كتاب من الباقي القديم ، ص 8 .

⁽³⁾ - Joanne Chehami , Op.Cit.,P 127.

⁽⁴⁾ - Boubou, Amadou Bamba and the founding of the Muridiyya, P 241-142.

الباب الثاني الفصل الأول : الدور الاجتماعي و الثقافي للطريقة المريدية في السنغال(1927-1980)

كما أن الإنتماء للطريقة المريدية ليست له شروط أو ضوابط معينة سوى المبايعة لدى شيخ من شيوخهم ، ويصبح المنخرط من أتباعه ، حتى إذ كان الشيخ لم يعرفه أو يراه .⁽¹⁾
كما تمتاز الطرق الصوفية في السنغال سواء المريدية أو التيجانية أو اللاينية بظاهرة الجبلو Djeboulou وهي الخصوع الكلي من طرف الأتباع للشيخ الذي يمنح لهم بركته وشفاعته على حسب اعتقادهم .⁽²⁾

و لأن الطريقة المريدية تقوم أساسا على العلاقة الوثيقة بين المقدم – الطالب (المريد) فإن الطالب في الطريقة المريدية يخضع خضوعا كليا لشيخه ويمثل لأوامره ويتجنب نواهيه ويتم هذا الطقس المريدي عندما يعترف المريد بتبعيته و خضوعه الجسدي والروحي لشيخه⁽³⁾. حيث يقول " أنا أعطيك حياتي ، وأخضع لك جسدا وروحا ، سأفعل كل ما تطلبه مني ، وأمتنع عن أي شيء تمنعني عنه "⁽⁴⁾، ويتلو هذا الأخير بعد الوصايا الدينية ، ثم يركع له ، وأمر الركوع ليس من أساسيات الطريقة المريدية بل ثانوي و غير شائع كثيرا ، وبعد ذلك يمنحه ورد الطريقة المريدية⁽⁵⁾.

وهناك مثل ولو في يوضح ظاهرة الجبلو قائلا " الطالب يجب أن يكون بين يدي شيخه كالجنة بين يدي غاسلها " ، وهدفه هو إزالة الطبقية والقبلية بين الأتباع ، وهناك مبدأ آخر

(1) – عبد الرحمن مبكي محمد ، المرجع السابق ، ص 258.

(2) - Joanne Chehami, Op.Cit, P 127.

(3) - Boubou, Amadou Bamba and the founding of the Muridiyya, P 241.

(4) - Joanne Chehami, Op.Cit, P 128.

(5) - Boubou, Amadou Bamba and the of founding the Muridiyya, P 241.

الباب الثاني الفصل الأول : الدور الاجتماعي والثقافي للطريقة المريدية في السنغال(1927-1980)

يسير علاقة المقدم –الطالب و هو النيجل Ndigel ،الذي يمثل مجموعة من النصائح والقرارات التي يصدرها مقدم الطريقة خاصة الخليفة العام ،ولا يجب على الأتباع مناقشتها بل تنفيذها مباشرة ،وكانت الطريقة المريدية أول طريقة تستعمل هذا النظام ،لكن اليوم استمدته منها عدة طرق صوفية أخرى ⁽¹⁾ .

ونجد من أوائل تلاميذ ومريدي الشيخ أحمدو بامبا تلك المجموعة الصغيرة التي التفت حوله في مباكي –كايور و التي تتكون من أخويه شيخ أنتا و مام سيرنو إبراهيم فاتي و ابن عمه أمادو ندومبي امباكي Amadou Ndumbe Mbakke و بن خاله مباكي بوسو و تلميذه الشهير إبراهيم فال ،وعدد قليل من الطلبة الذين فضلوا البقاء مع الشيخ الخديم رغم معارضة أهاليهم ،وكان معظم تلاميذه أقاربه من حيث السن أو أصغر منه بقليل (حيث كان عمره آنذاك 31 سنة) ومعظمهم من منطقة نديمبور في شمال الكايور ،وهي منطقة عرفت الإسلام منذ قرون و أهم أتباعه من تلك النواحي نجد على سبيل المثال لا الحصر إبراهيم ساروندام عبد الرحمن لوو أمادو مختار ⁽²⁾ .

وشجع أحمدو بامبا الأتباع على العمل والانضباط من أجل تحقيق الاستقلالية المالية وعدم الحاجة للسلطة الاستعمارية ،ولحصول المريدين على بركة ورضا شيوخهم عملوا لأجلهم لأن العمل في المريدية هو طقس من الطقوس الروحية في الطريقة المريدية ،لكن الكثير من المريدين تمادوا في العمل على حساب الجانب الروحي خاصة عندما أدخلت السلطات

(1) - Joanne Chehami, Op.Cit, P 128 -130.

(2) -Boubou, Amadou Bamba and the founding of the Muridiyya, P 241.

الباب الثاني الفصل الأول : الدور الاجتماعي و الثقافي للطريقة المريدية في السنغال(1927-1980)

الاستعمارية زراعة الفول السوداني إلى المناطق الداخلية في السنغال ،مما سينعكس على تطور الاقتصاد الصوفي ،الذي سيكون له أهمية كبيرة في المجتمع السنغالي⁽¹⁾.

و يدعم مقدم الطريقة طالبه او مريده ماليا و معنويا ،سواء أن يتوسط له لدى السلطة الحاكمة وأن يقف إلى جانبه في حالة وقوعه في مشاكل مادية أو معنوية ... و في المناطق الريفية يمكنه منح قطع أرض للمريد الذي يحتاجها ،أو مساعدته في الحصول على زوجة ،كما أن المريد أو التابع مرتبط بالطريقة عن طريق الشيخ المحلي الذي غالبا ما تكون أسرته مرتبطة به لعدة أجيال ،وهناك رابطة أخرى هي تبعيته للطريقة المريدية خاصة عائلة مؤسس الطريقة أحفاده وأبنائه والخليفة المريدي ،الذي نادرا ما تتاح له فرصة مقابلته ولا يأخذ التابع منه الورد شخصا حتى لو كان يتوجه بهدياه و تبجيله لزعماء الطريقة خاصة في مغال توبة⁽²⁾.

و تكون علاقته بهؤلاء حسب التقسيم الهرمي ،لكن علاقات المقدمين و أتباعهم تطورت إلى حد كبير خلال القرن العشرين مع تطور الدائرة و الجمعيات الدينية ،التي تضم الشباب الذي بدأت تتغير أفكاره نحو زعماء الطريقة،وبدأ يتناقص الولاء داخل الطريقة المريدية ،ولا يرق للخضوع الكلي الذي اعتبره البعض شكلا من أشكال الاستغلال،خاصة في الأوساط الحضرية⁽³⁾

(1) - Joanne Chehami,Op.Cit, P 130.

(2) - Ibid, P 131.

(3) - Joanne Chehami,Op.Cit, P 131.

المبحث الثاني: التنظيمات الاجتماعية والثقافية

1-الدارة

يعني مصطلح الدارة في السنغال مدرسة إسلامية لتحفيظ القرآن الكريم ، وجمعها درات وهذه الكلمة تمثل " الخلوة " أو " الكتاب " في السودان و مصر و " المسيد " و " الدكس " في الصومال مما يؤكد وحدة الثقافة الإسلامية في المجتمعات الإفريقية⁽¹⁾ .

ويعود الفضل في إدخال هذه المؤسسات في المجتمع السنغالي إلى قبائل التكرور التي أسست الدارات مع دخول الإسلام إلى المنطقة⁽²⁾ .

كما لعبت الدرات دورا مهما في مواجهة الاستعمار الفرنسي حيث قاد شيوخها ومعلميها حركات المقاومة ، و أغلب هؤلاء العلماء تكونوا جهاديا وروحيا في الدرات القرآنية بداية من موجة الجهاد الأولى بقيادة كل عمر طال ، و المابا دياخو نهاية بموجة الجهاد الثانية بقيادة شيوخ الطرق الصوفية الشيخ مالك سي و أحمدو بامبا⁽³⁾ .

إلى جانب هذا فالدرات كانت أقوى و أكثر حضورا في موجة الجهاد الثانية ، التي كانت أكثر سلمية و خاصة في الطريقة المريدية التي اعتمد مؤسسها كليا على تشجيع العلم و إنشاء الدرات لأنه تبنى الجهاد السلمي ، كما تعتبر الدارة المرجع الأول للتعليم في السنغال ، و قد حرصت الطبقات الحاكمة إلى إرسال أبنائها إلى الدارات و التي كانت أحيانا تبعد عنهم بأكثر من 300 كلم ، و رغم محاولات الاستعمار الفرنسي التضييق على الدرات إلا أنه فشل في

(1) - مهدي ساتي :درات تحفيظ القرآن ، مجلة دراسات إفريقية ، المركز الإسلامي الإفريقي ، الخرطوم ، السودان ، العدد السابع ، أغسطس 1990 - محرم 1441 ، ص 28 .

(2) - محمد بن شوش :التوسع الفرنسي في السنغال ، ص 226 .

(3) - مهدي ساتي :درات تحفيظ القرآن ، ص 32 .

الباب الثاني الفصل الأول / الدور الاجتماعي و الثقافي للطريقة المريدية في السنغال (1980-1927)

القضاء عليها وتزايد عددها واضطر السنغاليون لإقامة الدار في المنازل و في حالة أحسوا باقتراب الفرنسيين قاموا بإخفاء التلاميذ⁽¹⁾ .

ولقد نشأت الدارة المريدية في الأرياف، وكانت تقوم بتأطير الأتباع عبر العمل الزراعي وهي أول تنظيم ريفي يسعى لتنظيم وتسيير الفلاحين الجدد، الذين اعتنقوا الدين الإسلامي في أواخر القرن التاسع عشر⁽²⁾ .

كما تعتبر مؤسسة اجتماعية تربوية، هدفها التنشئة الاجتماعية للأطفال المريدين وتنقسم الدارة المريدية حسب النظام التعليمي بداخلها إلى نوعين: داره جانج (Dara Jang) وهي التي تختص بالتكوين العلمي أي داره التعليم، و داره التربية (DÂRA LIGUEY AR) YAREE وهي بمثابة خلية للعمل⁽³⁾ .

-داره جانج (Dara Jang): هي الدارة المختصة في التعليم فقط والتي يسيرها الشيوخ الروحيين أو معلمي الكتاتيب، وهي لا تختلف عن الدارة في الطرق الصوفية الأخرى⁽⁴⁾ .

-داره التربية (DÂRA LIGUEY AR YAREE): في الأدبيات المريدية داره التربية هي بمثابة مدرسة للعمل، تتكون من الشيوخ و طلبتهم، وهي اختراع مريدي وكانت هذه المؤسسة تختص بالتربية، وتقام هذه الدارات في الأرياف وتضم الطلبة من مختلف الأعمار وكانت فئة الصغار يسلمون لشيوخهم عن طريق آبائهم، وتنظم فئة البالغين الذين يتقنون القرآن الكريم إلى

(1)- محمد بن شوش: التوسع الفرنسي في السنغال، ص 226.

(2)- Momar Coumba Diop : Op.Cit p 123.

(3)- M.Maguéye Ndiay, Op.cit., P 190.

(4)- Boubou, Amadou Bamba and the founding of the Muridiyya, P 254 .

الباب الثاني الفصل الأول / الدور الاجتماعي والثقافي للطريقة المريدية في السنغال (1980-1927)

الدارة من تلقاء أنفسهم لتوسيع مداركهم وتحقيق الكمال الروحي وهناك من انضم تشجيعا من شيوخهم ، ومع مرور الوقت أصبحت دارة التربية ورشة عمل وتدريب للطلبة ما بين عمر السابعة والعاشرة وأكبر بقليل ، ويطلق على التلاميذ في دارة التربية اسم التقدير takk der (يرتودن حزاما من الجلد بسبب عملهم الشاق) ، وطالما استرعت هذه الفئة من الأقلية إهتمام العلماء الباحثين في الطريقة المريدية⁽¹⁾.

لأنهم أهم نوع من طلبة الدارة كما أنهم خاضعين خضوعا كليا و مسلوبا الإرادة أمام شيوخهم ويقول مومار كومبا ديوب واصفا الدارات " الدارة موجهة عادة للعمل وهي مؤسسة مريدية أول من أسسها إبراهيم إبرا في أرض الولوف والدارة عبارة عن حقول المقدمين تأسست نتيجة السلطة المطلقة لمقدمي الطريقة ومسألة العمل فيها تقوم على أساس طاعة المقدم ضمن ما يعرف بعلاقة المقدم – الطالب هذه العلاقة التي تسعى إلى الحفاظ على سلطة المقدمين خارج أوقات العمل بتدريس الطلبة للقران الكريم ، لكن ليس يوميا ، حيث أن هذه الدارات صُنفت كأنها ثكنات للانتاج الزراعي ، مع تراجع العمل الفكري ، وهذا لأن الطالب يقدس شخصية مقدمه ويرى أن طاعته واجبة خاصة في العمل البدني الذي هو الطريق إلى الجنة وهذه الطاعة العمياء هي كنه الطريقة المريدية ، إذن الدارات هي مصنع السلطة المريدية "⁽²⁾.

و هذا الأمر جعل المريدون يهتمون بتأسيس الدارات ، ورغم أن إبراهيم إبرا قد أسس أول دارة لكنه لم يلعب دورا كبيرا في هذا المجال لأنه أحب المدن ، وكانت له عدة منازل سنة 1912 في مدن سان لويس و دكار و تياس ، وإهتم بالتجارة على خط السكة الحديدية سان

(1) - Boubou, Amadou Bamba and the founding of the Muridiyya ,P 254-255 .

(2) - Momar Coumba Diop : Op.Cit p 124-125.

الباب الثاني الفصل الأول / الدور الاجتماعي و الثقافي للطريقة المريدية في السنغال (1980-1927)

لويس دكار فلم تذكره الأدبيات المريدية كمزارع أو مؤسس دارات ، لكن أبنائه وخلفائه مصطفى ، مرتضي وحسن اشتهروا كفلاحين ورؤساء للدرات ، ويبدو أن دارة التربية قد تطورت تدريجيا كاستراتيجية للتعامل مع العدد المتزايد من الأتباع ، و كان أولها دار السلام وفي هذه الفترة كان للمدارس الإسلامية في السنغال دور تثقيفي قوي موجه للحفاظ على الهوية الإسلامية في وجه السياسة الاستعمارية⁽¹⁾.

و الذين إنضموا إلى الدارة في البداية كانوا من البالغين لذلك لم يحملوا الألواح والبعض منهم كان ذو تعليم متقدم ، لكنه يبحث عن شيء آخر مثل تعزيز المكانة الدينية وكان الطلبة المبتدئين يقومون بالأعمال المنزلية مثل التنظيف و جلب المياه والحطب ، بينما الطلبة المتقدمين في الدراسة ، و الذين تقدموا في الدراسات القرآنية ، وأتقنوا اللغة العربية كتابة وقراءة كانوا يتدارسون قصائد المؤسس و يشاركون في حلقات الذكر الليلية⁽²⁾.

و لأن في مجتمع الولوف لابد للطفل أن يساعد والده أو أخيه الأكبر في إعالة الأسرة إذ كانت عائلته تمتلك أراضي زراعية يجب عليه العمل فيها ، كان من السهل على هذه الأسر التي عودت أبنائها على العمل في الحقول أن ترسل أبنائها إلى الدرات ، وغالبا ما يكون طلبة الدرات خاصة التقدير من الأرياف ، كما تضم الدرات عدد كبير من المهاجرين وأبناء الطبقات الحرفية ولا يكون الإنضمام للدارة دائما خيارا عائليا أحيانا يكون قرارا شخصيا خاصة لأولئك الذين فروا من الصراعات العائلية سواء الصراع مع الأباء أو الإخوة ، ويلتحق الفارين من الشباب إما بأخوالهم أو شيوخهم⁽³⁾.

(1) - Boubou, Amadou Bamba and the founding of the Muridiyya, P 255-256.

(2) - Ibid, P 257.

(3) - Momar Coumba Diop : Op.Cit p 126-127.

الباب الثاني الفصل الأول / الدور الاجتماعي و الثقافي للطريقة المريدية في السنغال (1980-1927)

و ظاهرة مولاة الأخوال و الدراسة على أيديهم جد منتشرة في المجتمع السنغالي كما أسلفنا الذكر أن أحمدو بامبا و أبنائه درسوا على يد أخوالهم ،ذلك لأن مجتمعات إفريقيا الغربية هي مجتمعات أمومية رغم أن الإسلام حد من هذه الظاهرة ،و أعاد للنسب الأبوي مكانته إلا أن مكانة الأخوال لا زالت مهمة إلا يومنا هذا .

كما أسس الشيوخ داراتهم بالقرب من قراهم الأصلية فواجهوا العداء من جيرانهم ،و كانت بعض المناطق التي كانت تقطنها شعوب أخرى انزعجت من هذه الدارت وخافت من تزايد القوى المريدية ⁽¹⁾.

و قد أسست الدارات في البداية في الأراضي الجديدة في الفيرلو الغربية وخاصة الحدود الشرقية لحوض الفول السوداني ⁽²⁾.

و تسابق الشيوخ المريدون على المناطق التي يمكن الحصول على أراضي زراعية بها ،لذلك انتقل عدد كبير منهم من ندمبور Njambour للاستقرار بعيدا في الجنوب في مقاطعة غيت Get و انتقل كثير منهم إلى مناطق السين حول غوساس ،و خلال فترة نفي الشيخ أحمدو بامبا إلى الغابون غادر العديد من الشيوخ مناطق كايور والباول باتجاه منطقة تياس وسيطرت في منطقة الباول خمس عائلات من عائلة امباكي على الجزء الأكبر من الدارت المريدية ،كما اصطدم المهاجرون المريدون بالفولان الرعاة ووقفت السلطات الفرنسية إلى جانب المريدين لتطوير زراعة الفول السوداني ⁽³⁾.

(1) - Boubou, Amadou Bamba and the founding of the Muridiyya, P 257.

(2) - Momar Coumba Diop : Op.Cit p 129.

(3) - Boubou, Amadou Bamba and the founding of the Muridiyya, P 257-258.

الباب الثاني الفصل الأول / الدور الاجتماعي و الثقافي للطريقة المريدية في السنغال (1927-1980)

و يطلق على الشيخ الذي يدرس القرآن الكريم و اللغة العربية و يقوم بتربية التلاميذ لقب بوروم دارة (boroom daara)⁽¹⁾.

كما كانت الدارات تتكون من الطلبة العزاب حوالي 10 إلى 15 طالب على رأسهم جورين Jawrin، و هو الطالب البالغ المتزوج ويسكن مع زوجته في الدارة و كان عليه تعليم التلاميذ الصغار القرآن الكريم، بينما يدرس التلاميذ الكبار قصائد الشيخ أحمدو بامبا، وتتمثل مهمة جورين الأساسية في فرض الانضباط في الدارة، و توزيع المهام على الطلبة و مراقبتهم . و يمكن أن يكون للشيخ عدة دارات تربية يزورها أحيانا، و يزود تلاميذه باللبس والطعام وينهاهم عن التسول و هناك من الشيوخ من يطعم طلبته أثناء موسم المطر فقط عند عملهم و في موسم الجفاف يرسلون إلى المدن للعمل كيد عاملة موسمية، وبعضهم يشارك في صيانة الدارة بعد الحصاد عند توفر القش والخيزران⁽²⁾.

كما تنتج الدارة محصول الدخن الذي كان الغذاء الأساسي في السنغال، قبل أن يحل محله الأرز المستورد من قبل الفرنسيين، وكثيرا ما طلبت السلطات الفرنسية من مشايخ الطريقة المريدية مثل مام سيرنو المساعدة في أوقات الجفاف، لأن المريدون إهتموا بالانتاج الزراعي، فوفرة الانتاج في القرى المريدية والانضباط و التضامن جذب المهاجرين، وهناك قول مأثور في السنغال يقول " المريدي لا يموت أبدا من الجوع " وهذا دليل على إهتمام المريدين بالزراعة وقدرتهم على حل الأزمات الغذائية في السنغال أما بقية السنغاليين فقد إنضموا إلى الدارة فرارا من السلطات الاستعمارية⁽³⁾.

⁽¹⁾-Joanne Chehami,Op.cit, P 125.

⁽²⁾ - Boubou, Amadou Bamba and the founding of the Muridiyya,P 259.

⁽³⁾ - . Ibid.

الباب الثاني الفصل الأول / الدور الاجتماعي والثقافي للطريقة المريدية في السنغال (1980-1927)

و مع تطور اقتصاد السوق تحولت الدارات الى انتاج محصول الفول السوداني حيث بلغ منتوج الفول السوداني من عشرين إلى ثلاثين هكتار بالمقارنة مع زراعة الدخن ، التي أصبحت من عشرة إلى عشرين هكتار، هذا التراجع في زراعة الدخن اضطر الشيوخ إلى تحمل نفقات التلاميذ بتوفير الغذاء ⁽¹⁾.

ولا يتقاضى الطلبة العاملون في الدارة أجرا بل يعملون مجانا ، والمدة التي يقضيها الطالب في الدارة غير محددة ، فيمكن أن تتراوح ما بين أربع إلى ست سنوات وتمتد أحيانا من 10 إلى 25 سنة ⁽²⁾.

وقد قدر الباحث أوبراين كروز عدد الدارات عام 1967 ما بين 300 و 400 ومتوسط عدد الطلبة في كل دارة هو 8.5 طالب أي حوالي 3500 طالب فيها كلها ⁽³⁾.

وتتحول الدارة بعد سنوات من استغلالها إلى قرية مريدية ، إذ أن المقدمين يمنحون الطلبة الذين أنهوا دراستهم زوجة وقطعة أرض ، والكثير منهم يفضل البقاء بالقرب من الدارة لأنه من السهل الحصول على الأراضي ، واستفادوا من دعم شيوخهم فتطورت القرى المريدية حول بيت وبئر الشيخ وجذبت هذه القرى السكان بسبب الأمن الاجتماعي ⁽⁴⁾.

(1) - Boubou, Amadou Bamba and the founding of the Muridiyya, P 259. .

(2) - Momar Coumba Diop : Op.Cit p 128.

(3) - Ibid , p 124.

(4) - Boubou, Amadou Bamba and the founding of the Muridiyya, P 259.

كما تحول طلاب التقدير إلى فلاحين عاديين في أراضيهم لذلك كل القرى في المجتمع الولوفي تبدأ بكلمة (دار) لأنها دارات تحولت إلى قرى ⁽¹⁾ ، وأختار بعض الطلبة الهجرة إلى المدن بينما البعض الآخر عادوا إلى قراهم الأصلية ⁽²⁾. أنظر الملحق 7.

2-الدائرة Dahira

أ-مفهوم الدائرة ومهامها

الدائرة هي جمعية اجتماعية دينية وثقافية عادة ما تضم الأتباع أو الشيوخ من نفس المنطقة ،وهي تنظيم مريدي ناتج عن توسع الطريقة المريدية في المدن ولأجل تعبئته المريدين في هذه النواحي ،على عكس الدارات التي أقيمت في القرى القاحلة والنائية ⁽³⁾.
و تمثل السبب التي أقيمت لأجله الدوائر حسب الباحث مامادو ماني في " احتواء المريدين القادمين من المناطق الريفية ،والذين يواجهون تحديات وصعوبات بعيدة عن بيئتهم الأصلية ويعانون من مشاكل إعادة التنشئة الاجتماعية ،و بناء معالم هوية جديدة وخلق مساحات للترحيب بهؤلاء و جمع الشمل والتكافل و التضامن " ⁽⁴⁾.
الباحث مومار كومبا ديوب قائلا " إذ كانت الدارة تقع في الأرياف لممارسة الزراعة فالدائرة هي نتيجة انتشار الطريقة المريدية في المدن ،وتجنيد المريدين وهي جمعية دينية إسلامية " ⁽⁵⁾.

⁽¹⁾ -Momar Coumba Diop : Op.Cit p 128-129.

⁽²⁾ - Boubou, Amadou Bamba and the founding of the Muridiyya,P 259.

⁽³⁾ -M.Maguéye Ndiay, Op.cit. P 190.

⁽⁴⁾-Mamadou Mané, **les valeurs culturelles des confréries musulmanes**, Unesco, Dakar, décembre 2012,p 31.

⁽⁵⁾ -Momar Coumba Diop : Op.Cit p 134.

الباب الثاني الفصل الأول / الدور الاجتماعي والثقافي للطريقة المريدية في السنغال (1980-1927)

ويقول الباحث مصطفى لوفي هذا الصدد "الأصل الاجتماعي للدائرة أن المريدين الأوائل كانوا غرباء في المدن لذلك كان من الضروري إيجاد أداة يمكنهم من خلالها تجميع صفوفهم لتحقيق وحدتهم في المدينة على غرار وحدتهم وتضامنهم في القرية، هذه الوحدة لا يمكن أن تتحقق حول النشاط الاقتصادي الواحد، كما هي الحالة في حقل الشيخ بالدارة لذلك كان على المريدين البحث عن مؤسسة للتعامل مع مشاكلهم في البيئة الجديدة المتمثلة في المدينة هذه المؤسسة ستحاول إعادة بناء وحدة القرية في البيئة الحضرية " (1).

ويتحدث عنها الباحث نور الدين شعباني قائلا " إن الأصل الاجتماعي لمؤسسة الدائرة يعود للوقت الذي كان فيه المريدون غرباء في المدن، فكان عليهم إيجاد طريقة للتجمع والإتحاد فيما بينهم، فكانت الدائرة في البداية مؤسسة توفر لأتباع الطريقة المكان للتعارف والالتقاء " (2).

ونستنتج هذه التعريفات أن الدائرة هي مؤسسة مريدية أقيمت في المدن على عكس الدارة ذات الطابع الريفي والتعليمي، فالدائرة هي جمعية اجتماعية وثقافية واقتصادية أسست في الحواضر والمدن لجمع لم المهاجرين المريدين وتوحيدهم وخلق بنية مماثلة للبيئة المريدية في الأرياف.

وقد أسست أول الدوائر المريدية في مدن دكار وتياس و كاواك، وتدار الدائرة بواسطة مكتب داخلي، وتقوم بالعديد من المهام في المجتمع المريدي (كوظيفة الإرشاد الديني التضامن بين المريدين) (3).

(1) - Momar Coumba Diop : Op.Cit ,P 135.

(2) - نور الدين شعباني : الطريقة الموريدية ودورها في السنغال ، مجلة دراسات إفريقية ، المجلد 3 ، العدد 5 جامعة الجزائر 2 ، ص 46

(3) -M.Maguéye Ndiay, Op .cit., P 199.

و لم تكن توجد قبل الإستقلال أحياء مريدية في دكار بل كان يوجد بعض المريدين المبعثرين هنا وهناك ،فالدائرة كانت وسيلة لتعارف المريدين فيما بينهم ،و بالنسبة للباحث مومارديوب إن الدائرة (وسيلة دفاع ضد اندماج المريدين المهاجرين في المدينة) ولقد وجد المريديون أنفسهم أقلية بالمقارنة مع التيجانيين المختلطين بالطرق الصوفية الأخرى ،وغالبا ما يعامل التيجانيون المريديون معاملة سيئة ،و انتقلت العلاقة بين المقدم –الطالب من الدارة إلى الدائرة ،حتى أن الصراعات على منصب الخلافة ساهمت في تشكيل الدوائر الأولى خاصة الصراع بين الخليفة الثاني محمد الفاضل و شيخ امباكي ⁽¹⁾.

و تعتبر أهم نماذج الدائرة المريدية في السنغال دائرة حزب الترقية و الحركة العالمية لتوحيد الله (MMUD) Le mouvement mondial pour l'unicité Dieu كما قام مجموعة من الطلبة في جامعة دكار بتأسيس دائرة خاصة بالطلبة المريدين La dahira des étudiants mourides (DEM) في ديسمبر 1975 ،و التي تعتبر نواة حزب الترقية و هذا كرد اعتبار للدراسات الإسلامية التي تحتل مساحة ضئيلة العلوم الإنسانية المدرسة داخل الجامعة ،على عكس الثقافة الفرانكفونية المسيطرة على النظام التعليمي ،لذلك تحولت دائرة الطلبة المريدين (DEM) إلى حزب الترقية و أهم أهداف هذا الحزب ،إعادة الاعتبار للإسلام و أهم شخصياته في السنغال والتي صنعت تاريخ هذه المنطقة ،ويقال أن الزعيم الروحي لهذا الحزب أتو ديانى Serigne Atou Diagne ندد بسياسة جامعة دكار خاصة قسم التاريخ والجغرافيا في كلية الأداب و العلوم الإنسانية ⁽²⁾.

(1) - Momar Coumba Diop : Op.Cit , 136.

(2) - Mamadou Mané, Op.Cit, P 34-35.

لأن دروس التاريخ في الجامعة كانت مخيبة لآمال فهي تقدم المقاومة الإفريقية بالحديث عن بعض المقاومات القبلية مع إهمال المقاومة الإسلامية و أهم رموزها على غرار الشيخ أحمدو بامبا و بعض معاصريه و عندما تخرج ديانى من الكلية تخصص في الجغرافيا الطبيعية و قام بدراسة حياة الشيخ احمدو بامبا و نشر أعماله⁽¹⁾.
و كان تأسيس الدوائر لا يخضع لأي قرار حكومي لأن الدولة لا يمكنها خنق الجمعيات الإسلامية الثقافية في مجتمع نسبته 90 % من المسلمين⁽²⁾، و كان للطريقة المريدية في هذا المجتمع وزنا لا بأس به .

وقامت الدوائر بإحياء المناسبات الدينية و الثقافية حسب طلب الأعضاء و حاجتهم و من أهم نشاطات الدائرة تنظيم جلسات لإنشاد قصائد المؤسس، واستضافة شخصيات دينية زائرة كما استهدفت النشاطات الأخرى جمهورا أوسع، وهذه النشاطات مثل تنظيم أيام ثقافية ومؤتمرات ومعارض، كما حافظت الدائرة على العلاقات بين المريدين فيما بينهم و بين زعاماتهم، كذلك رحبت بالمهاجرين القادمين إلى المدن و تكفلت بهم وساعدتهم للحصول على أنشطة مدرة للدخل في المدينة، و توسطت بينهم و بين السلطات المحلية وساعدت أعضائها في تكاليف الزواج و في حالة وفاة أحد الأقارب أو في توفير العناية الصحية، كما وقفت إلى جانبهم في الأعمال التجارية و دعمتهم في الهجرة إلى الخارج⁽³⁾.

(1) - Mamadou Mané, Op.Cit, P 35.

(2) - Momar Coumba Diop : Op.Cit p 135-136.

(3) - Eric Ross : **Globalising Touba : Expatriate Disciples in the World City Network**, Urban Studies Journal Limited, SAGE, November 2011, p 2936.

الباب الثاني الفصل الأول / الدور الاجتماعي والثقافي للطريقة المريدية في السنغال (1980-1927)

-الطاقم الإداري للدائرة : تتكون الدائرة من الرئيس و نائب الرئيس و الرئيس الشرفي (يختار من خارج أعضاء الدائرة ويكون من الزعماء الدينيين) و السكرتير العام و أمين الصندوق و سكرتير المنظمة ،والسكرتير الإعلامي⁽¹⁾.

-الانخراط في الدائرة :إن الانخراط في طبقات الأعمار التقليدية في المجتمعات الإفريقية يكون ضمن طقس احتفالي ،لكن المنخرط في الدائرة لا تقام له أي احتفالات بل الشرط الوحيد لإنخراطه في الدائرة هو انتمائه للطريقة المريدية ثم يعلن الجبلو⁽²⁾.

و لقد تأسست الدوائر أول مرة عند التيجانيين في تيفوان سنة 1920 ، أما الدوائر المريدية فقد تأسست لأول مرة في أربعينات القرن الماضي⁽³⁾ أربعينات أ في عهد الخليفة الثاني محمد الفاضل امباكي ، وكانت منقسمة بين المتصارعين على منصب الخليفة ،بعضها تابع للخليفة محمد فاليلو وبعضها تابع لشيخ امباكي ، و لقد لعبت الدوائر أدورا سياسية و اجتماعية وبعد وفاة الشيخ محمد الفاضل انتهى الصراع على الخلافة ،وأصبح الخليفة الثالث عبد الأحد امباكي بلا منازع ،فإنضم الشيخ مودوبوسو دينج و المريدون في دائرة دار المعطي إلى دائرة الشيخ سوسو أستولو امباكي Cosso Astou Lo Mbake ، ولم يكن حضور الخليفة عبد الأحد قويا في هذه الدائرة على عكس الخليفة السابق فاليو امباكي⁽⁴⁾. أما الدوائر القديمة التي كانت تابعة لشيخ امباكي إتحدت في الرأس الأخضر حول الحاج سرين

(1)- Momar Coumba Diop : Op.Cit p 138.

(2)-Ibid,p 143.

(3)-Eric Ross : Globalising Touba : Expatriate Disciples in the World City

Network, p 2935

(4)- Momar Coumba Diop : Op.Cit p 140.

الباب الثاني الفصل الأول / الدور الاجتماعي والثقافي للطريقة المريدية في السنغال (1980-1927)

امباكي سوكنة لو El Hadj Serigne Mbacke Sokhna خليفة شيخ امباكي ورؤساء هذه الدائرة هم الحاج تفسير سيسي والحاج نديغو ديوب El Hadj Ndigou DIOP أصحاب شركات نقل وسرين إبراهيم Serigne Ibrahima BAO مقاول ونوخة باو Noukha BAO رئيس دائرة وسرين عبدونياني Serigne Abdou Niane رئيس دائرة طائف بيكين Taïf Pikine ،والشيخ عبد الله نجوم Serigne Abdoulaye NGOM مدير محطة موبيل أويل Mobil oil على طريق روفيسك⁽¹⁾ .

ولقد نظمت هذه الدوائر في 11 مارس 1979 في المغال احتفال في اليوم الأول من الذكرى السنوية لوفاة الشيخ أحمدو بامبا ، وحضره حشدا كبيرا من المريدين من دار المنان مقابل نصب الاستقلال في دكار⁽²⁾ .

و كانت دوائر الرأس الأخضر تتبع شيخ امباكي و عارضت الرئيس سنغور ،على عكس دوائر مودو بوسو دينج حول الحاج سرين امباكي سوكنة لو التي دعمت سنغور على خطى الخليفة الثاني⁽³⁾ .

-نظام المساهمة في الدائرة :يساهم أعضاء الدائرة أسبوعيا وشهريا بمبالغ مالية وهدايا ،ولا توجد مساهمة موحدة بل هي تختلف من دائرة إلى أخرى ،وهذا الإختلاف يعود إلى المكانة الاجتماعية والاقتصادية لأعضاء الدائرة ،رغم أن أغلبهم من ذوي الدخل المرتفع لذلك تكون المساهمات مرتفعة نسبيا وتقدم المساهمة لأجل شراء العتاد الخاص بالدائرة وللمشاركة في صندوق خاص لدعم الأعضاء ماليا في حالة الزواج أو وفاة أحد الوالدين

(1) - Momar Coumba Diop : Op.Cit p 140.

(2) - Ibid.

(3) Ibid. -, p 144.

الباب الثاني الفصل الأول / الدور الاجتماعي والثقافي للطريقة المريدية في السنغال (1980-1927)

....، كذلك يساهم أعضاء الدائرة في تقديم الهدايا لمقدمي الطريقة و هذا ليس الهدف الأساسي للدائرة على عكس الدارة التي ترسل كل مداخيلها لمقدمي الطريقة ، و يقدم جزء من المساهمات الأسبوعية والشهرية على شكل ساس SAS وهي الأموال التي تقدم للإنجازات الكبرى في المجتمع المريدي مثل بناء جامع أو مكتبة توبة ، وتطلب السلطة المريدية من أتباعها تمويل هذه المشاريع و الإجتماع في الدائرة لجمع المساهمات وتحدد قيم مساهمة SAS مع تحديد الحد الأدنى للمساهمة ، وليس الحد الأعلى للمساهمة و حماس المريدين يدفعهم لدفع مبالغ ضخمة ، فأثناء إنشاء مكتبة توبة كلف الخليفة عبد الأحد امباكي إتحاد دوائر الرأس الأخضر بتقديم مساهمة ساس SAS لشراء الآلات الطباعة للمكتبة ، وقد دفعت دائرة الشيخ الخديم توبة سناجا Cheikh al Khadim Touba Sandage في 1975 مبلغ 185 460 CFA لشراء الآلات المكتبية ⁽¹⁾.

و تدار الدائرة جماعيا و تصدر القرارات جماعيا على عكس الدارة التي يؤطرها الفلاحون والقرار فيها والسلطة بيد شخص واحد هو المقدم ، وهذا الأمر يعتبر طفرة حيث تحول نظام الطريقة المريدية من نظام فردي إلى نظام جماعي ، ويتم انتخاب المسيرين بشكل ديمقراطي حسب إتفاق جميع الأعضاء أما مقر الدائرة فغالبا ما يكون في منزل أحد الأعضاء خاصة من كبار السن ، و تعقد إجتماعات الدائرة أسبوعيا يومي الخميس و الجمعة لمناقشة قضايا المجتمع المريدي ، و التغني بقصائد الشيخ الخديم ، و ترافق الموسيقى ترديد قصائد الشيخ بامبا في دوائر الباي فال ⁽²⁾.

(1) - Momar Coumba Diop : Op.Cit,p 145 -146.

(2) -Ibid,p147-148.

ب-أنواع الدائرة

-دائرة الحي : وهي دائرة يتجمع فيها المريدون من نفس الحي وأحيانا ينضم إليها بعض المنخرطون من أحياء أخرى ، وهي دوائر كثيرة ، فمثلا في حي فاس بدكار يوجد ثمان دوائر⁽¹⁾ .

-الدائرة المدرسية :تتكون من مجموعة من الطلبة المريدين سواء في الجامعة أو الثانويات فتقريبا كل مدرسة في السنغال لها دائرتها ، و انتشرت دوائر الثانوية منذ 1979 وتقيم تظاهرات علمية في ذكرى وفاة الشيخ الخديم ، وتعد إجتماعاتها يوم الجمعة ، رغم أنها من حيث العدد أقل من دوائر الأحياء ، إلا أنها الأكثر قيمة من الناحية الفكرية ، ولقد واجهت بعض المعارضة في المدارس العلمانية التابعة للدولة لكنها انتشرت أكثر في المدارس المريدية⁽²⁾ .

-دائرة المنتمين لنفس المهنة

تضم هذه الدائرة المشتغلين في نفس المهنة سواء في الشركات أو المؤسسات العمومية أو الأسواق ومن أهمها دائرة موظفي شركة توبة سوسوساك Toubia SOCOSAC في الميناء ، دائرة موظفي مطاحن دكار وتوبة ، ودائرة موظفي مركز الأعمال الجامعية في دكار ، هذا النوع من الدوائر تأسس في أماكن العمل ، لكنها لا تمارس أعمال النقابة العمالية إلا أنها تساهم في مساعدة العمال وحل مشاكلهم ، وفي عهد الخليفة محمد الفاضل أسس تجار سوق سناجة Sandga دائرة كوسيلة لإيصال مطالبهم للحكومة لكن هذه الدائرة اختفت و إنضم أعضائها إلى تجار آخرين في طرق صوفية أخرى في جمعية علمانية لمعالجة المشاكل المتعلقة بمهنتهم ومن أشهر أنماط هذا النوع من الدائرة فيدرالية ، دوائر الرأس الأخضر التي أغلب رؤساءها

(1) - Momar Coumba Diop : Op.Cit,p 151.

(2) - Ibid,p 151-152.

الباب الثاني الفصل الأول / الدور الاجتماعي والثقافي للطريقة المريدية في السنغال (1980-1927)

تجار مثل سرين نجوم Serigne Ngom و ندياجا غاي Ndiaga Gueye و بامبا دياو Bamba Diaw .

-دائرة القصيدة : هي دائرة لم تقم على المعايير الجغرافية أو وظائف أعضائها بل السبب لإنشائها هو تدارس و قراءة قصائد أحمدو بامبا ، وهذا النمط من الدوائر أول من أسسها الشيخ عمر ديوف و الشيخ مور تالا كبي Mor Talla kibe بدكار ⁽¹⁾.

-فيدراليات الدائرة : هي مجموعة من الدوائر تتحد في فيدرالية واحدة منها :

-فيدرالية ديوان المريدين تحت رئاسة سرين نجوم Serigne Ngom

-فيدرالية الشيخ الخديم تحت رئاسة بامبا ديام

-فيدرالية دوائر بكين تحت رئاسة ددام فال

-فيدرالية ريفسك بزعامة شيخ غي

-فيدرالية الشباب المريدين ⁽²⁾.

و لم يقتصر تأسيس الدوائر على السنغال فقط بل أخذ المريدون معهم فكرة الدوائر إلى العواصم الكبرى في أوروبا وأمريكا ، لكي يضمنوا لم شمل المريدين هناك ، على عكس الدارة التي بقيت تنظيم خاص بالقرى المريدية فقط في السنغال ، إذ أنه بحلول أواخر السبعينات كانت أعداد كبيرة من المريدين تعيش في الخارج خاصة فرنسا و أصبحت الدائرة شكلا شائعا من أشكال التضامن الاجتماعي هناك ⁽³⁾ .

⁽¹⁾ - Momar Coumba Diop : Op.Cit, p 152-153.

⁽²⁾ Ibid.

⁽³⁾ - Eric Ross : Globalising Touba , p 2936.

و خلال الثمانينات مع تدهور فرص العمل وصعوبة الهجرة إلى فرنسا بدأ المريدون يستقرون في مناطق أخرى مثل إيطاليا وإسبانيا وكندا وبريطانيا والولايات المتحدة ، حيث كانت الدوائر في الخارج تمارس مهام أكثر من الدوائر السنغالية فكانت بمثابة جمعيات اقتصادية صغيرة ، وأحيانا عبارة عن مؤسسات طلابية إلى جانب ذلك فإن الدوائر في الخارج أكثر تنظيما ، وأكثر الدوائر نشاطا هي تلك التي تأسست في فرنسا وكندا لأن من يديرهم هناك هم الطلاب الذين يتوافدون للدراسة في المدن الجامعية الكبرى مثل : ليل ، تولوز بوردو مونبيليه كيبك⁽¹⁾.

3- طائفة الباي فال (البايفالية)

تنسب طائفة الباي فال إلى شيخهم إبراهيم فال (1858-1930) –أنظر الملحق 13- الذي كان من أتباع الشيخ المؤسس ويضرب فيه المثل في الانصياع وحسن الطاعة والصدق والإخلاص لشيخه أحمدو بامبا⁽²⁾.

وقد كرس حياته كلها لشيخه ، ولقبه زملائه بالمجنون لأنه ذهب إلى أبعد الحدود في تقديسه لشيخه إذ أنه ألغى الصلاة والصوم واعتبر العمل لصالح الشيخ بديل عنهما⁽³⁾. ومن البودار الأولى لظهور طائفة الباي فال عندما كان الشيخ إبراهيم فال يبحث عن مرشدا روحيا حيث إلتقى بمؤسس المريدية في العشرين من رمضان في عام 1883 أو 1886 وهو

⁽¹⁾ -Eric Ross : Globalising Touba, p 2936.

⁽²⁾ - التيجاني ، المرجع السابق ، ص 444

⁽³⁾ -Charlotte Pezeril : histoire d'une stigmatisation paradoxale, entre islam, colonisation et auto- étiquetage les Baay Faal du Sénégal, Cahiers d'études africaines, n° 192, Editions de l'EHESS, 2008/4, p 791.

الباب الثاني الفصل الأول / الدور الاجتماعي والثقافي للطريقة المريدية في السنغال (1980-1927)

أول من أخرج مؤسس الطريقة من دائرة معلم المدرسة القرآنية إلى دائرة رجل الدين المقدس وأضاف ظاهرة الجبلو في التقاليد المريدية ⁽¹⁾ .

وعندما "إنضم الشيخ إبراهيم فال إلى الطريقة المريدية وجد الشيخ أحمدو بامبا على النهج القويم والصراط المستقيم يدرس القرآن و الفقه و النحو وجميع العلوم في مدرسته وكان الطلبة يتوضؤون و يصلون و يصومون و يزكون " ، و يقال أنه أثناء زيارة إبراهيم فال لأحمدو أحمد بامبا في منطقة باول أو منطقة امباكي كايور وجد الطلبة يدرسون فقام بطردهم وأمرهم بخدمة الشيخ والتفاني لأجله ، لذلك انقسم المريدون إلى قسمين قسم إنضم للشيخ إبراهيم فال وهم طائفة الباي فال ، وقسم ظل مع أحمدو بامبا وهم المريدون الحقيقيون وعلى رأس هؤلاء الشيخ امباكي بوسو وكل أفراد أسرته وهم أحوال أحمدو بامبا ، ورغم أن الشيخ إبراهيم فال قد كرس نفسه وأهله وأتباعه وماله لخدمة شيخ الطريقة المريدية، كما يعتبر أول مريديه ، لكن حرصه الشديد وإيمانه القوي بالشيخ أحمدو بامبا قد اضرب بالطريقة المريدية من حيث السمعة ⁽²⁾ .

وقد ظهر أتباعه في تسعينات القرن التاسع عشر وامتثلوا لسلوكياته وتصرفاته حرفيا ولقد لقيت البايفالية تأييدا منقطع النظير من طرف المستوطنين و المجتمعات الغير مسلمة في السنغال ، وأصبحت البايفالية وصمة عار على المجتمع المريدي في رأي بعض الباحثين في الحقل المريدي ⁽³⁾ .

⁽¹⁾ -Aurora Vernazzani : Les Baye Fall du Sénégal entre Touba et Dakar Un réseau religieux à portée sociale et aux enjeux politiques?, Rencontre nationale des jeunes chercheuses en études africaines, Paris, 11-12 janvier 2012,p 3.

⁽²⁾ - التيجاني ، المرجع السابق ، ص 444

الباب الثاني الفصل الأول / الدور الاجتماعي و الثقافي للطريقة المريدية في السنغال (1980-1927)

حيث أن طائفة الباي فال لا علاقة لها بأي ركن من الأركان الخمسة للإسلام إلا النطق بالشهادتين معتقدين بان خدمة الشيخ و الخضوع له و التسابق على ذلك يكفي ⁽¹⁾ .

و تقول الباحثة أروورا فيرنازاني في هذا الصدد " التصوف عند الباي فال لا يحترم أركان الإسلام وأهم ما يعنهم هو الإيمان بالله ونطق الشهادتين و الخضوع الكلي للمقدم بإعلان الجبلو والتفاني في العمل ، و حجر الزاوية في هذا التنظيم ليس الصلوات الخمس أو الزكاة أو الحج أو الصوم ، وهذا الأمر ألحق بالباي فال وصمة عار راسخة ، و يرى الكثير أنهم يدعون الإسلام لكن ليسوا بمسلمين حقيقيين " ⁽²⁾

و يقول الشيخ جبريل ديال أحد أتباع البايفالية " إن عناصر الباي فال يعتمدون في القول بإعفائهم من فريضة الصيام على الحديث النبوي الشريف : " من أفطر صائما كان له مثل أجره ، غير أنه لا ينقص من أجر الصائم شيئا " ⁽³⁾ . و رغم أن إفطار صائم يمنح صاحبه الثواب إلا أنه لا يحل محل الصيام الذي يعتبر ركنا من أركان الإسلام .

إن نستشف منما سبق أن الباي فال لا يعترفون بالقيم الجوهرية لأركان الإسلام الخمس فالبنسبة لهم فقط الإيمان هو الذي يمنح العبادات قيمة ، وليست العبادات هي التي ترفع من شأن الإيمان لذلك من الأفضل وجود الإيمان دون العبادة ، وهذا الأمر يختلف

⁽³⁾ - Charlotte Pezeril, histoire d'une stigmatisation paradoxale, p 791.

⁽³⁾ - خديم محمد سعيد امباكي :التصوف والطرق الصوفية في السنغال ، ص 257.

⁽²⁾-Aurora Vernazzani Op.Cit.,p 2.

⁽³⁾- Xavier Audrain : Baay-Fall du temps mondial : individus modernes du Sénégal, Mémoire de DEA d'Études Africaines, La Sorbonne, Paris,2001-2002 ,p 37

الباب الثاني الفصل الأول / الدور الاجتماعي والثقافي للطريقة المريدية في السنغال (1980-1927)

مع الإسلام الحقيقي الذي يعتبر الصلاة والصوم من أهم أركانه ، ويعيش الباي فال حسب أفكارهم الذاتية مع لا مبالاتهم بالفكر الجمعي أو النظرة المجتمعية⁽¹⁾.

و تتجسد بعض أفكار البايفالية في نصائح الشيخ إبراهيم فال للمريدين و المتمثلة في التمسك بالإيمان و التفاؤل و التفاني والتضحية و التواضع و الإمتثال لأوامر الشيخ الخديم و يضيف قائلا في كتابه " عليك أن تكرس ثلاث أشياء للمولى عز و جل هي قوتك و ثروتك و ذكائك⁽²⁾.

و الوصول إلى المولى عز و جل حسب الإعتقاد الميريدي لا يكون إلا عن طريق مقدم الطريقة لذلك فالعلاقة بين ابراهيم فال و شيخه أحمدو بامبا هي التي أسست للنمط التي تسيير عليها علاقة الطالب بالمقدم في العرف الميريدي ، كما أن هذه العلاقة هي التي غيرت صورة الشيخ أحمدو بامبا في الفكر الجمعي الميريدي حيث تقول الباحثة شارلوت بيزريل " لم يعد شيخ توبة معلما قرانيا بسيطا بل وليا صالحا ، إلى جانب اعتبار إبراهيم فال أفضل أتباعه وأكثرهم فاعلية فكثيرا ما جمع المريدين حول شيخه ، كما توسط عدة مرات لدى السلطات الفرنسية أثناء نفي الشيخ أحمدو بامبا ، ووضع جل ممتلكاته تحت سيطرة شيخه فهو لم يبخل جهدا ماديا ولا معنويا في سبيل إعلاء مكانة شيخ توبة ، لذلك تتفق الذاكرة الجماعية على كونه المصباح الذي أنار طريق مؤسس المريدية " ⁽³⁾ .

و يمثل أتباع الباي فال لنيجل الخليفة العام للمريدية إمتثالا تاما و قد يرفض بقية المريدين النيجل أحيانا ، لكن الباي فال من سابع المستحيلات أن لا ينصاعوا لأمر الخليفة العام.

(1) - Charlotte Pezeril, histoire d'une stigmatisation paradoxale, p 795.

(2) -Cheikh Ibrahima FALL: DIAZBUL MOURID, Daara khidmatoul cheikhoul khadim , p 17.

(3) - Charlotte Pezeril, histoire d'une stigmatisation paradoxale, p 795.

الباب الثاني الفصل الأول / الدور الاجتماعي و الثقافي للطريقة المريدية في السنغال (1927-1980)

و أما على صعيد الاقتصادي فشعارهم هو العمل الذي له أثر كبير على الاقتصاد السنغالي في جميع القطاعات الزراعة والتجارة والصناعة⁽¹⁾ .

و من المشهور عن الباي الفال أنهم أكثر الميردين إهتماما بالزراعة اذ أن أغلبهم فلاحين مهرة و تؤكد الباحثة شارلوت ذلك اذا تورد ان الباي فال يقطنون في مناطق بعيدة ونائية عن التجمعات المريدية الرئيسية إذ أنهم أوائل من قاموا بغزو الأراضي الزراعية و التوسع فيها ويتم ارسالهم للقيام بالأعمال الأكثر صعوبة لخدمة شيخ توبة و بسبب الظروف الصعبة ابتكروا نظام الدارات ، ووفقا للشيخ حسين فال حفيد ابرا فال أن سبب بعد الباي فال عن التجمعات المريدية الرئيسية هو الخضوع والإمتثال والطاعة لمقدمي الطريقة المريدية (2). إذ يقول " يجب ألا تكون بعيدا جدا عن الشيخ لكي لا تضطر أن تصرخ ، ولا قريبا جدا لكي لا يسمع أسرارك " (3) .

وإلى جانب عملهم بالزراعة فإنهم يقومون كذلك ببناء المساجد و المدارس القرآنية وتنظيم المناسبات الدينية ، حيث يقوم الباي فال بإطعام زوار المدينة المقدسة توبة وتقديم المشروبات ، والعناية بالمباني والقيام بأعمال التنظيف والتنظيم ، والسهر على نقل الوافدين إلى المدينة المقدسة ، كذلك إفطار الصائمين في شهر رمضان سواء كانوا مريدين أو غير مريدين ، وقد اشتهر الباي فال بإهتمامهم بجميع الناس سواء مريدين أو مسلمين أو أناس من طوائف أخرى⁽⁴⁾ .

(1)- التيجاني ، المرجع السابق ، ص 445

(2) - Charlotte Pezeril, histoire d'une stigmatisation paradoxale, p 800.

(3) - Ibid.

(4)- Alicia Legault-Verdier : « Je veux être Baye Fall » **Islam, réflexivités et intersubjectivités à Montréal**, Maître des sciences en Anthropologie, Université de Montréal, août 2016, p 49.

الباب الثاني الفصل الأول / الدور الاجتماعي والثقافي للطريقة المريدية في السنغال (1980-1927)

ورغم إتفاق جل الباحثين أن الشيخ إبراهيم فال هو الذي خط النهج الذي سارت عليه البايالية خاصة فيما يتعلق بإهمال العبادات لكن بعضهم يرى خلاف ذلك مثل المؤرخ أحمد التيجاني الذي يقول في هذا الصدد " من الخطأ الزعم أن كل ما تفعله هذه الطائفة مرجعه إبراهيم فال إذ أنه في أحد المرات وجد بعض أتباعه يقرعون بعض الأدوات الحديدية في أيديهم ، فقال لهم : أ تعتقدون أنني نلن ما عندي بهذه الأشياء التي تحركونها بأيديكم وإنما بالرضا ينال المرء البركة ثم أمرهم بالعبادة والعمل ذلك لأن الشيخ الخديم أمره بتطبيق الأركان الخمسة للإسلام وكلفه بأن يأمر أتباعه بها ، وهذه رسالة الشيخ أحمد بامبا إلى الشيخ إبراهيم فال لينصحه بأهمية العبادات حيث يقول في رسالته السلام عليكم ورحمة الله وبركاته و يذكر الآية الكريمة " وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا ۖ لَا تَسْأَلُكَ رِزْقًا ۖ نَحْنُ نَرْزُقُكَ ۗ وَالْعَاقِبَةُ لِلتَّقْوَى " (1) (2).

كما تبنت طائفة الباي فال منذ ثلاثينيات القرن العشرين نهجا جديدا إذ أنه بعد ابتكار نظام الدارات أضفت الطابع المؤسسي على نفسها من خلال إنشاء نظام خلافة خاص بها، فبعد وفاة المؤسس إبراهيم فال في جوان 1930 أصبح ابنه البكر سرين مودو مصطفى فال Serigne Modou Moustapha fall خليفة مجتمع الباي فال (3). ومن مهام الباي فال الطاعة العمياء لمقدمي الطريقة عن طريق احترام النيجل والسهر على تسيير مغال توبة و مختلف المناسبات المريدية السنوية ، و جمع الصدقات والتبرعات و الهدايا من المريدين (4).

(1)-قرآن كريم ،سورة طه ،الآية 132 .

(2)- التيجاني ،المرجع السابق ،ص 445

(3) - Charlotte Pezeril, histoire d'une stigmatisation paradoxale, p 800.

(4)-Xavier Audrain , Op.cit, P 18.

الباب الثاني الفصل الأول / الدور الاجتماعي و الثقافي للطريقة المريدية في السنغال (1980-1927)

و بخصوص نظرة المجتمع للباي فال تقول الباحثة بيرزيل "يعتبر المسلمون الآخرون أن الباي فال ليسوا بمسلمين شرعيين ، يرى البعض أن الباي فال غربي الأطوار متعصبين أو وثنيين ، كذلك يعتبرون من أدنى الفئات المجتمعية والأكثر استهزاء في المجتمع الولوفي و هذا راجع لتسولهم الصدقات في المغال لذلك يعتبرهم الكثيرون متسولين أو مجانيين أو ينتمون لطبقة العبيد Jaam ، ويعيبون عليهم مظهرهم بارتدائهم ملابس واسعة ⁽¹⁾ مع أحزمة عريضة ومربعة وإكسسوارات ضخمة قلائد وأقراط وخواتم وتعاويز وظفائر طويلة إلى جانب إبتعادهم عن التجمعات باعتزالهم في الدارات " ⁽²⁾. أنظر الملحق 14.

كما أن الإنضمام لهذه الطائفة أي الباي فال ليس له شروط أو ضوابط معينة المهم أن تكون تابع لشيخ معين وليس بالضرورة ان تراه أو يراك لذلك "إنضم لهذه الطائفة الكثير من المجرمين والمنحرفين رغم أن هناك بعض من طائفة الباي فال يلتزمون بأحكام الشرع من صلاة و صوم وزكاة و حج" ⁽³⁾.

ورغم كل هذه الأحكام والآراء فلا يمكننا أن نتجاهل الدور المهم للباي فال في المجتمع المريدي سواء في الجانب الزراعي لأن أعضاء هذه الطائفة هم فلاحين مهرة أو في الجانب التنظيمي لمغال توبة و للمناسبات الدينية خاصة في شهر رمضان بالسهر على إطعام الصائمين، لذلك يعتبرون عنصر أساسي في الهيكل المريدي ولا يمكن إنكار مجهودات أعضاء هذه الطائفة في تطوير الطريقة المريدية .

⁽¹⁾- يرتدون زي يسمى njaxas وهو بوبو أي اللباس التقليدي السنغالي إلا أنه مرقع بعدة اقمشة مختلفة الأنواع مع قلادة جلدية كبيرة إلى جانب تعليق حقيبة صغيرة حول العنق ، و ارتداء قبعة طويلة ، ويمشطون الشعر على شكل ضفائر طويلة للمزيد انظر: Xavier Audrain, Op.cit, p 30-31.

⁽²⁾ - Charlotte Pezeril, histoire d'une stigmatisation paradoxale, p 802.

⁽³⁾ - خديم محمد سعيد امباكي: التصوف والطرق الصوفية في السنغال ، ص 258

4-مدينة توبة العاصمة المقدسة للطريقة المريدية

أورد الباحثون في الشأن الميريدي عدة روايات حول تأسيس مدينة توبة و كل هذه الرويات قريبة من بعضها البعض ،ومنها ما قاله الباحث كريستان كولن عن كيفية تأسيس المدينة قائلا "جاء جبريل عليه السلام لمؤسس الطريقة المريدية و طلب منه تأسيس (مكان مقدس) ليصبح مزارا و مكانا يجح إليه المريدون من كل حذب و صوب لتكون فيما بعد مدفنا للشيخ أحمدو بامبا ،سيصبح شبيه بضرخ الرسول صلى الله عليه وسلم في المدينة المنورة و بحث الشيخ احمدو بامبا عن هذه المدينة المقدسة لمدة ثلاثون سنة ،وفي يوم من الأيام إنطلق من منطقة ديوربل باتجاه الشمال و شعر بقوة كبيرة ترشده ورأى ضوء ساطعا يعي الأبصار وفي داخله شعلة نار ،و سافر في بلاد تسكنها الحيوانات المتوحشة من أسود وفهود و ضباع و لقد تجاوز الموقع الحالي لتوبة عندما ظهر له الملك جبريل و أخبره أن يعود إلى الخلف ثم عاد إلى حيث شجرة باباب baobab (هي شجرة عملاقة تتوسط القرى الأفريقية يتجمع تحتها السكان لمعالجة قضاياهم) ،وتوقف هناك لأداء الصلاة و بينما كان ساجدا وجهته على الأرض رأى ضوء ساطعا حول الشجرة و قد أيقن أن هذا المكان هو المكان الذي كان يبحث عنه لبناء المدينة المقدسة بأمر الله توبة ⁽¹⁾.

ويورد الباحث التيجاني سي رواية شبيهة بالرواية السابقة حيث يقول : " بينما لا يزال أحمدو بامبا شابا فتيا ،تلقى أمر من جبريل عليه السلام يبين دوره المستقبلي في إصلاح الإسلام في السنغال وكان يجب عليه البحث عن مكان مقدس سيصبح محجا و مزارا للمريدين و العالم بأسره في وقت لاحق ،وقال احمدو بامبا أنه بحث لمدة ثلاثين سنة ، وفي أحد الأيام

⁽¹⁾ -C.Coulon,Op.Cit, P 85-86.

الباب الثاني الفصل الأول / الدور الاجتماعي والثقافي للطريقة المريدية في السنغال (1980-1927)

كان قد غادر ديوربل في الشمال شعربقوة وجهته وهي الإرادة الإلهية ثم تجاوز امباكي ودار السلام ، فرأى ضوء ساطع يعمي الأبصار وشعلة نار ⁽¹⁾ .

واستمرت رحلته في بلاد مليئة بالحيوانات المفترسة لمدة أربعين يوم فتجاوز موقع توبة الحالية فظهر له الملك جبريل من جديد فأخبره أن يعود أدراجه إلى بابوا ليصلي و بينما كان ساجدا رأى السمكة التي كانت تدعم العالم فعلم أنه وصل إلى ضالته ، وأسس مدينة توبة 15 كلم حول شجرة كبيرة " ⁽²⁾ .

و ينتقد الباحث شيخ غي هاتين الروايتين ، حيث رأى أنه من التناقض أن الشيخ أحمدو بامبا قضى ثلاثين سنة يبحث عن مدينة توبة ، وهذا يعني أنه بدأ البحث و هو في عمر الرابعة كما انتقد تواجده في ديوربل ، لأنه لم يعرف هذه المنطقة إلا عندما تم وضعه تحت الإقامة الجبرية سنة 1912 ، فكيف تكون منطلقا لرحلته ، كما أن " السمكة التي تدعم العالم " ليست إعتقاد مرتبط بالإسلام في إفريقيا ، وهذا مصطلح " السمك " في الولوفية يعني قطعة خشبية طولها مترين ، و في نهايتها ذيل سمكة ، غالبا ما تستخدم كصندوق خشبي أو داعم بناء ، وتزخر الأدبيات المريدية بعشرات الروايات حول تأسيس مدينة توبة ، وأغلب هذه الروايات لا تكاد تخلو من الطابع الخرافي والأسطوري ⁽³⁾ .

أما بخصوص التسمية ، يقال أن كلمة طوبى مأخوذة من القرآن الكريم في قوله تعالى " الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَى لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ " ⁽⁴⁾ .

⁽¹⁾ -C.T. Sy, Op.Cit p. 314

⁽²⁾ -Ibid.

⁽³⁾ - Cheikh Guéye, Op.Cit.P 77.

⁽⁴⁾ - قرآن كريم ،سورة الرعد ،الاية 29 .

و كلمة طوبى هي شجرة في الجنة وتعرف كذلك بسدره المنتهى ،حيث يقول الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "إِنَّ فِي الْجَنَّةِ لَشَجَرَةً يَسِيرُ الرَّكَّابُ فِي ظِلِّهَا مِائَةَ عَامٍ لَا يَقْطَعُهَا" وقد قيل أن هذه الشجرة هي طوبى أو سدره المنتهى أو شجرة الخلد ،كذلك من المحتمل أن المدينة المريدية قد أخذت إسمها من كلمة التوبة أي العودة إلى الله عز وجل وترك المعاصي⁽¹⁾.
و لمكانة توبة في المجتمع السنغالي فقد أطلقت طوبى أو توبة على عدة مناطق ومؤسسات ومحلات في السنغال وورش ومراكز تسوق وحتى سيارات الأجرة وحافلات النقل ،فلا نكاد نجد منطقة أو شارع في السنغال يخلو من اسم توبة⁽²⁾.

وتقع مدينة طوبى في المنطقة الوسطى من السنغال ،وتبعد عن العاصمة دكار حوالي 130 كلم وهي أكبر مدينة بعد العاصمة من حيث عدد السكان ،وقد أسسها الشيخ الخديم سنة 1888 أي قبل نفيه إلى الغابون ب 7 سنوات⁽³⁾.

و كانت المنطقة التي أسس فيها الشيخ أحمدو بامبا قريته قاحلة لا ماء فيها ولم يكن يمكن أن يقيم فيها إلا من يسعى إلى العزلة لعبادة الله لذلك كان أحمدو بامبا يقول " إن سبب محبتي بطوبى و دار السلام أكثر من غيرهما يكمن في صدق الإرادة الذي دفعني إلى بناءهما ما رجعت فيهما لأصل سابق لارتياح مرعى ،و إنما لعبادة الله و حده عن إذن منه وإختيار و كانت طوبى حتى سبعينات القرن الماضي مدينة صغيرة يسكنها عدد قليل من

(1) - Cheikh Guéye, Op.Cit.p 80.

(2) - Abdoulaye Elimane kane : Totem et Touba Colloque de Dakar, 27-30

octobre 2008, Martine FOURRE COLLIGNON (éds), Dakar,2010, p 55

(2) - سام عبد الرحمن :الإحتفال بذكرى خروج الشيخ أحمد بامبا ،...، ص 8 .

(3) - نفسه ، ص 8 -9.

الباب الثاني الفصل الأول / الدور الاجتماعي والثقافي للطريقة المريدية في السنغال (1980-1927)

السكان يعملون في الزراعة ويعانون مشكل الجفاف ، لكن في نهاية السبعينات تطورت طوبى تطورا كبيرا وتزايد النمو الديمغرافي بشكل كبير وسريع وتحولت من مدينة للاعتكاف والعبادة إلى عاصمة اقتصادية يسكنها 250 ألف نسمة 50 % منهم يعملو في مجال الخدمات الخاصة والتجارة⁽¹⁾.

ولقد شهدت المدينة توسع في المساحة ونمو ديمغرافي مذهل حيث أن مساحة المدينة المقدسة ازدادت من 575 هكتار إلى 3900 هكتار ما بين 1970 -1990 كما كانت الزيادة السنوية للسكان في المدينة تبلغ (15 % سنويا) لمدة ثلاثون عاما ما بين 1958 -1988⁽²⁾ . وقد أصبحت مدينة توبة مدينة كبيرة يصل عدد سكانها 29738 نسمة سنة 1976 ، و 125127 نسمة 1988⁽³⁾.

كما خصصت السلطات الفرنسية 400 هكتار من الأرض لأتمام تعيمها سنة 1928 وفي سنة 1930 أصبحت هذه الأراضي تابعة للخليفة وفي سنة 1948 أصدر الخليفة المريدي قرارا يحرم الخمر والمسكرات والتبغ وألعاب الحظ وأصبحت على شاكلة المدن الإسلامية القديمة ، هي مدينة إسلامية في وسط علماني⁽⁴⁾ . أنظر الوثيقة رقم 3 .

(2) - Cheikh Guéye, Op.Cit.P 15.

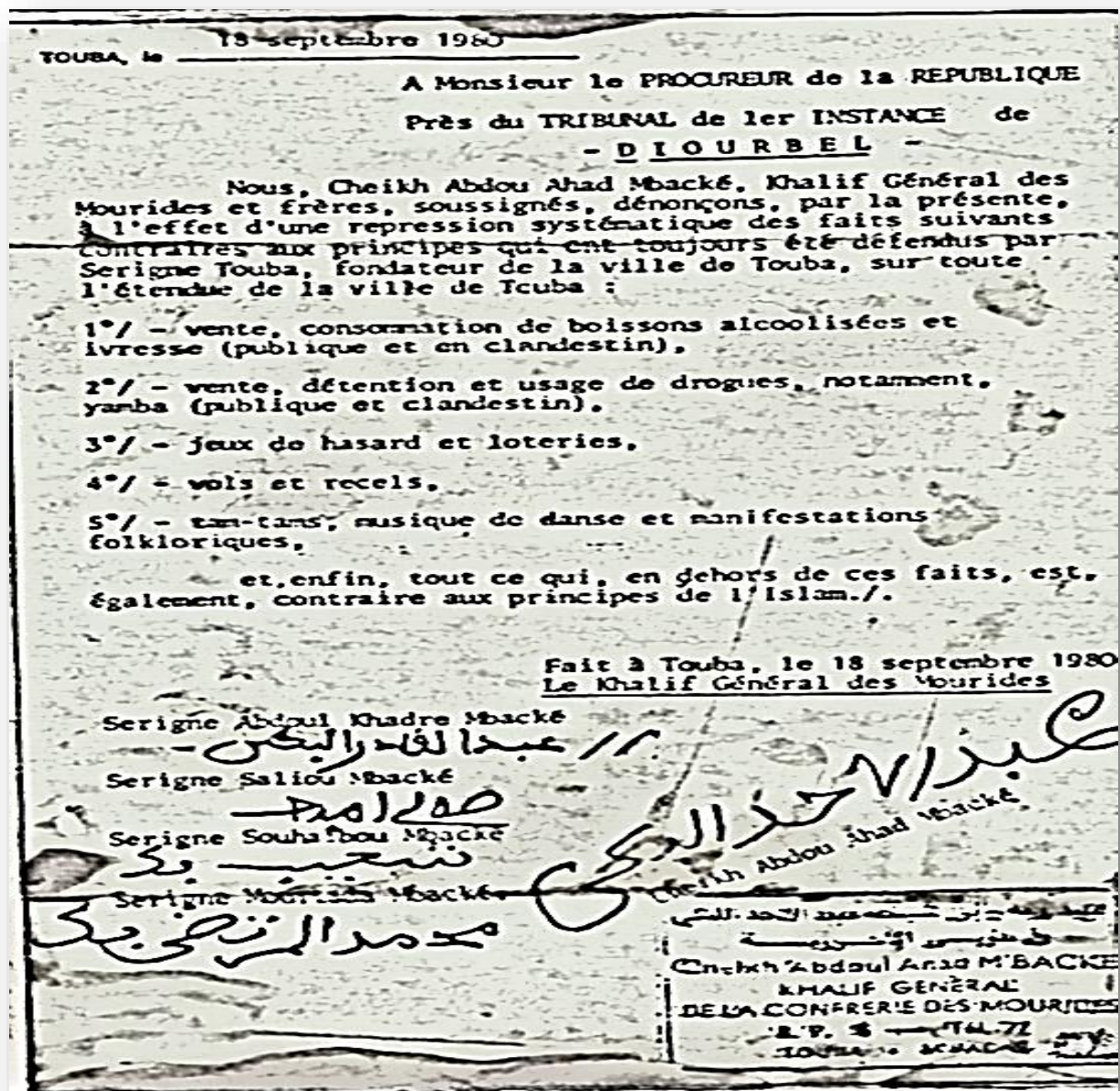
(3)-Eric ROSS : **villes soufies du Sénégal réseaux urbains religieux dans la longue durée**, Institut de études Africaines, Rabat, conférences (20),2005, p 39.

(4)-Ibid, p 41

الباب الثاني الفصل الأول / الدور الاجتماعي و الثقافي للطريقة المريدية في السنغال
(1980-1927)

الوثيقة رقم 3 : رسالة الخليفة العام للطريقة المريدية إلى نيابة ديوريل تتضمن الممارسات المحظورة في مدينة توبة

المرجع : Mamadou Ba, Op.Cit, P 33.



الباب الثاني الفصل الأول / الدور الاجتماعي والثقافي للطريقة المريدية في السنغال (1980-1927)

تاريخ هذه الرسالة 18 سبتمبر 1980 و تتضمن السلوكيات المحظورة في المدينة المقدسة توبة وهي :

-بيع واستهلاك المشروبات الكحولية والسكر سرا أو علانية .

-بيع و حوزة واستعمال المخدرات كمخدرات يامبا سرا أو علانية .

-ألعاب القمار والياناصيب .

-السرقه والنصب .

-الرقص الافريقي التام تام ،الموسيقى الراقصة ، والتظاهرت الفلكورية .

وفي الأخير كل ما هو خارج هذه الأفعال وضد مبادئ الإسلام

أما بخصوص تعمير مدينة توبة فقد مربعدة مراحل بدأ الشيخ الخديم بتأسيس القرية لكن ما لبث أن داهمته المنية فأخذ الجيل الأول من المريدين على عاتقهم بناء مدينة توبة وانشغلوا بتشيد المسجد الكبير،وبعد إتمام بناء المسجد ،واصل الخليفة الثالث عبد الأحد امباكي بناء المدينة حتى أطلق عليه اسم (البناء) ، إذ أنجز العديد من المشاريع لإتمام البنية التحتية للمدينة⁽¹⁾.

وقد انتشر اسم مدينة توبة في كل الغرب الإفريقي قبل ظهور مدينة توبة المريدية حيث نجد أن أول مدينة سميت توبة في الغرب الإفريقي كانت في إمارة الفتوا جالون من طرف رجل دين يدعى كاراموك با Karmokh Ba سنة 1804⁽²⁾

(1) -Eric Ross : Globalising Touba : Expatriate Disciples in the World City

Network p 2934

(2) -Ibid.

الباب الثاني الفصل الأول / الدور الاجتماعي والثقافي للطريقة المريدية في السنغال (1927-1980)

ولقد كان لمدينة توبة مكانة مهمة في قلوب المريدين ، إذ أنهم أخذوا معهم اسم (توبة) أينما حلوا وارتحلوا، ويقول الباحث ايريك روس في هذا الصدد " المريدون حملوا إحساس قوي بالمدينة و أينما إستقروا أسموا توبة فأثناء توسعهم في مناطق حوض الفول السوداني ما بين (1912 - 1960) أطلقوا اسم توبة على عشرات الدرات ، التي تحولت إلى قرى مثل توبة تول Touba Toul و توبة فال Touba Fall وتوبة مبول Touba Mboul وتوبة نديني Touba Ndiéne ، كذلك أطلق المريدون إسم توبة على معظم الدوائر والجمعيات في دول المهجر في قارتي أمريكا وأوربا ، كما تنتشر عدة مناطق في غينيا وساحل العاج وغامبيا ومالي تحمل هذا الاسم⁽¹⁾ .

-مسجد توبة

من أهم مميزات مدينة توبة مسجدها الكبير إذ أمر الشيخ احمدو بامبا بتأسيسه سنة 1925 ، حيث دعا الشيخ الخديم إبراهيم فاطمباكي والحاج شيخ امباكي بوسو وعدد من أولاده ، وإخوانه من كبار الطريقة المريدية وأخبرهم برغبته في بناء المسجد الجامع ، ويقول الباحث الميريدي محمد محمود نيانغ في هذا الصدد " و صرح لهم بلسانه أمام الآلاف من المريدين بأنه إذن من رب العالمين بواسطة سيد المرسلين -صلوات الله و سلامه عليه وحرصهما على القيام به وعدم التغافل عنه ضامنا لهما ولكل من اعتنى به الدارين " ⁽²⁾ .

و جاء في رسالته التي كتبها في ديوربل عام 1925 لطلب الرخصة من السلطات الفرنسية " أطلب من سيادتكم أن أبني مسجدا جامعا في وطني الأصلي الذي هو مسقط رأسي ورؤوس أبنائي الماضيين لأنه من مطالب شرعنا الإسلامي أن يكون في بلد تستوطنها جماعة من

(1)-Eric Ross : Globalising Touba : Expatriate Disciples in the World City Network p 2934

(2)-محمد محمود نيانغ : المرجع السابق ، ص 128..

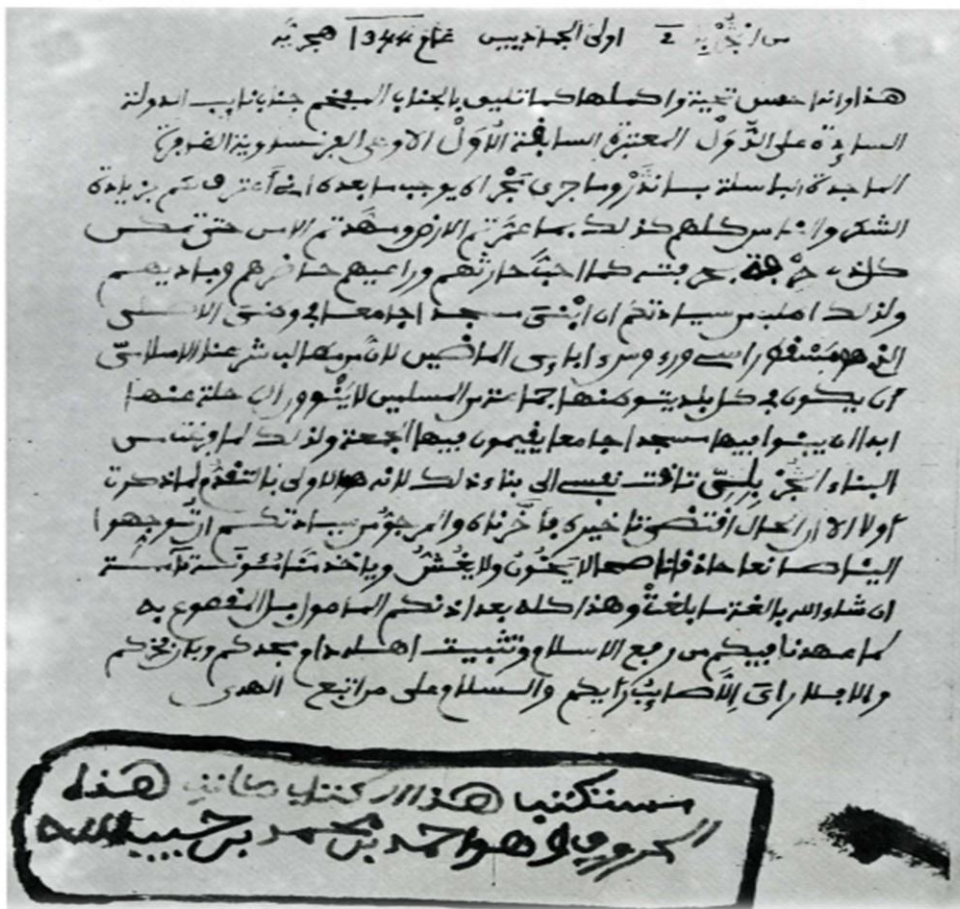
الباب الثاني الفصل الأول / الدور الاجتماعي والثقافي للطريقة المريدية في السنغال
(1927-1980)

المسلمين لا يتون الرحلة منها أبداً أن يبنوا مسجداً جامعاً يقيمون به الجمعة⁽¹⁾. أنظر الوثيقة رقم 4

الوثيقة رقم 04 : رسالة من الشيخ أحمدو بامبا للحاكم الفرنسي في السنغال لطلب

الرخصة من أجل بناء مسجد توبة مؤرخة سنة 1925

Oumar Ba, Op.Cit ,p16:المرجع



الباب الثاني الفصل الأول / الدور الاجتماعي والثقافي للطريقة المريدية في السنغال (1980-1927)

ولتتم عملية بناء المسجد أصدر الشيخ احمدو بامبا سنة 1926 أمرا إلى جميع أتباعه بجمع التبرعات ، التي قدرت ب 140 فرنك إفريقي CFA للشخص الواحد وبعد ذلك غادر الشيخ إبراهيم فاطم امباكي مدينة دارالمعطي إلى توبة للشروع في عملية الحفر ونقل الحجارة بالاشتراك مع الشيخ محمد الفاضل امباكي و الشيخ مسامبا امباكي ، إنضم اليهم بقية المريدين في ليلة المولد النبوي الشريف وبدأوا ينقلون الحجارة من محاجر اندوك ولكن بعد وفاة مؤسس الطريقة في 20 محرم 1346 الموافق ل 19 جويلية 1927 أوقفت الأشغال في المشروع⁽²⁾.

وبعد مرور عدة سنوات على وفاة مؤسس الطريقة وفي رمضان 1350 - 1931 جمع الخليفة محمد المصطفى امباكي جميع المريدين و شاورهم في امر المشروع الذي تركه والده على عواتقهم ، و بايعوه على السمع والطاعة ، و بذل قصارى جهدهم لتنفيذ وصية الشيخ الخديم ، فأمر الخليفة الشيخ مسامبا والشيخ محمد الفاضل بان ينقلوا الأحجار من محاجر اندوك ، وقد وصلت أخبار ذلك الى السلطات الاستعمارية وانزعجت من أمر المشروع لكن حاول الخليفة مدراتهم وتم له ذلك⁽³⁾.

ولما شرع الشيخ محمد المصطفى في المشروع واجه مشكل عدم وصول السكة الحديدية إلى توبة وبالتالي عدم وصول إمدادات البناء بسهولة إلى المدينة لذلك قرر ان يمد السكة الحديدية من إقليم ديوربل إلى توبة وبالفعل انتهى مشروع مد السكة الحديدية إلى

(1) - شيخنا مام مور فاضل وآخرون : مشروع بناء الجامع في عهد الشيخ الخديم (1922 - 1927) ، مجلة الفاضلية العدد 3 ، دائرة أحفاد الشيخ محمد الفاضل ، ص 5.

(2) - محمد محمود نيانغ : المرجع السابق ، ص 129.

(3) - شيخنا مام مور فاضل وآخرون ، المرجع السابق ، ص 6.

توبة أول يوم من ذي القعدة 1349 هـ (1930 م) وكان على متن القطار يوم وصوله الشيخ مصطفى امباكي والشيخ محمد البشير والشيخ عبد الله بن الشيخ سيدي الشنقيطي وكثيرا من كبار أصحاب الشيخ الخديم وكذلك بعض القادة الفرنسيين⁽¹⁾.

وقام الخليفة الشيخ محمد المصطفى بوضع حجر الأساس يوم 17 ذي القعدة سنة 1350 هـ الموافق ل 2 فيفري 1932 ، ومعه كبار وزعماء وأعيان الطريقة من إخوانه وأعمامه إذ كان معه الشيخ محمد الفاضل والشيخ محمد البشير امباكي والشيخ محمد الأمين والشيخ مسامبا والحاج امباكي بوسو ، ومن هنا انتقل المشروع من مرحلة التخطيط و التحضير لمرحلة التنفيذ⁽²⁾.

و تولى الخلافة المريدية بعد وفاة الخليفة محمد المصطفى أخوه محمد الفاضل - فاليلو امباكي- الذي كانت أول إهتماماته مواصلة مشروع مسجد توبة ، لكن بسب الصراعات بين المريدين تعطل العمل أحيانا في مشروع المسجد ، وبعد سنتين من المفاوضات مع شركة داركاس اتفق الخليفة محمد الفاضل أخيرا مع المهندس المعماري غاستون اسكتنا Gaston Escanta والمقاول بيير أوجي Pierre Awadji لمواصلة مشروع الجامع سنة 1949 ، ومنذ تقلد الشيخ فاليلو امباكي الخلافة قام بفتح حساب مصرفي وأوصى المريدين أن يتبرعوا ب 98 فرنك للشخص الواحد من أجل إنجاز المشروع⁽³⁾.

و لم يكن يعتمد على تبرعات المريدين فقط ، بل أنفق أيضا من أمواله الخاصة كما قام باصطلاح أراضي الغابات والأحراش للزراعة ، وصرف كل أرباحه في الزراعة على هذا

(1)- شيخنا مام مور فاضل وآخرون ، المرجع السابق ، ص 6.

(2)-محمد محمود نيانغ : المرجع السابق ، ص 131.

(3)- شيخنا مام مور فاضل وآخرون ، المرجع السابق ، ص 7.

الباب الثاني الفصل الأول / الدور الاجتماعي و الثقافي للطريقة المريدية في السنغال (1980-1927)

المشروع ، ولم يضيف للمدينة أي بناء آخر ، حيث كان يسكن مع مريدیه في الأكواخ وذلك لأنه كرس كل وقته وجهده لإتمام المسجد ⁽¹⁾.

ولقد شهدت عمليات بناء المسجد مرحلتها الأخيرة بعد 14 سنة من العمل المتواصل وفي يوم الجمعة 14 محرم 1383 هـ الموافق ل 7 جوان 1963 ، إنتهى بناء مسجد توبة ودشن في حفل عظيم حضرته جميع القيادات السياسية و الإسلامية في السنغال حيث حضر الخليفة العام للطريقة المريدية وإخوانه و عدد كبير من أفراد عائلة امباكي ، وأهم مشايخ الطريقة ، كذلك حضره رئيس الجمهورية ليوبلد سيدار سنغور و لمين غي رئيس الجمعية الوطنية ، و السيد داود تيام وزير الخارجية و السيد غاستون اسكنتا المهندس المعماري للمسجد و الشيخ الحاج عبد العزيز سي الخليفة العام للطريقة التيجانية ، و السيد نور تال ممثل الفرع العمري للطريقة التيجانية والشيخ إبراهيم نياس ممثل الفرع النياسي للتيجانية و الشيخ أحمد الأمين جين إمام مسجد دكار ، كما جمع هذا الحفل سفراء الدول الإسلامية والعربية ، وبعد خطاب الخليفة استلم على الساعة الحادية عشرمفتاح المسجد من المهندس غاستون ، وأخبره هذا الأخير أن نفقات المسجد بلغت 677 648 838 فرنك افريقي CFA ⁽²⁾ . و هو مبلغ ضخم جدا .

كما ألقى الرئيس سنغور خطابا تغنى به بجمال مسجد توبة وإعتبره درسا في الوحدة الوطنية وإختتم الحفل بخطاب للسيد درامي سكرتير الخليفة ، و على الساعة الواحدة

(1)- شيخنا مام مور فاضل وآخرون ، المرجع السابق ، ص 7.

(2)-محمد محمود نيانغ : المرجع السابق ، ص 131.

الباب الثاني الفصل الأول / الدور الاجتماعي و الثقافي للطريقة المريدية في السنغال (1980-1927)

والنصف ظهرا غادر الخليفة متوجها إلى المسجد لأداء أول صلاة جمعة برفقة جميع الشيوخ والوزراء و النواب المسلمين⁽¹⁾.

و يقع مسجد توبة في مساحة طولها 103 متر، وعرضها 63 متر غربا، و 53 متر شرقا أما سمك الحائط فمتر واحد، وارتفاع الجدران 9 أمتار، ويشغل المسجد مساحة 8790 متر مربع، أما الأعمدة فطولها كلها 112 متر، منها 84 عمودا ملتصقا بالجدران و 78 في الوسط و أما الأسقف فكلها مقببة بقباب صغيرة يبلغ عددها 109 قبة، و أما الصفوف فتبلغ 14 صفا كل منها يسع أربع صفوف، وقد فرشت على أرضية المسجد 560 سجادة من الصناعة المغربية تكفي السجادة الواحدة 4 أشخاص، وهذا يعني أيضا أن مسجد توبة الكبير يسع ل 5600 مصلي دون ازدحام، و أما الثريات فهي 120 ثريا متدلّية تحت القباب و هي مصنوعة من الزجاج الملون و أما مصباح القبة الكبيرة فهو جميل جدا صنع من النحاس و الحديد و الزجاج الملون⁽²⁾.

و يوجد في المسجد كذلك مكبرات صوت عددها 20 مكبرا 16 منها داخل المسجد وأربعة على شرفة المنارة الرئيسية، و أما أبواب و مداخل المسجد فهي تسع أبواب خارجية كلها مصنوعة من خشب الأبنوس المنقوش و الحديد، و منها ثلاث أبواب في الجهة الشرقية و باب كبير في الجهة الغربية، و بابان كبيران في الجهة الجنوبية، و بابان كبيران في الجهة الشمالية و باب خاص بالنساء و أما الأبواب الداخلية فهي 7 أبواب، بابان للروضة و باب للدخول

(1)- شيخنا مام مور فاضل و آخرون، المرجع السابق، ص 8.

(2)- محمد محمود نيانغ : المرجع السابق، ص 136-137.

والخروج ، و باب خاص بالإمام و باب المنارة و باب في المنارة الغربية الجنوبية للمؤذن ، و باب في المنارة الغربية الشمالية للزوار ، و باب لغرفة الأجهزة السمعية ، و باب للنساء⁽¹⁾.

و يوجد بالمسجد كذلك 94 نافذة مصنوعة من الشبائيك الحديدية و الزجاج الملون وعلى كل نافذة لوح من النحاس على شكل نجمة . و يتوفر المسجد أيضا على أربع قباب القبة الكبيرة في وسط المسجد تتربع على مساحة 12 متر مربع ، والقبة الخدمية أو القبة الخصراء تقع في الشمال الشرقي للمسجد على روضة الشيخ الخديم و مساحتها 17 متر مربع ، القبة القرآنية في الجنوب الشرقي للمسجد تتربع على مساحة 17 متر طولا ، و 32 عرضا ، و هناك قبة رابعة تقع بين المنارتين الغربيتين . أما المنارات فهي 5 منارات طويلة منارة وسطى و منارتين غربيتين و منارتين شرقيتين⁽²⁾ . أنظر الملحق رقم 8.

ونستنتج في الأخير أن المدينة المقدسة توبة و جامعها مثلا ثنائية تحفيزا لتابع الطريقة الذين بذلوا الغالي و النفيس من أجل تطويرها، و من أجل بناء جامعها فجاءت التبرعات والهدايا من كل مناطق السنغال إلى مقر الخلافة المريدية ، حتى بعد زيادة الهجرة المريدية إلى الخارج بقي مريدو الخارج مرتبطون بمدينةهم المقدسة وأرسلوا تبرعاتهم لتطويرها وتنميتها .

5-إحتفال المغال Magal

تستخدم كلمة مغال للتعبير عن الإحتفال الذي ينظمه المريدون في الثامن عشر من شهر صفر من كل عام ، و يعتبر من أبرز المناسبات الدينية في السنغال حيث تحضره أعداد غفيرة من مختلف فئات المجتمع السنغالي⁽³⁾ .

(1) —محمد محمود نيانغ : المرجع السابق ، ص 136-137 .

(2) — نفسه ، ص 137-138 .

(3) —سام عبد الرحمن ، الإحتفال بذكرى ...، ص 9.

الباب الثاني الفصل الأول / الدور الاجتماعي و الثقافي للطريقة المريدية في السنغال (1927-1980)

و تعني كلمة مغال باللغة الولوفية (الإحتفال) ، وقد طلب الشيخ بامبا من أتباعه الإحتفال بذكرى نفيه من طرف السلطات الاستعمارية إلى الغابون ، ولقد اختار الشيخ بامبا هذه المناسبة لإحتفال بذكرائها لأنها تمثل بداية تجاربه التي يسميها (الفوائد) وبداية عزلته التي وظفها لطاعة الله وخدمة رسوله والوصول إلى الدرجات الروحية العليا التي كان يسعى إليها⁽¹⁾.

و يخبرنا الشيخ مولاي بوسو ابن الشيخ امباكي بوسو عن طريقة الإحتفال بالمغال في عهد مؤسس الطريقة بأن الشيخ أحمد وأمره بذبح كبش و توزيعه على الفقراء و بعد قيامه بالمهمة أخبره أن هذا اليوم هو يوم خروجه و تحقق له فيه ما ابتغى من الخدمة⁽²⁾. و في رواية أخرى أن الشيخ أرسل مريده الشيخ بل فالي ديانغ ليخبر المريدين بضرورة الإحتفال بهذا اليوم ، فبادر الجميع إلى بذل أقصى جهد ليجدوا ما يذبحون كل ما أقبل هذا اليوم للتوسيع على العيال و لتوزيع الطعام على الفقراء و كانوا يستعدون للمغال إستعدادهم لعيد الأضحى ، حتى أن البعض منهم سعى في تسميته الأضحى الثانية ، فرفض الشيخ الخديم هذا الأمر ، إذ رأى فيه نوع من الابتداع في الدين ، ثم أرشدهم إلى كلمة مغال بالولوفية التي تعني "تعظيم الشئ و تبجيله و بعد وفاة الشيخ الخديم قام الخليفة الأول محمد مصطفى بتعديل تاريخ المغال سنة 1928 و إختار يوم 19 محرم ذكرى وفاة الشيخ أحمد و بامبا كتاريخ لمغال توبة⁽³⁾.

⁽¹⁾ - Sophie Bava, Cheikh Gueye : Le grand magal de Touba: exil migration et

pèlerinage au sein du mouridisme Social Compass, n 48(3), 2001,p424.

⁽²⁾ -Ibid, 425 .

⁽³⁾ - Ibid.

الباب الثاني الفصل الأول / الدور الاجتماعي و الثقافي للطريقة المريدية في السنغال (1980-1927)

كما كان المغال يقيم في عهد الخليفة محمد مصطفى في البقعة المباركة بجوربل محل إقامة الشيخ الخديم⁽¹⁾، ولم يكن المريدون يتوجهون إلى توبة لإحتفال بالمغال فكان كل منهم يقضيه في منزله و يقوم بإعداد الطعام و التصدق على الفقراء و المواظبة على تلاوة القرآن والأذكار الدينية ، و بعد وفاة الخليفة الأول تغير نمط الإحتفال بالمغال حيث طلب الخليفة الثاني محمد الفاضل من المريدين الحضور إلى توبة في هذه المناسبة ومناقشة قضايا وأحوال المريدين على الخصوص و المسلمين بصفة عامة ، و حدد تاريخ الثامن عشر من صفر كتاريخ رسمي لمغال توبة⁽²⁾.

و يصف الباحثان صوفي بافا و شيخ غي إحتفال مغال توبة قائلين " مع مرور الزمن تحول هذا الإحتفال إلى عيد ديني ، ويتضمن المدائح الدينية والأدعية ، وتلاوة القرآن الكريم وزيارة شيوخ الطريقة والأضرحة ، وزيارة بئر الرحمة والأماكن المقدسة الأخرى ، إنها لحظة تمجيد جماعي ، كما تتضمن المبادلات التجارية ، إنه بناء التاريخ المقدس والذاكرة والمصالح الفردية ، إنه عمل جماعي للحصول على (بركة) مقدمي الطريقة "⁽³⁾.

و نلاحظ أن هذا التعريف إختصر مجريات المغال وأهدافه وبخصوص مجرياته فهي جد واضحة الصلاة و التلاوة و الزيارة و تقديم الهديا و الصدقات و غيرها من الطقوس الدينية أما أهدافه فهناك أهداف دينية وهي الحصول على بركة مقدمي الطريقة ومشايخها لأن البركة هي العنصر المهم الذي يربط المريد بمقدمة ، وأهداف اقتصادية إذ مارس بعض

(1)- سام عبد الرحمن ، الإحتفال بذكرى خروج الشيخ أحمد بامبا ، ص 25.

(2)- نفسه ، ص 26.

(3)-Sophie Bava, Cheikh Gueye, Op.cit, P 416.

الباب الثاني الفصل الأول / الدور الاجتماعي والثقافي للطريقة المريدية في السنغال (1980-1927)

المريديون أنشطة تجارية لجمع بعض المال ، أثناء قيامهم بواجبهم الديني إتجاه مقدساتهم في توبة .

وكان الخليفة العام يستقبل أعيان الأسر الدينية في السنغال وممثلي السلطة الحاكمة إلى جانب إقامة الصلوات و تلاوة القرآن الكريم و ترديد الأذكار و المدائح الدينية ليتدارس معهم الشؤون المريدية وكل القضايا المتعلقة بالشعب السنغالي ، وفي هذا العهد تزايد الإقبال على توبة حيث كانت توبة تستقبل في المغال آنذاك مئات الآلاف من الزائرين ويؤكد ذلك تقرير السلطات الاستعمارية لسنة 1953⁽¹⁾.

حيث يقول " جرى الإحتفال بالمغال في هذه السنة ما بين 24 -28 أكتوبر، وقد بدأت جموع الزائرين تزداد بعد ظهر يوم 25 ويقدر العدد ب 130000 إلى 150000 في مساء 27 و ليلة 28 وبلغ عدد القطارات التي تقل الزائرين إلى طوبى 17 قطار هذه السنة مقابل 12 قطار سنة 1952 ". كما ذكر التقرير أنهم الأنشطة التي حرص الزوار على القيام بها أثناء المغال وهي "زيارة الشيوخ وزيارة ضريح المؤسس والمدائح الدينية وحضور صلاة الجماعة في الساحة الكبرى لمدينة طوبى " (2) .

و يصف الباحث جون كوبنس مغال توبة في أواخر ستينات القرن الماضي قائلا " المغال هو إحتفال يحضره حوالي 300000 مريدي ، وهو إحتفال رسمي تلتقي فيه الجهات الحكومية والزعامات الدينية وهو نوع من أنواع الحج يتم فيه زيارة خليفة الطريقة، والصلاة في مسجد توبة ، وزيارة ضريح أحمدو بامبا وخلفائه كذلك للمغال وجه آخر هو مساحة نشاط للتجار

(1)- سام عبد الرحمن ، الإحتفال بذكرى خروج الشيخ أحمد بامبا ، ص 26.

(2)- نفسه.

الباب الثاني الفصل الأول / الدور الاجتماعي و الثقافي للطريقة المريدية في السنغال (1980-1927)

الصغار حيث يتم بيع التماثيل والملابس والأدوات المنزلية والأطعمة لزوار المغال ، وفي الليل يقوم المقدمين ومريديهم بإنشاد المدائح خاصة قصائد مؤسس الطريقة ...⁽¹⁾ .

ونلاحظ أن جون كوبنس تطرق لنشاط أحرار زدهر في مغال توبة ولا علاقة له بالطقوس الدينية وهي التجارة وهذا راجع لعدة عوامل من أبرزها العدد الهائل من الزوار للمدينة المقدسة ، وبالتالي تحول المغال لسوق مربحة أمام التجار ، كذلك طبيعة المجتمع الميريدي القائمة على العمل . لذلك مثل المغال على مر السنين أحد أهم عناصر الاقتصاد الميريدي ليس من جانب الأنشطة الاقتصادية الصغرى هذه فقط بل كذلك نظرا للصدقات والتبرعات والهيايا التي يقدمها الميريديون لمؤسسة الخلافة المريدية .

وقد أمر الخليفة الثالث عبد الأحد امباكي الميردين في عهده بتلاوة ختمات القرآن الكريم كهدية للرسول ﷺ ، والشيخ الخديم في احتفال المغال ، وعرف المغال في عهده ظهورا مكثفا للدوائر المريدية ، التي كانت تقوم بواجب الضيافة و تنظيم التظاهرات الدينية كجلسات الذكر و إنشاد قصائد أحمدو بامبا وترتيب الزيارات و التنقلات ، كذلك بدأت الجالية المريدية في الخارج تتوافد على المغال ، كما رافق هذا الحدث حضور مكثف لوسائل الإعلام الوطنية و الدولية⁽²⁾ .

⁽¹⁾ -Jean Copans : stratification sociale organisation du travail agricole dans

les villages Wolof Mourides du Sénégal, thèse de Doctorat de 3ème cycle, Ecole pratique études, Paris, 1973, p 292-293.

⁽²⁾ - سام عبد الرحمن ، الإحتفال بذكرى خروج الشيخ أحمد بامبا ، ص 27.

المبحث الثالث : دور الطريقة المريدية في نشر التعليم و المبادئ الإسلامية

1-تاريخ التعليم العربي الإسلامي في السنغال

عندما وطئت أقدام الأوربيين أرض السنغال في القرن الخامس عشر وجدوا المدارس القرآنية منشرة في كل أنحاء بلاد السنغال وكانت اللغة العربية هي لغة المرسلات والرسائل الرسمية في بلاط الملوك ، وهذا يوضح مدى تأثير الإسلام في السنغال ونجاح دعوته ، ودعم هذا الأمر ارتباط السنغال بجوارها العربي و البربري الإسلامي والإفريقي حيث لم تكن منطقة منعزلة عن التيارات الفكرية والثقافية التي عرفتها منطقة السودان الغربي ، و كان السنغاليون في بداية المد الإسلامي يرسلون أولادهم إلى بلاد شنقيط للدراسة ولما كثر المتخرجون من مجالس تلك البلاد ، أسسوا بدورهم المدارس القرآنية التي أصبحت تستقطب طلبة العلم⁽¹⁾.

وتعتبر مدرسة (أب) من أوائل المدارس التي عرفتها بلاد السنغال في منطقة فوتاتورو والتي تخطت شهرتها بلاد السنغال إلى سائر الغرب الإفريقي ، وانتسب لهذه المدرسة معظم المعلمين و الدعاة و المجاهدين ، وكانت بمثابة جامعة إسلامية ضخمة وتقع وسط منطقة فوتاتورو القلب المحرك لنشاط المنطقة بأسرها ، كما اشتهرت في السنغال مدرسة ثانية هي مدرسة (بر) في إقليم كايور⁽²⁾ .

و يتمثل أشهر علمائها في القاضي عمر فال المنسوب إليه تأسيسها حوالي 1428 ، وظلت أكثر من أربعة قرون تؤدي دورا رياديا في نشر الثقافة الإسلامية و تخريج الدعاة والعلماء إذ درس فيها العديد من مشاهير السنغال كعبد القادر كان و أكبر الزعماء الإسلاميين في

(1) - جيرنو أحمد جالو: المرجع السابق ، ص 63 .

(2) - مهدي ساتي : مع الإسلام والثقافة العربية في السنغال ، ص 37 - 38 .

الباب الثاني الفصل الأول / الدور الاجتماعي والثقافي للطريقة المريدية في السنغال (1980-1927)

منطقة السنغال الحاج عمر طال الفوتي ، إلا أن أضربت فيها السلطات الاستعمارية النار وفي مكتبتها النادرة حوالي سنة 1864⁽¹⁾.

و لم تقل شهرة عن مدرسة أب ، وكانت إدارة هاته المدرسة بأيدي علماء التكرور والفلان⁽²⁾

وعندما دانت بلاد السنغال للإحتلال الفرنسي بقيت الأوضاع العلمية مثلما كانت عليه قبل الإحتلال ، ولم يتراجع كثيرا التعليم العربي الإسلامي في السنغال و يؤكد ذلك الباحث عمار هلال إذ يورد بعض الإحصائيات الرسمية الفرنسية التي تعود إلى سنة 1912 ، والتي تقدر عدد المدارس القرآنية في بلاد السنغال آنذاك بحوالي 1395 كتابا يدرس فيه القران الكريم ففي مدينة دكار 30 كتابا ، وعدد المعلمين هو عدد الكتاتيب لأن كل معلم يشرف بنفسه على محل واحد ، و قدر عدد التلاميذ ذكورا وإناثا ما يقارب 673 تلميذا ، 49 منهم يلتحقون بالمدارس الفرنسية وينقسم المعلمين ما بين الطريقة القادرية والطريقة التيجانية وما نلاحظه هنا أن الباحث لم يذكر معلمي الطريقة المريدية ، ربما لأنه إنطلق من كون المريدية فرع من القادرية⁽³⁾.

ونلاحظ إنخفاض عدد المتمدرسين في المدارس الفرنسية بسبب انتشار التعليم العربي الإسلامي في السنغال ، ورجوح كفته على حساب التعليم الفرنسي ، وإن كانت دكار وضواحيها

(1) - خديم محمد سعيد امباكي : التعليم الإسلامي الواقع و المأمول في السنغال ، دراسات إفريقية ، العدد الرابع والعشرون ، جامعة إفريقيا العالمية ، رمضان 1461 - ديسمبر 2000 ، ص 122 .

(2) - مهدي ساتي : مع الإسلام والثقافة العربية في السنغال ، ص 37 - 38 .

(3) - عمار هلال : التعليم العربي في السنغال خلال العهد الفرنسي 1854 - 1918 ، رسالة لنيل الدرسات المعمقة في التاريخ الحديث ، معهد العلوم الاجتماعية ، دائرة الدراسات التاريخية ، جامعة الجزائر ، 1980 ، ص 73

الباب الثاني الفصل الأول / الدور الاجتماعي و الثقافي للطريقة المريدية في السنغال (1980-1927)

قد شهدت بعض الإهتمام بالتعليم الفرنسي ، فإن بعض الدوائر في السنغال مثل لوغا (Louga) و دغانا (Dagana) وماكا (Maka) إنعدم فيها الإهتمام بالتعليم الفرنسي و تشتهر منطقة لوغا بالذات بكثرة المدارس القرآنية حيث بلغ عددها حوالي 147 كتابا ويشرف على التعليم في هذه الكتاتيب 147 معلما⁽¹⁾.

كما بلغ عدد الكتاتيب في منطقة باول وضواحيها في نهاية 1912 حوالي 134 كتابا ويدرس فيها حوالي 134 معلما وعدد التلاميذ الذين يزاولون الدراسة في هذا الكتاتيب حوالي 1357 ، وتعتبر منطقة باول من أهم مراكز التعليم الإسلامي في السنغال ، حيث تحتل المرتبة الثالثة بعد مدينة سان لويس⁽²⁾.

وكان عدد التلاميذ في المدارس الفرنسية سنة 1914 جد قليل بالمقارنة بتلاميذ المدارس القرآنية حيث بلغ عدد تلاميذ المدارس القرآنية ، الذين يرتادون المدارس الفرنسية حوالي 49 من 372 و في سان لويس حوالي 300 من 2011 ، و في جميع أنحاء السنغال وصل عدد التلاميذ الملتحقين بالمدارس الفرنسية حوالي 633 من 11454 تلميذ⁽³⁾.

كما ساهم انتشار المدارس القرآنية في الفترة الاستعمارية في ازدهار اللغة العربية ، التي كانت اللغة الرسمية في السنغال ، وكان الإقبال على المدارس الإسلامية العربية كبيرا ، وقد كتب المؤرخ بول مارتي في هذا الصدد " من المؤسف أن لا يرتاد مدارسنا المنتشرة في الريف سوى عدد قليل من التلاميذ بينما تستقطب مدارس المقدمين الصغيرة مئات الطلاب لا بد

(1) —عمار هلال ، المرجع السابق، ص 74

(2) —نفسه ، ص 75

(3) —Paul Marty, Jules Salenc : Les écoles maraboutiques du Sénégal : la Médersa de Saint-Louis 1914, Ernest Leroux Editeur, Paris, 1914, P 40.

الباب الثاني الفصل الأول / الدور الاجتماعي و الثقافي للطريقة المريدية في السنغال (1980-1927)

من فعل شيء بطريقة غير مباشرة فالمسألة حساسة وعلى الإدارة أن لا تتدخل بعنف بل تحاول محاوراة أولياء التلاميذ و الشخصيات البارزة من أجل التوعية لضرورة التعليم في المدارس الفرنسية " (1) .

و هذا الاعتراف يوضح مدى انتشار التعليم الإسلامي العربي في السنغال ، و تهديده للنموذج الفرنسي في المنطقة لذلك تخوفت الإدارة الفرنسية من هذا المد العربي الإسلامي وزاد قلقها من الشيوخ العاكفين على تعليم القرآن واللغة العربية ، مما دفعها لانتهاج سياسة خاصة حيث حدثت من نشاط الكتاتيب (الدارات) ، وأحاطتها بعدد من المدارس العربية الفرنسية بغية ترغيب الطلاب في هذا النوع من التعليم (2) .

أما بخصوص مناهج التعليم الإسلامي في السنغال فيتم عن طريق تحفيظ القرآن الكريم الذي يبدأ من سن السابعة ويبدأ التلميذ بحفظ الحروف الأبجدية المكتوبة على اللوح ثم السور القصار ويلها السور الطوال إلا أن يتم الحفظ ، وبعد إتمام الحفظ تقام حفلة كبيرة عند المقرئ يحضرها أهل التلميذ وأقاربه ويقرأ الحافظ بعد السور ، ثم يوزع الطعام ، ويتجول الحافظ في القرية ليزور الأسر ويتلقى الهدايا ، وبعد حفظ القرآن يوجه الطالب إلى تعلم العلوم الدينية على يد أحد شيوخ قريته أو القرى المجاورة تستمر الدراسة من الصباح إلى المساء ما عدا أيام العطل ، و عيدي الفطر والأضحى ويقرأ الشيخ نصا من الكتاب المقرر و يترجمه باللهجة المحلية أو يكلف أحد طلابه النجباء بالقراءة ويقوم هو بالترجمة أما المواد المدرسة فهي التوحيد والفقه و الأدب العربي والنحو والبلاغة والعروض والتفسير والمنطق و أصول الفقه و الحساب و السيرة والتاريخ ، و قد تدارس السنغاليون

(1)-Paul Marty,Jules Salenc ,Op.cit,P 40 – 41 .

(2)-مهدي ساتي : مؤسسات التعليم الإسلامي و العربي في السنغال ، ص 11 .

أمهات الكتب الإسلامية مثل كتاب تفسير البيضاوي و تفسير الجلالين و في الفقه مختصر الأخصري وبن عاشر، و في التوحيد أم البراهين للسنوسي ، و في اللغة لامية العرب للشنفرى و المعلقات السبع و بردة البصري ، و في التصوف كتب الغزالي⁽¹⁾.

2- مكانة التعليم في فكر مؤسس الطريقة المريدية

إهتم علماء السنغال في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بحفظ القرآن الكريم ولم يتعمقوا في العلوم الأخرى خاصة العقلية منها، و قد انخفض مستوى التعليم بسبب الأنظمة التقليدية التي تحكم في حياة العلماء و المعلمين ، كذلك بسبب سيطرة طبقة التيدو و ركض معظم العلماء خلف المال و السلطة فظهرت بعض الممارسات الغريبة عن الدين الإسلامي و لا سيما فئة لوان (le waan) ، و هي فئة تقرأ القرآن الكريم مع قرع الطبول⁽²⁾.

غير أن الأمور تغيرت مع ظهور الشيخ احمدو بامبا الذي طور مناهج التعليم العربي الإسلامي في بلاد السنغال خاصة في منطقة الكايور ، و كان أول إتصال لمؤسس الطريقة المريدية بالتعليم عندما طلب منه والده أن يساعده في التدريس و قد تحدث عن ذلك ابنه محمد البشير إمباكي حيث يقول : " هذا و لم يزل ماضيا في سبيله الرشيد مع والده ، و قد ولاه مع ذلك أوقات التدريس و الكتابات ، و بعض التوسلات التي ينظم و الوصايا التي يكتب ظهرت طلائع لوائح النور الكامن لهذا الشخص الخطير ككمون النار في الزناد"⁽³⁾

إنطلاقا مما ذكر محمد البشير إمباكي نلاحظ ان مؤسس الطريقة المريدية ساعد والده مومار انتاسالي- الذي سبق و أن تحدثنا عن دوره التعليمي و السياسي في السنغال ، حيث

(1)- خديم محمد سعيد امباكي ، التعليم الإسلامي الواقع و المأمول في السنغال ، ص 163 - 164 .

(2) – Babou Anta:the murid ,educating the Murid: theory and practices of education in Amadu Bamba 's thought, Journal of Religion in Africa, 33.3, p 315

(3) – محمد البشير امباكي ، المرجع السابق ، ص 43 .

الباب الثاني الفصل الأول / الدور الاجتماعي والثقافي للطريقة المريدية في السنغال (1980-1927)

كان من علماء ومستشاري لات ديور كما كان مؤدبا لأبناء المابا دياخو، ولم يساعد أحمدو بامبا والده في التعليم، فقط بل كلفه بكتابة المرسلات و نظم الاشعار .

وبعد وفاة والده مومار أنتاسالي أشرف أحمدو بامبا على إدارة مدرسة والده وقضى سنة يقوم بهذه المهمة قبل أن يبدأ جولته الصوفية ، كما استغنى عن الأنماط التقليدية في التعليم حيث قام بثلاث إصلاحات أساسية وهي :

-قراءة أمهات الكتب في التصوف ومراجعتها بدقة

-إصلاح نظام التعليم

-البحث عن المرشد الروحي⁽¹⁾ .

وقد حرص الشيخ أحمدو بامبا على التعلم والتعليم منذ بداية دعوته لإدراكه ضرورة ذلك ويثبت ذلك قيامه بإعادة تأليف أو نظم معظم كتب التراث ، التي كان يتناقلها طلاب العلم لتسهيل الحصول عليها و حفظها للمحتاجين لها ، ولتسهيل المعاني المعقدة بها وتبسيطها للسنغاليين ، ولم يكن حرصه على نشر العلم قاصرا على التأليف بل كان يجمع بينه وبين التعليم ، وقبل بداية دعوته وبعدها بقليل كان يمارس التعليم النظري من تلقين مبادئ وأصول التوحيد في المختصرات للمبتدئين والمتون المطولات للمتقدمين كما هي العادة في المجالس التعليمية التقليدية ، وإستمر على هذه الحال إلا أن قرر ان يضيف مفهوم جديد للتعليم وهو التربية الصوفية التي هي بمثابة تطبيق للدراسات النظرية⁽²⁾ .

مما جعله يتميز عن معاصريه من علماء السنغال آنذاك بإخراجه التعليم من نمطه الكلاسيكي التقليدي ، لذلك أسس مدارس للتربية الروحية الأخلاقية و كان يتولى بنفسه

(1)-El Hadji Ravane Mbaye, Op.Cit, p 395.

(2)-شعيب كيبي : الشيخ أحمد بمب خادم الرسول والعلم ،كتاب دراسات حول المريدية ،سلسلة ثمرات الروض (1) ،دائرة روض الرياحين مطبعة المعارف الجديدة ،الرباط 1431 هـ ،2010 ، ص 67 .

مسؤولية الإشراف على بعضها وعين على البعض الآخر كبار مريديه أمثال آدم كي الشيخ إبراهيم صار و الشيخ مصب جوب و الشيخ محمد نمب قبان والشيخ حسن جاي الشيخ إبراهيم فال و الشيخ عيسى جن و الشيخ مبابه كي و الشيخ مور حفصة لوح ، و الشيخ محمد لوح دكنة والشيخ ابي بكر جختي إلى جانب هذه المدارس نذكر منها مدرسة العلوم الإسلامية في دار الخبير التي عين الشيخ الخديم عبد الرحمن لوح مدرسا ومشرفا عليها⁽¹⁾ و كلف أخيه الشيخ إبراهيم مباكي للإشراف على آخر مدرس أنشأها ، كما أنه الشيخ الخديم لم يجز هؤلاء المربين والمدرسين دون أن يتحرى فيهم مواصفات وشروط معينة⁽²⁾ . و لقد واصل أتباعه و خلفائه نهجه في نشر التربية بالهمة و تطوير التعليم العربي الإسلامي في السنغال .

3-أهم المراكز التعليمية المريدية

-دارالعليم الخبير

و هي قرية تبعد عن مدينة توبة بضع كيلومترات ، أنشأها الشيخ الخديم للتربية والتعليم عام 1892 وأختار الشيخ عبد الرحمن لوح ليكون مشرفا عليها ، وقد تخرج على يديه أجيال من المريدين حفظة كتاب الله⁽³⁾ .

(1) -عبد الرحمن لوح :حقائق عن حياة خادم الرسول و حركته الإصلاحية ،محاضرة أقيمت ضمن فعاليات الندوة الثقافية الإسلامية حول أحمد بن محمد بن حبيب الله الإفريقي :منجزات و خدمات إنسانية في شتى المجالات الاجتماعية و الثقافية والاقتصادية ،نيويورك ،28-07-1989 ، ص 11 .

(2) -نفسه ، ص 12 .

(3) -خديم مصطفى عبد الرحمن لوح ،المرجع السابق ، ص 7 .

الباب الثاني الفصل الأول / الدور الاجتماعي و الثقافي للطريقة المريدية في السنغال (1980-1927)

وهذه المدرسة لم تقتصر على الذكور فقط بل حفظت النساء فيها القرآن ومنهن بنات الشيخ الخديم ، اللواتي كتبن مصاحف لا زالت إلى يومنا محفوظة في مكتبة توبة⁽¹⁾ .

-مدرسة سرين امباكي بوسو بغيدي

بعد عودة الشيخ الخديم من الغيبة البحرية في 1902م، استدعى سرين امباكي بوسو حيث كان في منطقة كر شريف قرب بير، وأمره بالإقامة في الأزهر (قرية قرب دار السلام) بجانب أخيه الشيخ عمر، إلا أن الشيخ الخديم أعطاه الإذن وهو حينئذ في إقليم ديوبل بالانتقال إلى شمال طوبى، وبني هناك مسكنا لا يبعد عن مسجد طوبة بأكثر من كيلومترين. وقد نقل إبنه الشيخ حسن بوسو قوله : "إن الشيخ امباكي بوسو عاد من بستانه عام 1914م بعد ما حرثه نحو ثلاثة سنين وبني قريته المعروف بغيدي في عام 1916م ، وخط حدود أرضه "، وفي غيدي واصل الشيخ عمله في البحث والتأليف والتدريس حتى أصبحت في عصره من أشهر مراكز العلم في القطر السنغالي⁽²⁾.

لكنه بقي على اتصال بمدينة توبة حيث يقول بول مارتى في هذا الصدد " توبة كانت شبيهة بزاوية للتدريس الإسلامي ، وهي بمثابة جامعة مصغرة وتضم حوالي 50 طالبا أعمارهم ما بين 10 إلى 5 سنوات يتعلمون فيها أمهات الكتب والبلاغة القرآنية والفقه والنحو والمنطق و علم العروض و كانت مدينة توبة آنذاك تضم ثلاث مربعات لكل من محمد المصطفى ومحمد الفاضل ابنا الشيخ الخديم ومسمبا Masemba الأخ الأصغر لأحمدو بامبا ، و كان

(1)- شعيب كيبي ، المرجع السابق ، ص 73 .

(2)- عبد الأحد نيانغ : سرين امباكي بوسو دوره في نشر العلم و المعرفة ، بحث تكميلي لنيل شهادة الكفاءة في التعليم الإعدادي ، كلية علوم التربية و التكنولوجيا و التكوين ، جامعة شيخ أنتا ديوب ، 2006-2007 ، ص 26 .

الباب الثاني الفصل الأول / الدور الاجتماعي والثقافي للطريقة المريدية في السنغال (1980-1927)

الشيخ سرين امباكي بوسو يتردد ما بين قريته و توبة لمراقبة التعليم في توبة لأنه كان محل ثقة الشيخ الخديم " (1).

ويلاحظ أن بعض المريدين قد تفرغوا كلياً للبحث العلمي في قرية غيدي، وهذه القرية لم تكتسب شهرتها الواسعة إلا بسبب كونها مركزاً علمياً هاماً، تديره العائلة البسوبية التي تنتمي إليها والددة الشيخ الخديم، ونقل المؤرخ السنغالي شيخ انتا ديوب قوله عن النشاط العلمي في قرية غيدي " كانوا يهتمون بالرياضيات وميكانيكا العملية، وترموديناميك- THERMO DYNAMIQUE وخاصة في ضبط مقاييس الوقت مهما كانت حالة الجو، وهذا الأخير كان مرتبطاً بضرورة إقامة الصلاة في الوقت المحدد لها " (2).

و ظلت غيدي مركزاً شعاعاً علمياً يؤمه الطلبة من مختلف أنحاء السنغال، لتعلم القرآن العظيم وبعض العلوم كعلوم الحديث والفقه، والأصول، والنحو والبيان والمعاني والمنطق والعروض والتاريخ والحساب والفلك.... وغيرها من العلوم، وقد تخرج من هذه المدرسة عدد كبير من علماء الطريقة المريدية (3)، كالشيخ ماسمبا امباكي وشيخ أنتا امباكي

(1) - الشيخ مباكي بوسو هو أخ زوجة أحمدو بامبا وينحدر من أسرة بوسو ذات الأصول التكرورية على غرار عائلة امباكي وقد كان الزعيم الزمني والروحي لقرية دارو (في كتاب بول مارتى اطلق على قرية بوسواسم دارو Darou ولم نجد أي إشارة لمصطلح غيدي الذي أطلق على القرية في المؤلفات المريدية ومن الأرجح أن اسم قرية ال بوسو هو دارغيدي انظر:

Paul Martty ,Op.Cit, p 235

(2) -عبد الأحد نيانغ، المرجع السابق، ص 26.

(3) -نفسه .

الباب الثاني الفصل الأول / الدور الاجتماعي والثقافي للطريقة المريدية في السنغال (1980-1927)

أخوي مؤسس الطريقة ،والشيخ عبد القادر امباكي ابن المؤسس وعلماء عائلة بوسو ،محمد بوسو و مولاي بوسو (1)...

-مدارس الشيخ أحمد امباكي

كانت مناهج التعليم العربي الإسلامي في الطريقة المريدية ذات طابع تقليدي رغم القفزة النوعية لمؤسس الطريقة ،إذ حاول إخراج التعليم من الأنماط التقليدية الجامدة وإضافة التربية كعنصر مهم (2).

إلا أنه بمرور السنوات كان لابد للطريقة المريدية من مسيرة التطور العلمي العالمي وهذا الأمر جاء متأخرا ،حيث أنه مع نهاية خمسينات القرن العشرين ،و رجوع بعض الطلبة المريدين من بوتلميت في موريتانيا و من المعاهد الجزائرية والتونسية ، ألهم هذا الأمر الشيخ أحمد امباكي الابن الأكبر للخليفة الأول محمد مصطفى امباكي ،الذي كان في صراع دائما مع السلطات الاستعمارية بسبب إهتمامه بنشر التعليم العربي الإسلامي في السنغال ،و من هنا بزغ عهد جديد للتعليم النظامي أكثر حداثة ،رواده كل من الشيخ أحمد امباكي وعمه الشيخ مرتضى (3).

وقد اتصل بالخبراء في المجال التعليمي داخل السنغال وخارجها ،وقد تكللت جهوده بفتح أول مركز تعليمي حديث للغة العربية في مدينة طوبى عام 1957 ،وحصل على ترخيص من السلطات الاستعمارية ، وفتح في عام 1958مركزا آخر في ديوربل تحت إشراف الشيخ محمد دم وأسرتة ،وقد اثمرت جهود الشيخ أحمد امباكي إلى إنشاء عدة مدارس في جميع

(1) - عبد الأحد نيانغ ،المرجع السابق ،ص 28 .

(2) - شعيب كيبي ،المرجع السابق ،ص76.

(3) - نفسه.

الباب الثاني الفصل الأول / الدور الاجتماعي والثقافي للطريقة المريدية في السنغال (1980-1927)

أنحاء البلاد ،كما شجع النشاطات الثقافية والعلمية ،وكان يتبرع بأموال طائلة للطلاب ،كما كان يقوم بزيارات للطلبة السنغاليين في الخارج لتحسين ظروفهم وتقديم الدعم المادي والمعنوي لهم⁽¹⁾.

-مدرسة الأزهر

هي مؤسسة علمية تهتم بنشر الثقافة الإسلامية عن طريق التعليم بإنشاء معاهد عربية إسلامية ولقد أسسها الشيخ محمد مرتضى بن الشيخ أحمدو بامبا بجهوده الخاصة ،وسهر على تمويلها⁽²⁾.

ووضع حجر الأساس في أوائل الخمسينات، وتم افتتاح المعهد رسميا في توبة في منتصف العام الدراسي 74-75 وكانت الدراسة في البداية مختصرة على تحفيظ القرآن الكريم على نمط الكتاتيب القرآنية ،وتنتشر معاهد الأزهر في كثير من القرى والمدن السنغالية وبلغ عددها 287 ،و ساهمت الكثير من الدول الإسلامية والمؤسسات الخيرية بإرسال الأساتذة إلى هذا المعهد وتسديد رواتبهم ،خاصة مؤسسة الأزهر المصرية ،والمغرب الأقصى وموريتانيا⁽³⁾. وفي الأخير بعد تتبعنا لجهود المريدين في نشر التعليم العربي الإسلامي في السنغال نصل إلى نتيجة مفادها أن الطريقة المريدية كان لها دور مهم في تثبيت قواعد التعليم والثقافة العربية الإسلامية في السنغال .

(1)-شعيب كيبي ،المرجع السابق ،ص 77 .

(2) - مؤسسة الأزهر هي مؤسسة إسلامية ثقافية للتربية و التعليم معترف بها من طرف الحكومة السنغالية تحت الرقم 78-11-73 بتاريخ 1978/12/15 أنظر : الإدارة العامة :مؤسسة الأزهر الإسلامية للتربية و التعليم مجلة رسالة الأزهر العدد 13 ،مؤسسة الأزهر السنغالية ،توبة ..ص 8 .

(3) — الإدارة العامة لمؤسسة الأزهر ،المرجع السابق ،ص 9 .

الفصل الثاني

المكانة الاقتصادية للطريقة المريدية في السنغال
ما بين (1927 - 1980)

✓ المبحث الأول

الهجرات المريدية في الباول الشرقي

✓ المبحث الثاني

النشاط الاقتصادي المريدي في الأرياف

✓ المبحث الثالث

النشاط الاقتصادي المريدي في المدن

الفصل الثاني :المكانة الاقتصادية للطريقة المريدية في السنغال ما بين (1980- 1927)

المبحث الأول : الهجرات المريدية في الباول الشرقي والاستيطان

1- التوسع المريدي في حوض الفول السوداني (الباول الشرقي)

تبنت الطريقة المريدية الهجرة ،من باب أهمية ومكانة الهجرة في الفكر الإسلامي وخصوصا الهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام ،اقتداء بالرسول ﷺ ،الذي هاجر من مكة إلى المدينة المنورة لنشر الرسالة المحمدية ،و من هنا كانت فكرة الهجرة مرتبطة بالحركات الإسلامية على مدى الأزمان ،ولكن الطريقة المريدية تميزت عن غيرها بفكرها القائم على مبدأ التوسع بحثا عن الأراضي الزراعية وتأسيس القرى والتجمعات البشرية حول هذه الأراضي وكانت هذه القرى تتميز بنظام زراعي معين .

ويبدو أن فكرة التوسع والاستيطان ،هي فكرة قديمة بالنسبة للطريقة مريدية ،حيث أن عائلة امباكي توسعت في بداية القرن التاسع عشر حول الآثار القديمة لإمباكي - باول وبعد وفاة الملك لات ديور سنة 1986 رحل الشيخ أحمدو بامبا من هذه المنطقة ليستقر قرية دارالسلام ⁽¹⁾.

وقد بدأت الهجرات المريدية في بداية القرن العشرين ،عندما تمركز أحمدو بامبا وأتباعه في منطقة ديوربل سنة 1912 م ،وبعدها إتجهت هذه الهجرات نحو الشرق (الجزء

⁽¹⁾- J. Copans, Les marabouts de l'arachide, P 82 .

الباب الثاني الفصل الثاني / المكانة الاقتصادية للطريقة المريدية في السنغال ما بين (1980-1927)

الشرقي لحوض الفول السوداني)⁽¹⁾ أي الحدود الغربية لصحراء الفيرولو ومجاري نهر السالوم في الجنوب.⁽²⁾

و يذكر الباحث جون كوبنس أن " الهجرة المريدية تتحدد ضمن العناصر الثلاث التالية:

- يعتبر عدد هذه الهجرات متوسط وغالبا ما يتم الإستيطان في آخر مطاف هذه الهجرات أي أنها ليست هجرات عابرة بل تنتهي بالإستقرار.

- تتبع هذه الهجرة نداء و دعوة مقدمي و شيوخ الطريقة ، كما أنها منظمة ومخطط لها فكبار المقدمين هم الذين يحددون أماكن و مراحل الهجرة .

- تعتمد هذه الهجرة على الاستيطان القروي بتأسيس الدرات⁽³⁾ .

أ - العوامل المتحكمة في الهجرة المريدية

يلخص جون كوبنس العوامل المتحكمة في الهجرات المريدية في:

-السبب العائلي ، حيث يهاجر المريدون مع آبائهم وعائلاتهم بسبب المشاكل العائلية كالمشاكل المادية للبحث عن الثروة ، والأراضي الزراعية .

⁽¹⁾ -منطقة حوض الفول السوداني ،تضم المنطقة الإدارية لديوربل ولوغا في السين سالوم وتياس ،وتشمل هذه المنطقة أيضا السهول الوسطى الغربية الممتدة إلى حدود الفيرولو شرقا ،وغامبيا في الجنوب .أنظر:

André Lericollais : **Le bassin de l'arachide**, Atlas du Sénégal, Sous la direction de : Paul Pélissier, Éditions J .a, Paris, P 52.

⁽²⁾ - G. Roucheteau : **pionniers Mourides au Sénégal : colonisation des**

terres neuves et transformations, d'une économie paysanne, Center O.R.S.T.O.M. Dakar, 1973, p 3 .

⁽³⁾ - Jean Copans : stratification sociale ogranisation.. , p 121-122.

الباب الثاني الفصل الثاني / المكانة الاقتصادية للطريقة المريدية في السنغال ما بين (1927-1980)

-الولاء لمقدمي الطريقة المريدية عن طريق تقديم فروض الطاعة والولاء لمقدم الطريقة والإستجابة لندائه و دعوته ، أو ما يعرف بالجلو أي الخضوع الكلي لمقدم الطريقة ولقد شهدت هذه الظاهرة ازدهار كبيراً في عهد محمد مصطفى الخليفة الأول للشيخ أحمد وبامبا وأغلب هذه الهجرات جاءت من بلاد الولوف (الكايور و الجولوف)⁽¹⁾.

-إلى جانب العوامل الدينية المتعلقة بدعوات مقدمي الطريقة والعوامل العائلية لهذه الهجرات هناك عوامل أخرى ، وهي العوامل الاقتصادية مثل البحث عن عمل فالقرى المريدية والدارات بحاجة إلى حرفيين وتجار ، ويقول جون كوبنس في هذا الصدد " لا يمكن تأسيس قرى الدارة بدون جزارين أو عاملين في الخشب أو حدادين أو تجار " .⁽²⁾

إلى جانب العوامل التي ذكرها الباحث جون كوبنس ، أثرت على الهجرة المريدية عدة عوامل أخرى من أبرزها التوسع الكبير للطريقة المريدية في ممالك الولوف (الكايور و والو و الجولوف) ، ورغبة الفلاحين المريدين في الحصول على أراضي زراعية جديدة كذلك تطور زراعة الفول السوداني ، الذي يعتبر بمثابة محرك للفلول المريدية الباحثة عن أراضي زراعية صالحة ومناسبة لهذا المحصول⁽³⁾.

كذلك مجهودات الإدارة الفرنسية في تطوير المواصلات ، بإنشاء السكة الحديدية التي تربط بين منطقة تياس والسودان الغربي ، حيث بدأت فيها الأشغال سنة 1907 ، وأنجز

⁽¹⁾ - J. Copans, Les marabouts de l'arachide,, P 104 – 105

⁽²⁾ - Jean Copans : stratification sociale organisation du travail agricole dans

Les villages Wolof Mourides du Sénégal, p 122

⁽³⁾- Papa Demba Fall : Les mourides de Sénégal et le pouvoir central (jeu d intérêt et stratégie de pouvoir, Table ronde d l institut des études africaines sur : « les confréries islamiques du Maghreb à l Afrique noire : nouveaux rôles, nouveaux enjeux », Rabat, Royaume du Maroc, 02-04 octobre 2001, P 5- 6 .

الباب الثاني الفصل الثاني / المكانة الاقتصادية للطريقة المريدية في السنغال ما بين (1980-1927)

القسم الرابط بين منطقتي ديوربل وتامبكوندا ما بين (1908 – 1915)، و تمتد هذه السكة الحديدية إلى الجنوب الشرقي ثم الشرق عبر أدغال الفيرلو الجنوبية إلى غاية منطقة كافرين وساهمت هذه السكة مساهمة كبيرة في الهجرات المريدية، و إلى جانب تطوير المواصلات قامت السلطات الفرنسية بتنظيم الأمور الجمركية، وتشجيع البحوث العلمية الزراعية خاصة تلك الخاصة بزراعة الفول السوداني، لذلك توسعت الطريقة المريدية واحتلت أراضي جديدة تحت أنظار الإدارة الفرنسية، وبتشجيع منها⁽¹⁾.

كما أن المناطق القديمة أصبحت مناطق طرد للفلاحين المريدين، بسبب الجفاف وفشل زراعة عض المحاصيل خاصة في المناطق الواقعة في الكايور الشمالي وديمبور، كذلك دعوة كبار مقدي الطريقة للهجرة، و الذين كانوا يحددون مناطق التوسع وينظمون الهجرات الجماعية وعلى رأسهم مؤسس الطريقة المريدية⁽²⁾.

و من الجانب الديني، فالمريدية طريقة صوفية، والتصوف يدعو إلى التجوال والبحث عن الخلوات للعبادة والتأمل⁽³⁾.

و في الأخير نلخص أن الهجرات المريدية لم تحدث اعتباطيا أو بدون مغزى أو هدف بل تمت وفق دوافع و عوامل جعلت المريديون يتركون مراكزهم الأولى، ويتوسعون في الأراضي الجديدة، ورغم أهمية العامل الديني بيد أن هذه الهجرات مرتبطة أكثر بالعامل الاقتصادي فطبيعة الطريقة المريدية المتمثلة في تقديس العمل خاصة زراعة الأرض جعل المريدويون يجتهدون من أجل البحث عن أراضي صالحة لزراعة الفول السوداني، و بالتالي تحسين ظروفهم الاقتصادية وزيادة ممتلكاتهم الزراعية، و إلى جانب العمل الزراعي ظهرت أنشطة

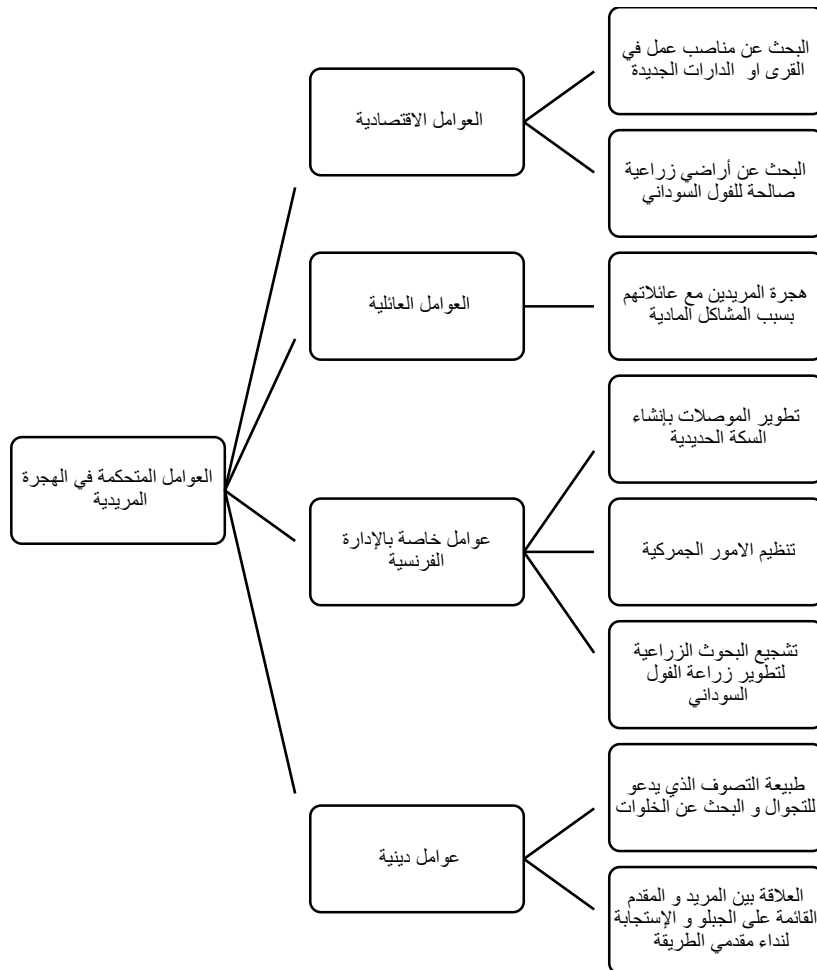
(1) — P. Péliissier, Op.Cit, P 175 - 176.

(2) - J. Copans, Les marabouts de l'arachide 102

(3) - P. Péliissier, Op.Cit. P 185.

الباب الثاني الفصل الثاني / المكانة الاقتصادية للطريقة المريدية في السنغال ما بين (1980-1927)

اقتصادية أخرى اقتضاها ظرف تأسيس قرى جديدة ، و كل هذه العوامل دعمتها السلطة الفرنسية بتطوير المواصلات وزراعة الفول السوداني و المخطط التالي يوضح هذه العوامل .



ب - مسار الهجرات المريدية

تبنت الطريقة المريدية فكرة الهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام اقتداءً بهجرة النبوة ، وأطلقوا على مكان استقرارهم بالباول الشرقي اسم الأرض المباركة وبدأت الهجرة المريدية بعد انتشار الفرنسيين في منطقة نتال بالجولوف ، ومحاولتهم طمس الهوية الإسلامية في هذه المنطقة ، لذلك قام أحمدو بامبا بتشجيع أتباعه على الهجرة ⁽¹⁾ ، وبدأ التوسع المريدي في الباول الشرقي وتأسيس المدارس القرآنية لمواجهة السياسة الاستعمارية المحاربة للدين الإسلامي واللغة العربية ⁽²⁾ .

و إتخذت هذه الهجرة المريدية شكلين من حيث الإتجاه وهي هجرة داخلية في بلاد الولوف القديمة (مناطق الكايور و الباول) ، وهجرة خارجية بإتجاه الأراضي الجديدة في الباول الشرقي ⁽³⁾ .

و كانت هذه الهجرات تنطلق بإتجاه الباول الشرقي ، أو ما يعرف بالأراضي الجديدة ومرت هذه الهجرات بمرحلتين:

-المرحلة الأولى :تمت في مجالين المجال الأول : التوسع المريدي ، في المثلث ديوربل توبة – قرية دارموستي (دار المعطي) ، الذي يمكن اعتباره مهدا للطريقة المريدية خاصة منطقة " لا " ⁽⁴⁾ القديمة ولقد قام الابن الأكبر لأحمدو بامبا محمد مصطفى امباكي بالتوسع في هذه

(1) - Ch. Anta Babou, Le Jihad de l'âme, P 269.

(2) -Ibid.

(3) - Jean Copans : stratification sociale organisation,p 122

(4) - تقع مقاطعة " لا " القديمة في أقصى شرق مقاطعة الباول ، يحدها غربا الجولوف ، وشمالا الكايور ، وجنوبا السالوم ، أنظر Khadim M' backé : Le parcours d' un arabisant de Touba ,L' Harmattan ,Dakar , 2011, P 13.

الباب الثاني الفصل الثاني / المكانة الاقتصادية للطريقة المريدية في السنغال ما بين (1980-1927)

المنطقة بالزحف بأتباعه وتأسيس عدة قرى ، كما قام أخ مؤسس المريدية " إبراهيم فاتي بالزحف شمالا انطلاقا من امباكي – كايور إلى دار الرحمن التي أسسها سنة 1913، وكان التوسع في هذه المنطقة سريعا ، ولا سيما في الشرق قرب بلدة كايول وبإتجاه المجرى الأعلى للسين⁽¹⁾ وشمل هذا التوسع المناطق الشرقية للباول والكايور وجنوب شرق الجولوف⁽²⁾.

المجال الثاني : شمل تطور الهجرة المريدية بزعامة رفاق الشيخ أحمدو بامبا على طول السكة الحديدية من منطقة ديوربل إلى منطقة غينيغينو إلى منطقة كافرين وتامبكوندا عبر صحراء الفيرولو بإتجاه الجنوب ، وأسست على طول السكة الحديدية محطات مريدية على مسافة كل 25 أو 30 كيلومتر وتحولت إلى قرى ومحطات ، أما طلاب أحمدو بامبا فإتجهوا من السكة الحديدية إلى الغابات العليا في الفيرولو الجنوبي وفي شرق وشمال السكة الحديدية عبر غينيغيو بإتجاه شرق – شمال – شرق ، وأسسوا عدة قرى منها مبوس – مريد M' bos Mouride وبولوغن ديفاندو Boulogne Divando وديمال – موسى Dimal-Moussa هاتين القريتين الأخيرتين تبعدان حوالي 30 كيلومتر من السكة الحديدية ، كما أن كل محطة من محطات السكة الحديدية هي غالبا ما تكون نقطة انطلاق لسلسلة من القرى الزراعية المريدية⁽³⁾.

وأصبحت حركة الاستيطان المريدية بعد الحرب العالمية الأولى سنة 1920 نشطة جدا على طول محور السكة الحديدية ، مما أدى إلى إزدهار تجارة الفول السوداني في منطقة

(1) - P. Pélissier : Op.Cit, P 176.

(2) - J. Copans, Les marabouts de l'arachide, P 57

(3) - Cheikh Anta Babou, Cheikh Ahmadou Bamba à Diourbel : La construction d'un espace autonome pour l'Islam dans Baol oriental 1913-1927, Actes du 1er colloque international du Grand Magal de Touba sur la réponse du soufisme à la crise, 23-26 décembre 2011, Dakar, P 144 .

الباب الثاني الفصل الثاني / المكانة الاقتصادية للطريقة المريدية في السنغال ما بين (1980-1927)

السالوم ، و خاصة في ميناء كولاك ، لذلك إستقر في هذه المنطقة عدد كبير من التجار اللبنانيين والسوريين وكان ذوي المشاكل المادية والاقتصادية هم أكثر المهاجرين لهذه المنطقة بسبب ما عرفت من ازدهار اقتصادي ، وازدادت الهجرة الى إقليم الباول في هذه الفترة ، حيث أصدرت الإدارة الفرنسية سنة 1926 تقريراً يقول " المريدون إحتلوا كل مقاطعة الباول " ولقد جذب المهاجرون وفرة الأراضي الزراعية واستتباب الأمن في الباول الشرقي⁽¹⁾ .

-المرحلة الثانية : وهي تلك المرحلة التي تلت وفاة الشيخ أحمدو بامبا مابين (1927 – 1945) عرفت هذه المرحلة تباطؤ في الهجرة المريدية بعد وفاة الشيخ أحمدو بامبا ولكن بمجرد تعيين الخليفة العام مامادو مصطفى امباكي ، تكفل هذا الأخير بالتوسع والاستيطان المريدي في الفيرولو الغربي ، وشجع الهجرات المريدية وكان التوسع أكثر قوة وتنظيماً على ما كان عليه سابقاً ، وإنتهت في هذه الفترة الأعمال بالسكة الحديدية سنة 1931 ، والتي ساهمت اليد العاملة المريدية في إنهاء الأعمال بها ، ووصلت إلى منطقة امباكي⁽²⁾ .

و إنطلقت مسيرات أخرى إلى الشرق في بداية من 1932 ، كما قام أحفاد مؤسس الطريقة بتأسيس عدة قرى في الأراضي الجديدة بشمالها على حدودها مع منطقتي الكايور والجولوف بما في ذلك بلدة نديان وهي معاقل إبراهيم وأبناءه وأتباعه ، أما الخليفة المريدي محمد مصطفى امباكي ، فقد زحف بأتباعه نحو قرية الطائف Taif في الشرق انطلاقاً من امباكي ، وأسس على التوالي قرية بايلا Baila في خطوات باتجاه أعالي مجرى السين⁽³⁾ .

(1) - Cheikh Anta Babou, Cheikh Ahmadou Bamba à Diourbel, P 144 .

(2) - M. Sidibé, Op.Cit, p 74.

(3) - P. Pélissier, Loc.Cit.

الباب الثاني الفصل الثاني / المكانة الاقتصادية للطريقة المريدية في السنغال ما بين (1980-1927)

و إستقر في نواحي ساديو، وفي نفس الوقت إتجه إخوانه الأصغر منه مع أتباعهم إلى الجنوب بإتجاه الأراضي الجديدة في السالوم ، حيث إحتل اتباع فاليلو امباكي الحدود الشمالية لبلدات كاون Kahon و نغير –بيركلان Nguer- Birkelane ، و إتجه أخوه الأصغر باصيرو امباكي إلى أبعد نقطة نحو الشرق إتجاه منطقة كافرين Kaffrine وأعالى مجرى السالوم. و إتجه أتباع الشيخ أحمدو بامبا الآخرون و إبنه الأصغر إلى الغابات في ديوربل ثم بلدة كايـل Kael و عرف الجزء الجنوبي هجرة نشيطة أكثر من الشمالي⁽¹⁾ .

كذلك إنضم إلى المريدين عددا من المهاجرين القادمين من السودان الفرنسي ، و الذين قرروا الاستقرار في السنغال خاصة قرب محطات السكة الحديدية وعرفت هذه الهجرات إزدهارا ملموسا في الفترة ما بين 1942 – 1944 ، و بسبب الجفاف ، وتلف المحاصيل والمجاعة في ديوربل وبلدات شمال الكايور ، هاجر عدد كبير من العائلات المستقلة والفلاحين التيجانيين إلى الأراضي الجديدة ، واستقروا إلى جانب المريدين وعملوا تحت إشرافهم وفي هذه المرحلة بدأت الإدارة الفرنسية تتخوف من التوسع المريدي ، فقامت بتدعيم السكان الأصليين للسالوم وهم السيرار بتقديم وسائل الدعم الزراعي ، وإنشاء مستوطنات سيرارية في أماكن التوسع المريدي لموازنة نفوذ مقدمي توبة ، خوفا من أن تكون الأراضي الجديدة حصرا عليهم⁽²⁾ .

و بعد الحرب العالمية الثانية ، تزعم الخليفة الثاني فاليلو امباكي حركة التوسع والإعمار في الأراضي الجديدة ، لكن هذا الأمر تم بصورة أكثر عقلانية ، حيث تناقص التدفق المريدي على الأراضي الجديدة ، أما الأتباع القدامى لأحمدو بامبا فقد إتجهوا شرق ديوربل كما لم يتوقف التوسع المريدي في الأراضي الجديدة أثناء الحرب العالمية الثانية ، لأن فرنسا نادت بحملة

(1) - Ch.Gèye, Op.Cit, P 70.

(2) - Ibid.

لتوسيع الأراضي ، وزيادة الانتاج نظرا للوضع الاقتصادي الصعب الذي خلفته الحرب العالمية لذلك إزداد التوسع والإعمار في مناطق الفيرولو الغربي ومناطق جنوب السالوم ⁽¹⁾ .

كما أنشأ المريدون قراهم الزراعية على طول محطات خط السكة الحديدية بمناطق كومبول ، بامبري Bambery و غوساس Gossas ، و غينيغينو Guinguinéو وكافرين ⁽²⁾ .

و يتسم الموقف الفرنسي إتجاه الهجرات المريدية ببعض التناقض حيث أن الإدارة الفرنسية ، شجعت هذه الهجرات ودعمتها من أجل إيجاد الأراضي الملائمة لزراعة الفول السوداني وتطوير هذا المحصول ، الذي يخدم الخزينة الفرنسية ، لكن بعد التدفق الكبير للمريدين على الأراضي الجديدة ، تخوفت الإدارة الاستعمارية من إزداد النفوذ المريدي ، لذلك سعت للحد من هذا التوسع ، لكنها ما لبثت بعد الحرب العالمية الثانية أن عادت وأيدت هذا التوسع من جديد ، وهذا طبعا من أجل مساعدة اقتصادها المتهاوي ، بعد النكسة التي عرفها إبان الحرب العالمية الثانية .

كما تطورت الهجرة المريدية ما بين 1945 - 1950 بسبب تطور وسائل النقل والدعم الكبير لحركة الهجرة من طرف الإدارة الفرنسية ، مما أدى إلى تواصل حركات الهجرة بعد عام 1950 وكانت مهد الطريقة المريدية هي نقطة الإنطلاق لهذه الهجرة ⁽³⁾ .

و لم يكن هذا التوسع المريدي سلميا دائما ، لأن الأراضي الجديدة لم تكن مهجورة من السكان ، بل كانت تقطنها شعوب رحل هم قبائل الفولان ، الذين سكنوا منطقة حوض الفول السوداني ، في أحواض وعلى مجاري الأنهار ، فقاموا بحفر الآبار التي استولى عليها

⁽¹⁾ - Ch.Gèye, Op.Cit, P 70.

⁽²⁾—C. Tidiane Sy, Op.Cit, P 157.

⁽³⁾ - Jean Copans : stratification sociale ogranisation, p 122.

الباب الثاني الفصل الثاني / المكانة الاقتصادية للطريقة المريدية في السنغال ما بين (1980-1927)

المريديون فيما بعد ، وبدأوا يؤسسون تجمعاتهم حول نقاط الماء الفولانية ، ورفضوا الإعتراف بأي حق للملكية لهذه القبائل ، ومنذ سنة 1930 بدأوا يستقرون في المجاري الداخلية للأنهار وهنا بدأت الصراعات تحدث بين الطرفين ⁽¹⁾.

وعرفت سنة 1936 صراع بين المريدين وعشائر الفولان في الباول الشرقي ، وعلى الرغم من الحكم الذي أصدرته المحكمة الفرنسية ، و الذي إعتبر أن عشائر الفولان هي المالكة الشرعية لهذه الأراضي ، فقد إستخدم المريدون القوة وخربوا قرى الرعاة ، ولم تتخذ الإدارة أي إجراء ضد منتجي الفول السوداني ⁽²⁾.

و أثناء مقابلة لجون روش مع مانيو كبير Manio Kabir أحد أتباع المريدية و سكان قرية دارالرحمن 2 في 17 أفريل 1968 ، أجاب هذا الأخير عن سؤال حول مدى معرفته لسرين نديندي Serigne N'Dindy مقدم قرية دارالرحمن وموقفه من الفولان قائلا " عندما كان سرين نديندي في السين ، كان الأخ الأكبر لسرين أسما امباكي Isma Mback- رئيس قرية مصر- الشيخ أستا والو Cheikh Asta Walo قد إمتلك كل الأراضي في المنطقة وعرض على مودو مصطفى (مامادو مصطفى الخليفة المريدي الأول) جلب أتباعه و مريديه للعمل في الزراعة ⁽³⁾.

⁽¹⁾- Mark Schoonmaker Frudenberger and karen Schoonmaker Frudenberger : Pastoralism in peril pressurs on grazing land in Senegal, **Drylands programme** : Pastoral land tenure series No.4, HED, 1993, P 14.

⁽²⁾- ماجهوت ديوب : إفريقيا المدارية والاستوائية تحت السيطرة الفرنسية والبرتغالية والإسبانية الفترة 1935 – 1945 ، تاريخ إفريقيا العام ، المجلد الثامن ، إفريقيا منذ 1935 تحت إشراق علي.أ.مزروي ، طباعة : حبيب درغام وأولاده ، الكلس – لبنان اليونسكو ، المجلد الثامن ، 1998 ، ص

⁽³⁾-Jean Roch : **les Mourides vieux bassin arachidier Sénégalaise** :

entretiens recueillis dans la region du Baol, center O.R.S.T.O.M , Dakar,Mars 1971,p 22 .

لكن عندما وصل سرين نديندي وجد الفولان الذين غادر البعض منهم وبقي البعض الآخر وعندما بدأ المريدون في إزالة الأحرش من أجل إصطلاح الأراضي قدم الفولان مع قطعانهم يبحثون عن المعركة لكن الشيخ نديندي أجابهم " البلاد لديها حاكم وأنا لا أريد الصراع معكم لأن الذين يبحثون عن الكلام والذين يبحثون عن العمل لا علاقة تجمعهم " كذلك جاء الخليفة سرين مودو مصطفى للفصل بينهم فأصدر قرارا فحواه ما يلي " من يملك القطعان فليتجه إلى الأدغال ومن يريد الزراعة يتجه صوب الإتجاه الآخر " فرفض الفولان هذا الحل وقدموا من أجل المعركة ، فاشتكى بهم المقدم لحاكم المقاطعة فزج بهم في السجن لعدة أشهر وبعد إطلاق سراحهم اتفقوا مع مقدم الطريقة المريدية في قرية دار الرحمن ⁽¹⁾ .

و تقاسموا فيما بينهم الأراضي على الطريق الذي يمتد من ندايا كور ما داي N'Dia Keur ma Diêye إلى توبة كما كان هذا الطريق يربط بين دار الرحمن 2 و كور صاليو غي Keur Saliou Guèy ، ولقد وافق أكبر أعيان الفولان في البداية نديجا كا N'Diaga Kâ على هذا التقسيم ، ولكن بعد أن زرع المريدون أغلب الأراضي إلى حدود قرية مصر ، اشتكى نديجا كا لمام بالا امباكي Mame Balla M'BACKE الذي استدعى بدوره الشيخ نديندي وقال له " كل الأرض هذه لكم أنتم و المريدين ، مثل ما هي للفولان أيضا لذلك يتعين علينا ترك بعض الأرض لهم " ، كذلك بلغ مام بالا امباكي الخليفة الميريدي مامادو مصطفى الذي أرسل محكمين لمنح الفولان جزء من هذه الأراضي ، لكن نديجا إتهم الشيخ سيلا Cheikh Sylla أحد كبار المريدين بأخذ جزء من الأرض التي منحه إياها الخليفة الميريدي مما أدى إلى سلسلة من الجلسات القضائية بين الطرفين في ديوربل ، وقد قال الشيخ سيلا في المحكمة : " إن الأرض التي أقوم بزراعتها هي ملك والدي ، ولا أريد أرضا أخرى غير أرضي " وأضاف " الأرض ملك والدي لن أتخلي عنها أبدا ، إلا إذ اضطررت لذلك من قبل الشيخ امباكي Cheikh M'Backé

(1) - Jean Roch : les Mourides vieux bassin arachidier Sénégalaise, p 22

مقدم الطريقة وأحد كبار عائلة امباكي أو من قبل الحكومة ". ولقد ربح الشيخ سيلا هذه القضية⁽¹⁾.

هذه صورة من صور الصراع الميريدي الفولاني على الأراضي الزراعية في دارالرحمن 2 ولا يمكننا الجزم بأن كل المعلومات الواردة في هذا اللقاء هي عين الحقيقة ،لأن مانيو كبير ليس بعنصر محايد بل هو أحد أتباع الطريقة المريدية ، لكن على الأقل قدم لنا صورة تقريبية عن الأوضاع آنذاك .

ولم يكتف جون روش بأراء المريدين ومواقفهم إتجاه هذا الصراع بل عقد لقاءات مع عناصر فولانية من بينها سالا اوري Sala Ouri في 07 مارس 1968 ، و هو أحد الرعاة والمزارعين الفولان، وهو الأخ الأصغر لرئيس قرية يولي Yoly ، ويعيش في بابول Bouboul وهي قرية فولانية صغيرة تبعد بضع كيلومترات عن دارالرحمن 2 ولقد سأله جون روش قائلاً " أخبرنا أخوك سامبا علالي عن أحداث الصراع بين الفولان والمريدين هل عانت قرية بابول من نفس الصعوبات بسبب هذا ؟ و أجابه سالا أوري قائلاً: " لقد سكنا في موقع التعاونية في دارالرحمن 2 ، لكن مع قدوم المريدين إنتشر الفولان في الأدغال ". ثم سأله جون روش من جديد قائلاً: " من وطن المريدين في دارالرحمن 2 "، فأجابه سالا أوري: " إنه الخليفة الميريدي مصطفى امباكي الذي بفضل قوته استطاع الزج بنا في سجن ديوربل ، إذ قام العديد من الفولان بثورة ، لذلك وضع أغلبهم في السجن وفي السنة الموالية إتجه الفولان إلى الأدغال ثم سأله جون روش: " هل حاولتم مقاومة المريدين " فأجاب " لا لم نفعل لأننا ندرك أن المريدين كانوا أقوى منا ، ولم نكن قادرين على الحصول على الاراضي "، وسأله جون روش من جديد " هل كان الفولان كثيرين في بوبول عند قدوم المريدين " فأجابه " كانوا كثيرين حوالي أربعون زعيم ل 40 مربع لكنهم اضطهدوا كثيرا من طرف المريدين ثم سأله جون روش

⁽¹⁾ - Jean Roch : les Mourides vieux bassin arachidier Sénégalaise, p 23.

مجددا :أعود مجددا إلى مسألة قدوم المريدين ،كيف كان موقفكم ؟ ،وكيف كان موقفهم؟
فأجابه قائلا : مامادو مصطفى بقي في مدينة توبة و فوض الشيخ نديندي الذي كان مطاع
الأوامر من طرف المريدين ، ولقد نجح المريدون في سجننا ،تدخل رئيس البلدة مور ليسا
نداي Mor Lyssa N'Diaye ،تم توقيف البول ... أخي الأكبر الذي كان رئيس القرية ... سجن
لمدة سنتين " (1).

فسأله جون روش مجددا " لقد أخبرتني أن الأراضي كانت مشتركة ،كيف كان ذلك "
فأجابه :لم يكن هناك مشاركة للأراضي ،المريدون كانوا الأقوى وسيطروا على كل شئ أنا
شخصيا لم تلائمني المشاركة ،على سبيل المثال أعلم أنه لو دخل حماري أو ثور لأحد الفولان
الرعاة في أرض مريدية ،سيقوم المريدون بمصادرتها ليس لدينا مهنة سوى رعي مواشينا ،كما
أنه لا توجد أراضي كافية ومناسبة للزراعة ،أنا لا أخف عنك أي شئ بخصوص هذه القصة
ثم سأله روش : " ما هي علاقتكم مع الشيخ نديندي " فأجابه ساللا أوري " شيخ نديندي كان
لطيف معنا ،و يشفق علينا ،كما لم تكن لنا مشاكل مع القروين في دارالرجمن 2 ،و شيخ
سيلا كان جد متفهم (2).

وهذه وجهة نظر فولانية عن الصراع القائم آنذاك بيت المريدين والفولان، و يبدو أن
كفة هذا الصراع رجحت لصالح المريدين ،نظرا لقوتهم وكثرتهم ووقوف الإدارة الفرنسية إلى
جانبهم كما أنه من الصعب أن يعيش الراعي إلى جانب المزارع .

(1) - Jean Roch : les Mourides vieux bassin arachidier Sénégalaise,p17-18 .

(2) -Ibid ,p17-18 . ,

الباب الثاني الفصل الثاني / المكانة الاقتصادية للطريقة المريدية في السنغال ما بين (1980-1927)

ومن بين هذه الصراعات تلك التي حدثت في توبة فال (قرية من قوى الباي فال) سنة 1937 حيث أن هذه القرية إنضم إليها حوالي 50 مريدي لمحاربة الفولان⁽¹⁾ ، كذلك ما حدث في دار الرحمن 2 كاسورة التي توصلت الأطراف المتنازعة فيها إلى الإتفاق⁽²⁾ . و وصلت بعض الصراعات المريدية الفولانية إلى حد حدوث خسائر مادية وبشرية ، على غرار تلك التي نشبت بين الفولان والمريدين في قرية توبة -بوغو في أكبر الحقول المريدية بمقاطعة لينغير Linguère ، و حدث هذا الصراع بين المريدين وزعيم قبائل الفولان بسبب الأراضي المجاورة⁽³⁾

لذلك يمكننا القول أن المريدين توسعوا في أراضي شاسعة ، وكانت هذه الهجرات تتم في فلول منظمة بفضل الشيوخ والخلفاء المريدين وساهم خط السكة الحديدية الذي أقامته فرنسا مساهمة كبيرة في تطوير هذه الهجرة بفضل المحطات التي أصبحت مناطق لتجمع الفلول وانطلاقها . ورغم أن المريدين دخلوا في صراعات وإشتباكات ، بيد أنه فيما بعد إندمج العنصرين المريدي والفولاني في مجتمع موحد ، حيث اعتنق معظم الفولان الطريقة المريدية و اندمج أغلبهم في النشاط الاقتصادي المريدي و زالت الكثير من عوائق التمازج بين العنصرين.

(1) - M and K. Frudenberger, Loc.Cit.

(2) - Jean Roch, **Emploi de temps et organisation du travail agricole dans un village wolof mouride : Kaossara (Baol – Sénégal)**, O.R.S.T.O.M ,Juillet ,1969 ,p 12 .

(3)-C. Tidiane Sy, Op.Cit, P 162 – 193.

2-الاستيطان الميريدي في حوض الفول الفول السوداني (تأسيس القرى الزراعية)

قامت الطريقة المريدية على مبدأ التوسع والهجرة ،هذا التوسع غالبا ما ينتهي ببناء القرى والدارت وكانت النواة الأولى لبناء القرى على يد أحمدو بامبا عندما أسس دارالسلام سنة 1884 ،ويرى الباحث " شيخ غي " أن تسميتها دارالسلام ،هو في الأساس خطة دفاعية ،لتبين الغرض السلمي لدى الشيخ أحمدو بامبا كما يرى أنها أول قرية مريدية تعتمد فيها العلاقات على مبدأ القرابة بين أفراد عائلة المؤسس ،أي بروز عائلة امباكي كطبقة اجتماعية دينية على الساحة السنغالية⁽¹⁾

كما شجع الشيخ أحمدو بامبا أتباعه على التوسع في شرق السنغال ،وتأسيس القرى وقد سار على نهجه الآباء المؤسسون للطريقة المريدية ،وخلفائه و شيوخ الطريقة المريدية ففي البداية عندما إستقر سنة 1912 في ديوربل ،افتتح عصر جديد من العلاقات مع الإدارة الفرنسية ،وحصل على ترخيص لبناء منزل ولقد ولد أغلب أولاده وبناته في هذا المنزل وسمحت له السلطات الفرنسية بإختيار قطعة أرض بعيدة عن الحي الفرنسي ،وأسس تجمعا صغيرا أسماه البقعة المباركة ،واعتبر هذا التجمع بمثابة دارالإسلام داخل دارالكفر(ديوربل) وكان يفضل العودة إلى مدينة توبة ،لأنها مدينته المقدسة وكلف أتباعه بتأسيس بعض القرى و المدارس القرآنية ،حيث بعث بأحد طلبته هو مباي ديخاتي Mbaye Daikhaté إلى قرية خوروامباكي Khourou Mbacké وطلب منه أن يستقر هناك ويؤسس مدرسة ،كما أرسل طالب آخر هو أمستو ديخاتي Amsatou Daikhaté إلى مدينة توبة ليفتح مدرسة قرآنية هناك⁽²⁾ .

⁽¹⁾-C.Guèye, Op.cit P 59.

⁽²⁾ - Ch. Anta Babou, Le Jihad de l'âme , P 261 – 270.

الباب الثاني الفصل الثاني / المكانة الاقتصادية للطريقة المريدية في السنغال ما بين (1980-1927)

كذلك أسس الأخ الأصغر لأحمدو بامبا مام مور ديارا قرية سام الواقعة غرب مدينة توبة ، كما أسس مجموعة من المريدين عدة قرى بالقرب من توبة ، منها دار الكريم ودار الرحمن 1 ودار الخديم ، ما بين (1914 – 1917) بأمر من الشيخ أحمدو بامبا⁽¹⁾. وأسس الشيخ إبراهيم فال دار الغفور بين قرية سام و امباكي باول⁽²⁾ ، كما أسس أحمدو بامبا ما بين سنتي 1912 و 1915 حوالي اثني عشرة قرية ، وأقام قرى أخرى ما بين سنتي 1916 إلى 1926 في جميع أنحاء الباول تقريبا ⁽³⁾ .

و أسس إخوانه عدة قرى ما بين (1887 – 1895) ، وأقام أبنائه قرى عديدة في الفترة ما بين (1912 – 1927)⁽⁴⁾ ، وقد أسس "مامادو مصطفى امباكي " ما بين 1912 – 1917 قرى مهمة في مقاطعة "لا" القديمة ، كما أسس أخاه الأصغر " إبراهيم فاتي " قرية دار-موستي والتي أصبحت مركزا مهما للمريدية كذلك أسس الشيخ إبراهيم فال – مؤسس البايقلية " قرية توبة – فال كما أقام الشيخ ديان عيسى عدة تجمعات زراعية في نواحي غينيغينو⁽⁵⁾ .

و أنشأ المريدون كذلك قرية توبة – تول Toul -Touba و استقر بها الشيخ أنتا امباكي أخ أحمدو بامبا وقدمت العائلات المريدية من طوبة واستقرت بها ، وبينهم أفراد من عائلة فال ⁽⁶⁾ .

(1) - Ch.Gèye ,Op.cit ,P 64 – 65

(2)- Cheikh Anta Babou, Cheikh Ahmadou Bamba à Diourbel P 144 .

(3) - V .Monteil, Islam noir , P 360.

(4) - Ch. Gèye, Op.Cit, P.62

(5) – T. Sy, Op.Cit, P 157.

(6) –Ibid.

كما جذب الشيخ أنتا امباكي الأتباع بإهتمامه الكبير بزراعة الفول السوداني ، وكان عدد سكان توبة – تول سنة 1925 حوالي 80 نسمة ، وأصبح سنة 1960 حوالي 300 نسمة ومعظمهم من قبائل السيراروفدوا إلى القرية بفضل دعوات الشيخ مامون ، وريث الشيخ أنتا امباكي⁽¹⁾.

ومن الواضح أن كل القرى التي أسسها أفراد عائلة امباكي ، أو أتباع الطريقة في فترة حياة أحمدو بامبا ، هي بأمر وتشجيع منه .

وكان تأسيس القرى يبدأ عند نهاية " المسيرة المريدية " أي عند نهاية مسار الهجرات وإيجاد المكان المناسب لذلك ، ثم يبدأ العمل المتمثل في بناء المنازل وزراعة الحقول ، وغالبا ما يستقر المريدون في الأماكن الغنية بالمياه ، فيقومون بحفر الآبار لممارسة الزراعة .

ولأن مشروع الشيخ كما هو معلوم مبني على الجهاد السلمي في ظروف كانت القلائل والاضطرابات تسود المجتمع السنغالي ، من جراء الاستعمار الفرنسي ، وفي هذه الظروف سعى أول قرية بناها " دار السلام " ، فكانت القرية رمز لنهج الشيخ وأسلوبه للإنجاز مهمته ، وإذ أمعنا النظر في القرى والدور التي بناها الشيخ ، نستشف قواسم مشتركة تعطي دلالات رمزية عن مشروع الشيخ وجهاده الروحي والثقافي ومن هذه القواسم :

– إختيار الأسماء الدالة على مكانة التوحيد في فكر مؤسس المريدية ، وهي دار السلام ودار القدوس ودار المنن ، دار الرحمن ، دار الخير ، البقعة المباركة ...

- يستجيب التصميم العام للقرية لمتطلبات العبادة ، في جميع القرى التي أسسها بامبا يحتل المسجد قلب المكان ووسط الساحة العامة ، الذي يعتبر الرمز الأعلى للعبادة ، وكان أحمدو بامبا أول ما يقوم به عند تأسيس أي قرية هو إنشاء مسجد حيث أصبحت هذه

⁽¹⁾ – T. Sy, Op.Cit, P 157.

الباب الثاني الفصل الثاني / المكانة الاقتصادية للطريقة المريدية في السنغال ما بين (1980-1927)

المساجد علامات تعرف بها الأماكن التي مر بها في جولاته بأرجاء البلاد وداخلها ، فمن أبياته المشهورة :

وأجعل بيوتي كلها مساجد يا نافيا من لا يكون ساجدا ⁽¹⁾
كذلك يبني في غرب القرية مقر شيخ القرية ، الذي يحوي على عدة منازل منها منازل زوجاته وعائلاتهم وأبنائه ومدرسة قرآنية ويقع المسجد في شرق القرية ⁽²⁾ .
وتوجد كذلك في الوسط شجرة كبيرة تعرف بالمنبر، يوجد تحتها بئر للماء ، ومعارض للحرفيين ويتجمع الناس تحت الشجرة لمناقشة قضاياهم اليومية ⁽³⁾ ، وهذا التصميم للقرى ستحذون به كل القرى المريدية.

ويعتبر تأسيس القرى من أهم مبادئ التوسع الميريدي ، حيث يقول شيخ ومؤسس قرية دارالكريم سرين ⁽⁴⁾ مودو في مقابلة سنة 1969 : " أنا أسعى لتطوير قريتي ، لأنني أسست هذه القرية ...الإسلام يشجع على هذا ، الرجل الشجاع لا بد أن يؤسس القرى نحن جئنا إلى هنا من أجل العمل ، وليحيا الإسلام من يأتي معنا يصبح مثلنا ، في هذا المكان المسلم الحق لا بد أن يؤسس قرية ، إذا كانت شجاعته وقوته تسمح له بذلك عندما كان شيخ توبة هنا قام بذلك ، والشيخ مامادو مصطفى قام بذلك والشيخ فاليلو قام بذلك ، كلهم أسسوا قرى وأرشدوا طلابهم لتقليدهم ، قال الشيخ بامبا على الجميع أن يتجهوا إلى الشرق ، أنا أمجد

⁽¹⁾- سام بوسو عبد الرحمن : المدينة الفاضلة عند الشيخ الخديم ، محاضرة مغال 1432 (يناير 2011) ، دائرة روض الرياحين ، طوبى ، ص 14-15 .

⁽²⁾ - Ch. Anta Babou. Le Jihad de l'âme, P 272.

⁽³⁾ -Ibid.

⁽⁴⁾ - G, Rocheteau, pionniers Mourides au Sénégal, P 17

الباب الثاني الفصل الثاني / المكانة الاقتصادية للطريقة المريدية في السنغال ما بين (1927-1980)

القديم ،هذه النصيحة لكل المريدين ،وكل المسلمين والعمل من أجل السلام والإستقرار"⁽¹⁾.
ومن حديث سرين مودونستشف أهمية تأسيس القرى في الفكر الميريدي لذلك ارتبط توسع
وانتشار الطريقة المريدية بتأسيس القرى الذي كان لأسباب دينية واقتصادية واجتماعية
ويرى الباحث السنغالي شيخ تيجاني سي" أن شيوخ الطريقة المريدية مارسوا فن تأسيس
القرى ،خاصة في منطقة الباول الشرقي"و كان يقوم الشيوخ وطلابهم عند إحتلال منطقة
معينة بقطع الأشجار، وبناء القرية في مساحة ما بين 500 إلى 1000 هكتار⁽²⁾.

و تعتبر من أهم القرى تلك التي يطلق عليها اسم " الدارة " وأولى الدارات التي تأسست
كانت في أواخر القرن التاسع عشر، على يد الشيخ إبراهيم⁽³⁾ وكانت أغلبها تقع حول مدينة
توبة⁽⁴⁾.

وتتحكم العلاقة الوطيدة بين المقدم والطالب في تسير شؤون الدارة ، والتي تبنى على
مبدأ تبادل الخدمات ، حيث يعمل الطالب في حقل مقدمه ،مقابل أن يمنحه هذا الأخير في
اعتقاده الخلاص ، ويفتح في وجهه أبواب الجنة.

⁽¹⁾- T. Sy, Op.Cit, P 156, P 160.

⁽³⁾ - M. Coumba Diop, Op.Cit, P 124.

⁽⁴⁾-J. Copans Les marabouts de l'arachide, P 88.

الباب الثاني الفصل الثاني / المكانة الاقتصادية للطريقة المريدية في السنغال ما بين (1980-1927)

و تضم الدارة من عشرة إلى مئة طالب ،وهي مكانا للإقامة الدائمة ،،ولقد أسس المريدون سنة 1967 ،ما بين 300 إلى 400 دارة ،وهذا إن دل على شيء فهو أهمية الدارة في المجتمع المريدي ،ودورها الكبير في التوسع المريدي ،والإستقرار في الأراضي الجديدة⁽¹⁾ .

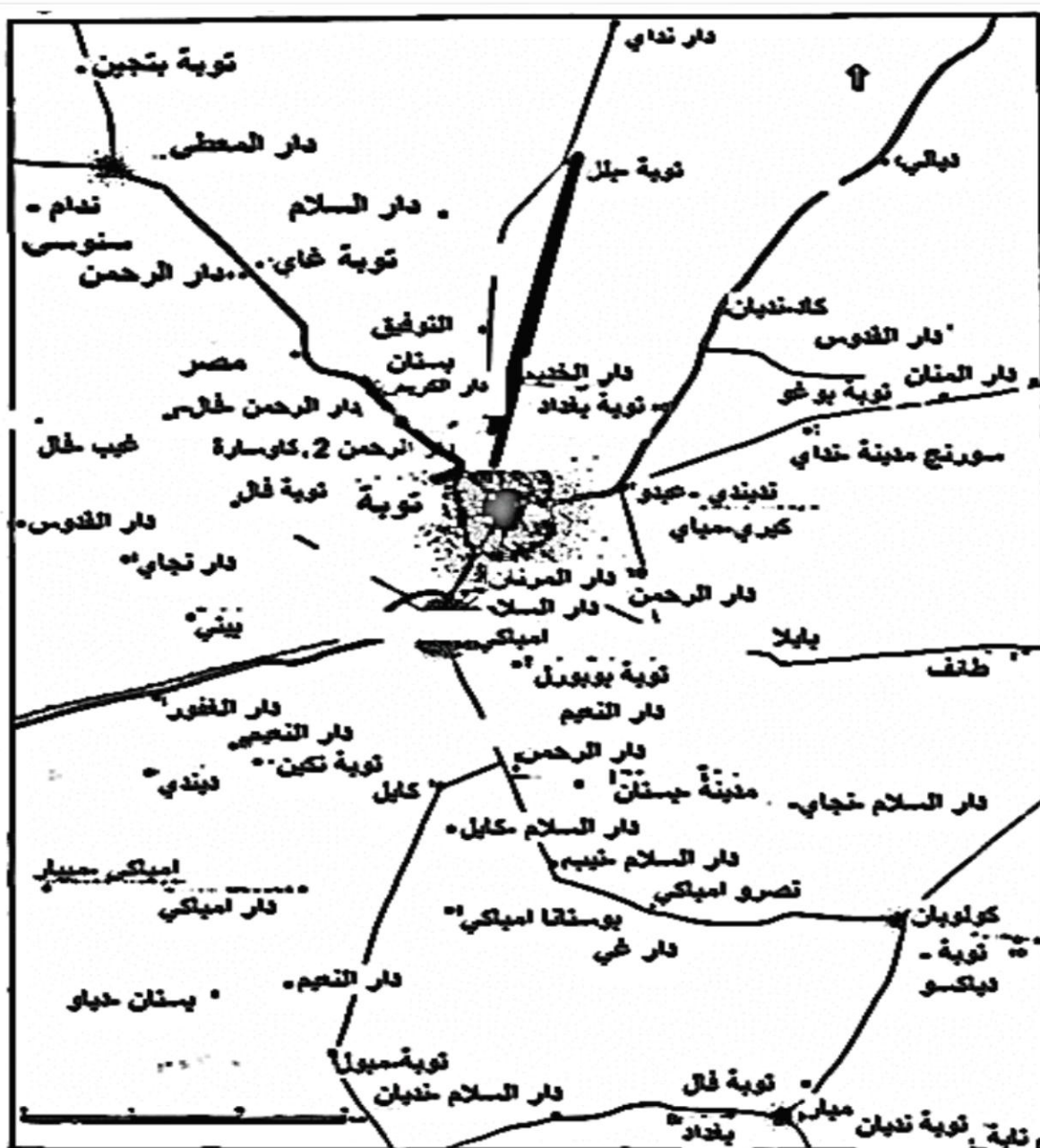
لذلك يمكننا القول أن الدارات هي تجمعات قروية تقوم على مبدأ الطاعة والانصياع للمعلم (الشيخ) ،الذي يمثل السلطة الدينية والزمنية العليا ، وكثيرا ما تتحول هذه الدارات لقرى مريدية عادية بعد إستقرار طلاب التقدير مع عائلاتهم بالقرب من هذه الدارات وإنشاء حقول منفصلة عن حقول الدارة ،لذلك نجد معظم القرى في البلاد المريدية تبدأ بكلمة " دار" لأنها في الأصل كانت دارات قديمة⁽²⁾ .أنظر الخريطة رقم 2

(1) - M. Coumba Diop, Op. Cit, P 45 .P 123-124.

(2) - M. Coumba Diop, Op. Cit, P128.

الخريطة رقم 2: أهم القرى التي أسسها المريديون حول مدينة توبة -بتصرف الطالبة -

Erie Ross : Tûbâ: an African eschatology in Islam, Institute of MeGili University, Montréal March : المرجع
1996,p 76.



المبحث الثاني : الاقتصاد الميريدي في الأرياف

1- محصول الفول السوداني في السنغال

يعتبر الفول السوداني محصول جد مهم في الاقتصاد السنغالي ، حتى أن معظم الصناعات الغذائية في هذا البلد تعتمد عليه و على زيوته فهو عصب الاقتصاد السنغالي لأهميته الغذائية والصناعية ، سواء في الفترة الاستعمارية أو بعدها ولهذا المحصول مواصفات معينة ، و شروط نمو محددة ، ومن هنا نتساءل ما هي مواصفات هذا النبات ؟ وما هي شروط نموه ؟ ومتى أدخل إلى السنغال ؟

الفول السوداني هو نبات بقولي زيتي علفي ، ذو أهمية كبرى لإحتوائه على كمية معتبرة من الزيت 40 إلى 60 % ، يساهم نباته في خصوبة التربة بفضل العقد البكتيرية المثبتة على جذوره ، لذلك من الأفضل عدم تكرار زراعته في نفس الأرض ، إلا كل ثلاث سنوات إلا إن دخلت زراعته في دورة زراعية مع نباتات أخرى مثل القمح ، بهدف التقليل من الإصابة بالأمراض ، أما اختيار التربة فهو أساس نجاح زراعة الفول السوداني ، حيث تعتبر الأراضي الخفيفة جيدة الصرف والتهوية والغنية بالمواد العضوية ، والخالية من الأعشاب والملوحة والمحتوية على نسبة من الكلس هي المناسبة لزراعة محصول الفول السوداني ⁽¹⁾.

لذلك فترية السنغال جد مناسبة لهذه الزراعة ، لأنها تربة رملية خفيفة (تربة ديور) خاصة بمناطق الكايور والباول ، والسين ، ويزرع في السنغال في دورة زراعية مع ثلاث محاصيل مختلفة ففي التربة الرملية الطينية ، يزرع قبله الصانينون نوع من الحبوب - يشبه

⁽¹⁾ - مديرية الشؤون الزراعية: الفول السوداني زراعته وخدماته وأفاق ، الجمهورية السورية ، مديرية الإرشاد الزراعي

2001 ، ص 7 ، ص 5

الدخن - ، ثم الدخن وفي الأخير الفول السوداني ، أما في التربة الرملية فيزرع الفول السوداني أولاً ثم المحصولين الآخرين⁽¹⁾.

ويشترط تساقط الأمطار ثلاث مرات حتى تتبلل التربة ، لأنه من شروط زراعة الفول السوداني رطوبة التربة ، ويكون عمق الحفرة ، التي يزرع فيها من 3 إلى 5 سم وكمية الإبذار تصل حوالي 40 إلى 50 كيلو غرام في الهكتار⁽²⁾.

ويمتاز الفول السوداني بجذره الوتدي المتفرع ، الذي يتراوح إمتداده ما بين 15 و 45 سم و يتكون من جذور ثانوية ، عليها عقد بكترية ، تقوم بتثبيت الآزوت الجوي فتزيد من خصوبة التربة ، أما الساق فهي قائمة أو نصف قائمة ، أو مفترشة عليها أوبار وتتألف من عقد وسلاميات ، تخرج الأفرع الثمرية (الإبر) التي تتشكل عليها الثمار (القرون) من العقد السفلية القريبة من التربة ، أما الورقة فهي ريشية ومركبة من أربع وريقات خضراء داكنة تنغلق مساء وعند هبوب الرياح⁽³⁾.

والثمرة هي عبارة عن قرن يحتوي من 1 إلى 3 بذرات ويختلف لونها حسب التربة التي نزرع فيها ، و البذرة من ذوات الفلقتين لونها ترابي أو أحمر أو قرميدي غنية بالبروتين والزيت والكربوهيدرات والعناصر المعدنية والفيتامينات ، و يكون لون أزهار الفول السوداني أصفر إلى برتقالي حسب الصنف محمولة على حوامل زهرية ، ناتجة عن العقد السفلية القريبة من سطح التربة ، وتتحول بعد التلقيح إلى ثمار تتغلغل بعدها في التربة⁽⁴⁾.

(1) - M.Félix Dubois et M. Milhe Poutingon : **Les colonies françaises le sénégál organisation politique administration finances travaux publics**, Augustin Challamel Éditeur, Paris, 1900, P 385.

(2) -Gouvernement général de l'Afrique Occidentale Française, **Exposition coloniale internationale de 1931, Le Sénégal**, Société d' éditions géographique maritimes et colonial , Paris, 1931, P 44.

(3) - مديرية الشؤون الزراعية ، المرجع السابق : ص 6 .

(4) - نفسه.

و يعرف الفول السوداني بعدة أسماء في السنغال حسب القبائل ، فعند الولوف يعرف ب غريقي Guerté و أرن Aren ، و عند المالنكي ب تيغا Tiga ، و عند الديولا ب ندغوت Bandiagot ، ويسمى عند البرتغاليين في الكازمانس بمانكارا Mankara ، و قد انتشر محصول الفول السوداني في كل أنحاء السنغال ، و تطورت زراعته خاصة في المناطق الواقعة إلى جانب طرق المواصلات خاصة في مناطق الكايور و الباول ، و مقاطعات السيرار ، و تنتشر هذه الزراعة على طول طريق السكة الحديدية من مدينة دكار إلى مدينة سان لويس ، و في بعض المناطق المنعزلة والمحطات مثل أقاليم الجولوف ، و السالوم الشرقي و نياني ⁽¹⁾ .

و يعتبر إقليم السالوم من أكثر المناطق إنتاجا لهذا المحصول ، و تشتهر عاصمته كولاك بزراعة وتجارة الفول السوداني ، حيث أصبحت بفضلها مدينة اقتصادية مهمة ، كما بلغت الأراضي المزروعة فول سوداني في أقاليم السالوم و السين 23 % في سنة 1930 ⁽²⁾ و بلغت صادرات هذه المنطقة من محصول الفول السوداني عشية الحرب العالمية الثانية 44 %.

و يعتبر الفول السوداني الذي ينمو في منطقة الكايور من أفضل الأصناف ، حيث يحتوي على ما نسبته من 35 إلى 40 % من الزيت ، و يقدم أفضل الزيوت ، و ينتج الهكتار الواحد 1500 – 2000 كيلو ⁽³⁾ .

⁽¹⁾— Dubois, Op.Cit, P 385- 387.

⁽²⁾- M. Sidibé, Op.Cit, P 27.

⁽³⁾ - Comité local d'organisation de l'exposition : **Le Sénégal – Soudan (Agriculture – industrie – commerce)**, Agustin Challanel Éditeur, Paris, 1900, P 50.

ولقد اكتشف هذا النبات ب . بليومي P.Plumier ، وسبق أن عرفه البرازيليون منذ القرن السادس عشر في عهد تجارة العبيد ، حيث كان يستعمل كغذاء للعبيد القادمين من إفريقيا⁽¹⁾ .

و بعد أن تكونت مجموعات اقتصادية في مارسيليا لانتاج الصابون المصنوع بزيت النخيل ، الذي سيطر على تجارته الإنجليز ، أدخل الفرنسيان م . روسو M.Rousseau من مدينة سان لويس وج . قارنجي M.Granger من ريفسك سنة 1840 ، حوالي 722 كيلو غرام من حبوب الفول السوداني إلى السنغال⁽²⁾

ولقد صدرت فرنسا أكثر من 2000 طن من الفول السوداني في 1850⁽³⁾ .
كما صدرت السنغال في 1854 حوالي 360.4.820 كيلو غرام أي ما قيمته 776.448 فرنك فرنسي⁽⁴⁾ .

(1)- V .Monteil, Islam noir, P 300.

(1) - Dubois,Op.Cit, P 387

(2) - V .Monteil, Islam noir, P 300.

(2)- Dubois, Op.Cit, P 388.

(2) - Faidherbe,Op.cit. , P 108.

و يعزز هذا ما ذكره الجنرال فيديرب أن فرنسا كانت تستورد من السنغال ،حوالي 600000 طن سنويا ،وخاصة إذ كان ذو جودة عالية من منطقة النهر،و منطقة الكايور ،فإن فرنسا تبيعه بأسعار مرتفعة للهولنديين ⁽¹⁾ .

و مما لاشك فيه أن الإدارة الاستعمارية اعتمدت محصول الفول السوداني في السنغال من أجل إيجاد بديل لتجارة العبيد بعد تحريمها سنة 1814 م ،ولمنافسة إنجلترا في تجارة زيت النخيل ،واختارت فرنسا السنغال كون مناخها المداري مناسب لزراعة الفول السوداني .

ب- مناخ أقاليم حوض الفول السوداني

إن الزراعة و المناخ أمران مرتبطان جدا ببعضهما ،فلا يمكن أن تنمو محاصيل معينة في مناخ غير ملائم لها ،فالمناخ وكل شروطه كالحرارة و الرطوبة والتساقط لا محالة تتحكم في نوعية وكمية الانتاج الزراعي ،فلكل محصول زراعي شروط مناخية خاصة به لذلك فالفول السوداني ينمو في وسط أوروبا (إسبانيا – إيطاليا) ،وشمال إفريقيا (مصر) ،فهو نبات ينمو في المناطق المدارية ،وغير المدارية للاعتدال مناخ هذه المناطق ⁽²⁾ .

كما ينمو محصول الفول السوداني بشكل طبيعي في المناطق الدافئة والمعتدلة وبدرجة حرارة ما بين 20 و 25 درجة ويتأخر عن النمو في انخفاض درجات الحرارة ،كما يتأثر بالصقيع ويؤثر ارتفاع الحرارة خلال فترة الإزهار على حيوية حبوب اللقاح فيتكون على النبات قرون فارغة من البذور ،وبالتالي تدني الانتاج ⁽³⁾ .

⁽²⁾ - Dubois, Op.Cit, P 380

⁽³⁾ - مديرية الشؤون الزراعية ، المرجع السابق ، ص 7 .

و يعتبر مناخ السنغال مناسب لزراعة هذا المحصول لأنه يمتاز بموسمين موسم الجفاف ويتميز بالبرودة وموسم تساقط الأمطار، ويعرف بالشتوية، ويتسم بالحرارة الشديدة حيث أن درجة الحرارة الدنيا تتعدى 24 درجة والكبرى حوالي 35 درجة، ولا تتساقط الأمطار إلا في أواخر شهر جوان وتبدأ الشتوية في 15 جويلية، وتتناقص الأمطار في شهر سبتمبر إلى غاية شهر أكتوبر⁽¹⁾.

و تعتبر منطقة حوض الفول السوداني أفضل مناطق انتاج الفول السوداني وتمتد هذه المنطقة بين شمال نهر السالوم والحافة الجنوبية لدلتا السنغال، وتضم المقاطعات الإدارية لديوربل ولوغا، والسين سالوم وتياس كذلك تضم سهول الوسط الغربي للسنغال، إلى حدود الفيرلو شرقا، إلى غامبيا في الجنوب⁽²⁾.

و تمر على هذه المنطقة موسمي الجفاف والشتوية اللذان يقسمان على أربع مراحل لزراعة محصول الفول السوداني:

-النور (le Nor):يمتد من شهر فيفري إلى شهرأفريل، هو قلب موسم الجفاف يتميز بارتفاع الحرارة والرياح الموسمية والتجارية، بالإضافة إلى تكاثف السحب والضباب.

تيرون(LeTiorone):يمتد من شهرأفريل إلى أواخر شهر جوان، ويمتاز بارتفاع الحرارة، التي ترافقها أحيانا تيارات هوائية باردة .

نافي (LeNavè):يمتد من جويلية إلى أكتوبر، هو موسم الأمطار، يمتاز بكثرة التساقط ويمارس فيه النشاط الزراعي .

لولي (Le Lolli):يمتد من ديسمبر إلى جانفي، وهو موسم بارد ويمتاز بأمطار خفيفة⁽³⁾.

(1) - Gouvernement général de l'Afrique Occidentale Française, Exposition coloniale internationale de 1931 , Op.Cit, P 42.

(2)- P. Péliissier, Op.Cit, P 8.

(3)-J. Copans, Les marabouts de l'arachide la confrérie mouride et les paysannes du Sénégal, p 62..

كما يختلف مناخ منطقة حوض الفول السوداني من منطقة إلى أخرى ،فالمناطق الساحلية رطبة و معتدلة بينما المناطق الداخلية جافة ،وأحيانا يتميز موسم الجفاف ببعض الرطوبة بفضل نسيم البحر ويصل المتوسط الأقصى لهطول الأمطار إلى 800 مم والحد الأدنى هو 400 مم، و يحتاج الفول السوداني إلى كمية تساقط ما بين 450 – 4000 مم وتتساقط هذه الأمطار من 3 إلى 4 أشهر ،أي من 90 إلى 120 يوم وكلما إتجهنا نحو الجنوب إزداد التساقط ،ويصل متوسط درجة الحرارة إلى 20 درجة مئوية وهي مناسبة جدا لزراعة الفول السوداني ففي منطقة كولاك جنوب حوض الفول السوداني ⁽¹⁾، يبلغ متوسط الحرارة 28.4 درجة مئوية ،وتبلغ الدرجة الدنيا 18 درجة مئوية ،وتصل الدرجة العظمى إلى 38.8 درجة مئوية وتتراوح نسبة الرطوبة ما بين 12 و 66 % ⁽²⁾ .

يبين الجدول التالي اختلاف كميات التساقط بين مناطق حوض الفول السوداني الجنوبية مثل كولاك والشمالية مثل لوغا.

الجدول 1:تباين تساقط الأمطار في أقاليم حوض الفول السوداني ⁽³⁾

الفترة ما بين 1920-1960					
المناطق	كمية التساقط مم	عدد الأيام	الكمية الدنيا	الكمية القصوى	مدة الشتوية
لوغا في الشمال	450	40	239	865	95-90
كولاك في الجنوب	800	60	524	1276	120-110

⁽¹⁾ -J. Copans, Les marabouts de l'arachide la confrérie mouride et les paysannes du Sénégal, p 62.

⁽²⁾ - P. Péliissier, Op.Cit, P 8

⁽³⁾ -J. Copans ,stratification sociale ogranisation..., p 104.

نستنتج من هذا الجدول أن المنطقة الجنوبية أكثر غزارة من حيث تساقط الأمطار وهذا يعود إلى كون هذه المنطقة مدارية ، كما أنها قريبة من الإستوائية .

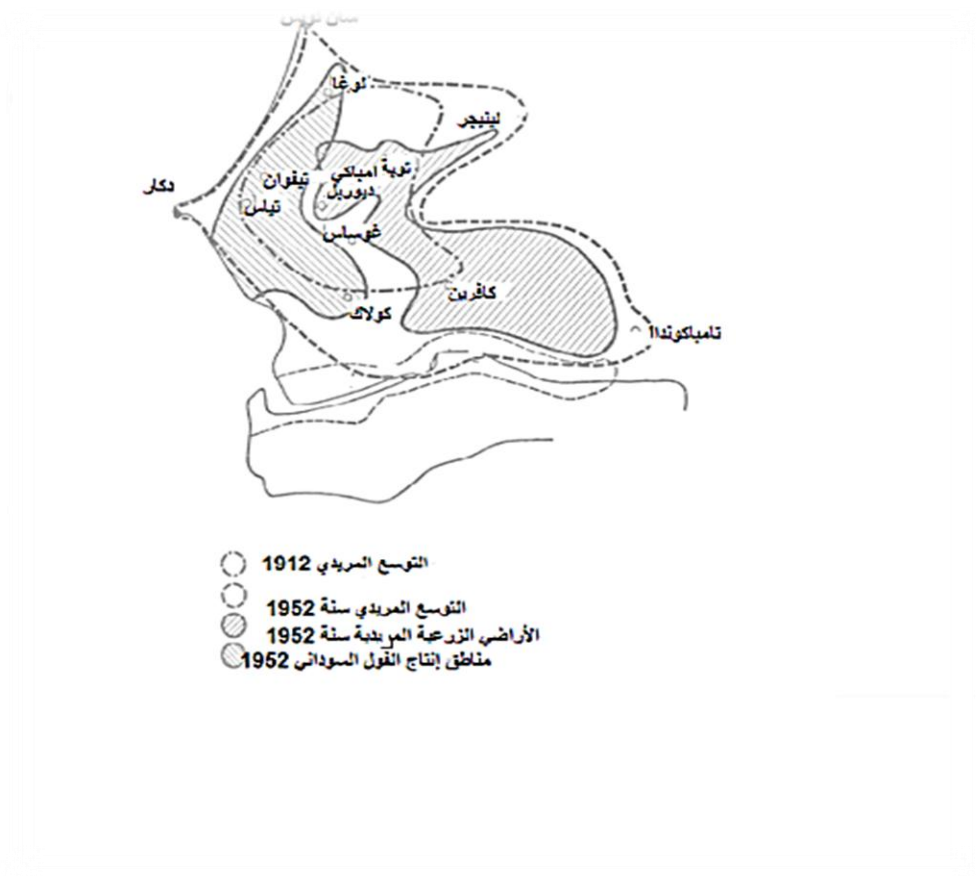
ومن هنا يتضح لنا أن مناخ السنغال ملائم جدا لزراعة الفول السوداني ، لذلك قامت الإدارة الفرنسية بإدخال هذا المحصول ، وكانت هي المستفيد الأكبر من هذه الزراعة في الفترة الاستعمارية ، حيث أن معظم صادرات السنغال من هذه المادة تذهب إلى فرنسا ، لأنها سيطرت على الاقتصاد السنغالي ، و ربطته باقتصادها ولقد غزت هذه الزراعة كل القرى المريدية ، فلا نكاد نجد قرية لا يوجد بها على الأقل حقل أو حقلين لممارسة هذه الزراعة أنظر الخريطة رقم 3.

خريطة رقم 3 :خريطة تبين التوسع المريدي ومناطق زراعة الفول السوداني ما بين

1912- 1952 (بتصرف الطالبة)

المرجع : Vincent Monteil. Une confrérie musulmane les Mourides du Sénégal,

p79.



2- إنتاج الفول السوداني في القرى المريدية وأنماط العمل

أ - نماذج من القرى المريدية ما بين (1967 – 1969)

كانت الهجرات المريدية على فترات زمنية متباينة وسبق أن شرحنا مراحل هذه الهجرات ، والمسار الذي سلكته ، سواء فردية أو جماعية حيث عرف الباول الشرقي توسعا مريديا كبيرا ، حتى أنه يمكننا تسمية هذا التوسع (بالزحف) أو (الغزو) المريدي على الأراضي الجديدة ، ويعتبر البحث عن أراضي زراعية مناسبة لزراعة الفول السوداني الدافع الأساسي لهذا التوسع ، رغم كل الصعوبات التي واجهت المريدين في مناطق الوصول ، إلا أن عمليات التعمير والاستيطان ، التي قادها شيوخ الطريقة نجحت نجاحا تاما ومن هنا أسست عدة قرى مريدية ، ميزها طابع زراعي منظم ، هذه القرى الزراعية كانت تمتاز بأنماط زراعية معينة .

و تعتبر من أهم الدراسات المتخصصة في الزراعة المريدية ، تلك الأبحاث والتحقيقات⁽¹⁾ ، التي قام بها فيليب كوتي Ph.Couty ، جون روش J.Roch ، جون كوبنس J.copans ، جيلان روشو J.Rochteau في إطار مكتب البحث العلمي و التقني ماوراء البحار outre-mer (Office de la recherche scientifique et technique) (ORSTOM) وقد تمت هذه التحقيقات في القرى المريدية الواقعة في الباول الشرقي بمقاطعة ندام N' Dame (أنظر الخريطين 4-5) ، و جرت في أواخر ستينات القرن الماضي ، وبالتحديد ما بين 1967 – 1969 ، وتعتبر هذه الفترة من أهم الفترات في تاريخ الانتاج الزراعي المريدي وبعدها مباشرة عرفت السنغال موجات من الجفاف ، ما بين سنتي 1970 و 1973 مما أدى إلى تقهقر زراعة

(1) - نشرت هذه التحقيقات و الابحاث في كتاب Doctrine Maintenance sociale et changement économique au Sénégal. Économique et pratique du travail chez les Mourides

الفول السوداني ، وتوجه المريدون إلى المدن لممارسة نشاطات اقتصادية أخرى مثل التجارة في العاصمة دكار حول سوق ساناجا⁽¹⁾

ومن أهم هذه القرى الزراعية المريدية :

1- قرية دارالرحمن 2: هي قرية صغيرة من قرى ندام تأسست عام 1934 من طرف السرين نديندي Sérigne N' Dindy وهو أحد طلبة أحمدو بامبا ، الذين كانوا برفقته في موريتانيا ، كما كان من أتباع ابنه مامادو مصطفى الخليفة الأول للمريدية ، وقام بتأسيس دارة تحولت فيما بعد إلى قرية دارالرحمن 2⁽²⁾.

وواجه سكان هذه القرية عدة مشاكل من أبرزها ، ندرة المياه ، بسبب موقع القرية بقرب صحراء الفيرو مما جعل مناخها حار نسبيا وأراضيها عبارة عن أراضي رملية بالكامل تعرف تربتها بتربة ديور الخفيفة ، وتتميز بانخفاض نسبة التساقط⁽³⁾.

وهذه الظروف المناخية إلى جانب تربتها الفقيرة والغير ملائمة تماما لزراعة الفول السوداني جعل هذه القرية ضمن المناطق الموضوعة تحت تصرف جمعية المساعدة التقنية والتعاون (Société d'aide technique et de cooperation) (S.A.T.F.C) ، التي عهدت إليها الحكومة السنغالية بتحسين إنتاجية الفول السوداني عن طريق تقديم العتاد الفلاحي للفلاحين لزيادة الانتاج ، والقيام بحملات توعية لكن هذه الجمعية لم تتمكن من تحقيق

⁽¹⁾- Sophie Bava : La dahiria lieu de pouvoir et d' émergence de nouvelles élites au sein du mouridisme ,L Islam politique au Sud Sahara identités discours et enjeux, Karthala, P 159

⁽²⁾- Philippe Couty : Emploi du temps et organisation du travail agricole dans un village wolof mouride : DAROU RAHMANE II, I Maintenance sociale et changement économique au Sénégal 1. Doctrine Économique et pratique du travail chez les Mourides, O.R.S.T.O.M. Paris, 1972, P 95.

⁽³⁾- J. Roch. : Éléments d'analyse du système agricole en milieu wolof mouride : l'exemple de DAROU RAHIMANE II, I Maintenance sociale et changement économique au Sénégal 1. Doctrine Économique et pratique du travail chez les Mourides. O.R.S.T.O.M.Paris, 1972, P 37 .

الهدف بسبب الجفاف الذي عرفته المنطقة سنتي 1966 و 1967 ، أما الهدف الثاني فتمكنت من تحقيقه بإنشاء أداة للتوعية الوطنية وحققت مجال مكثف للإرشاد الزراعي وكيفية التعامل مع الوسائل الزراعية ، ومنحت الفلاحين الآلات حديثة على شكل ديون ، إلا أنهم لم يستطيعوا التعامل مع التقنية الجديدة ، مما أدى إلى تلف هذه الآلات و منهم من اضطر إلى بيعها ، كما أن الكثير من الفلاحين كانوا يفضلون الوسائل التقليدية كالأسماد العضوي ، بسبب ما يترتب عن نظام التحديث الزراعي الذي تنتهجه الدولة من ديون يعجز الفلاح المريدي البسيط عن دفعها⁽¹⁾ .

كما أقترح الرئيس سنغور في 22 نوفمبر 1968 إدخال آليات أكثر فاعلية والإشراف عليها وإرشاد الفلاحين ، لتعلم كيفية التعامل مع هذه الآلات وتوفير منتجات ومعدات وذكر أن السنغال بإمكانها الحصول على قروض و اعتمادات تصل ل 3 مليار فرنك CFA لإتمام هذه العملية ، وأسست جمعية التنمية و الإرشاد الزراعي (Société de développement et de vulgarisation agricole) (S.O.D.E.V.A) ونسق مع جمعية المساعدة التقنية و التعاون (S.A.T.F.C) وشجعهم على أخذ قروض على شكل أسمدة كيماوية لتطوير إنتاج الفول السوداني الذي يعتبر أهم محصول تجاري⁽²⁾ في دارالرحمن 2 ، على غرار كل البلاد المريدية . و نلاحظ وجود علاقة قاعدية بين التوسع المريدي وإنتاج الفول السوداني ، الذي يعتبر العصب الأساسي للزراعة المريدية ورغم المساعدات التقنية ، التي قدمتها الدولة السنغالية

(1)-J. Roch. : Éléments d'analyse du système agricole en milieu wolof mouride : l'exemple de DAROU RAH.IMANE II, P 37 – 38.

(2)-Ibid,p 38.

إلا أن الظروف المعيشية للفلاح المريدي في دارالرحمن 2 غير مستقرة ، كما أن دخله جد محدود ⁽¹⁾ وكان منتوج الفول السوداني يباع بواسطة تعاونية دارالرحمن 2 .

الجدول 2 : الكميات المباعة من الفول السوداني عن طريق التعاونية الزراعية في دارالرحمن 2 ما بين (1962 – 1968) ⁽²⁾ .

السنوات	الكميات المباعة من الفول السوداني (الوحدة الكيلوغرام)
1963 - 1962	38620
1962 – 1963	196459
1965 – 1964	151802
1966 – 1965	193573
1967- 1966	0
1968 – 1967	135000

نستنتج من هذه الإحصائيات أن تجارة الفول السوداني في قرية دارالرحمن 2 بصفة عامة كانت بكميات كبيرة في ستينات القرن العشرين ، ماعدا موسم 1966 – 1967 الذي

⁽¹⁾-Roch. : Éléments d'analyse du système agricole en milieu wolof mouride : l'exemple de DAROU RAH.IMANE II. p 38 .

⁽²⁾- P. Couty : Emploi du temps et organisation du travail agricole dans un village wolof mouride : DAROU RAHMANE I I.p 94.

شهد إنعدام الكميات المسوقة من الفول السوداني بسبب الجفاف الذي عرفته هذه القرية آنذاك .

كما خص جون روش بالدراسة في موسم (1967 – 1968) أربع مربعات (les carrés) هي ملكيات خاصة لبعض الفلاحين المريدين ،وتتكون هذه المربعات من عشرين وحدة زراعية للفول السوداني مساحتها الإجمالية هو 160 515 هكتار وأنتجت هذه الأراضي 463 15 كيلو غرام ،أما مردود الهكتار الواحد فقد وصل إلى 963 كيلو غرام ،لأن هذا الموسم كان استثنائيا عكس الموسم الذي سبقه حيث شهدت قرية دار الرحمن 2 تساقطا كبيرا للأمطار (1).

كما زاد الإنتاج الدعم الذي قدمته الحكومة السنغالية لفلاحي المنطقة سواء عن طريق جمعية المساعدة التقنية S.A.T.F.C أو جمعية التنمية والإرشاد الزراعي S.O.D.E.V.A بإقراض فلاحي القرية الآلات الزراعية والأسمدة لتحسين انتاجية الفول السوداني (2) .

و لكن من الأمور التي عكرت صفو المريدين في هذه القرية ،هو قبائل الفولان التي واجهت سياسة الإعمار المريدي ،و وقفت لها بالمرصاد ولقد استعان شيخ هذه القرية بالإدارة الفرنسية قبل الاستقلال ،وبعد وفاة الخليفة الأول محمد مصطفى امباكي تطورت علاقات شيخ القرية مع فاليلو امباكي ،حيث كان هذا الأخير يملك حقلي (مساحتهما 2 هكتار) يشرف على زراعتهما السرين نداي شخصيا (3) .

(1) -J. ROCH : Éléments d'analyse du système agricole en milieu wolof mouride : l'exemple de DAROU RAHMANE II, P 61.

(2) -Ibidem.

(3) - Philippe Couty : Emploi du temps et organisation du travail agricole dans un village wolof mouride : DAROU RAHMANE. P 95 -96.

و تتبعها دارسين Darou– Sine على بعد 2 كلم وتقطعها قبائل السيرار ومقسمة إلى عدة مربعات زراعية⁽¹⁾.

2 – قرية كاوسارة Kaossara : تقع في مقاطعة ندام بالباول الشرقي شرق توبة وشمال امباكي وتبعد عن المنطقتين بنفس المسافة ، وهي 15 كلم وتقع بالقرب من الطريق المعبد الذي يمر شمال – شرق هذه القرية ، مما جعلها على إتصال بالعاصمة دكار ، التي لا تبعد عنها إلا بمسافة 3 ساعات بالسيارة ، وعند مدخل كاسورة يوجد سوق كبير لتسويق المحاصيل الزراعية ، كما أنها تضم تعاونية للمتاجرة بالفول السوداني وتحتوي على آبار عميقة و برج للمياه ، وهي من أكبر ثمان قرى في مقاطعة ندام ، وهي من قرى الشيخ إبراهيم فال ، تأسست سنة 1930 ، قطعها في البداية الرجال العزاب وقد مرت تأسيسها بمرحلتين :

- قدوم الشيخ إبراهيم فال بنفسه من 1926-1931 م و استقراره مع طلبته في موسم الأمطار.

- استقرار الطلاب نهائيا في كاوسارة تحت إدارة الشيخ شريف أسان ابن الشيخ إبراهيم فال في النصف الثاني من سنة 1931⁽²⁾ ، الذي لم يسكن القرية ، بل كان يعيش في تياس ، لذلك وكل رجل يثق فيه اسمه أدما ديوب ليقوم بإدارة القرية ، وأحيانا يقوم أسان فال بزيارة القرية في الأعياد الدينية ، حيث يتلقى الزيارات من أتباعه الذين يقدمون له الهدايا والهبات معظم سكانها مزارعين⁽³⁾.

(1) - J. Copans, Les marabouts de l'arachide, P 69.

(2) -Ibid, p 71.

(3) - J. Roch Emploi de temps et organisation du travail agricole dans un village wolof mouride : Kaossara (Baol – Sénégal), P 138 –141.

وبلغ عدد سكان هذه القرية حسب إحصائيات 1968 1459 نسمة ، كما أنها تتكون من 10 بلدات صغيرة ، المسافات بينها من 1 إلى 5 كلم ⁽¹⁾ .

و تنقسم كاوسارة إلى 17 مربعا زراعيًا ، ولقد درس (جون كوبنس) أربع مربعات زراعية تنتج 16 هكتار مقسمة إل 9 وحدات زراعية فول سوداني و 8 وحدات دخن والمساحة الإجمالية لهذه الأراضي المزروعة ، هو 1 هكتار و 729 آر في موسم 1968 .

الجدول 3 : المساحة المزروعة من محصول الفول السوداني في بعض مربعات قرية كاوسارة موسم 1968 ⁽²⁾ .

المربعات الزراعية	عدد العمال	المساحة المزروعة فول سوداني (الوحدة الهكتار)
مربع مودوديوف	2	22.2
مربع موسى نداي	3	1.35
مربع بادومباي	3	1.50
مربع دام سين	2	9.30

⁽¹⁾ -J. Copans, Les marabouts de l'arachide, P 69

⁽²⁾ - J. Roch, Emploi de temps et organisation du du travail agricole dans un village wolof mouride : Kaossara (Baol – Sénégal), p 1.

3 – قرية مصر Missirah⁽¹⁾ :

تعتبر من أكبر عشر قرى بمقاطعة ندام ،تقع على بعد 12 كلم شمال غرب توبة على الطريق الرابط بين توبة وكيمبر⁽²⁾ Kebemer ، وقد أسس هذه القرية الأخ الأصغر لمؤسس الطريقة المريدية مام مور ديا سنة 1917⁽³⁾ .

و كانت تدار من طرف أبنائه و منذ سنة 1945 تزعمها ابنه الشيخ إسما امباكي ،أما التعاونية الزراعية فكان يديرها أخوه سرين امباكي نيرو ما بين 1961 - 1968 ، و تنقسم الأراضي المزروعة في هذه القرية في موسم ماي – ديسمبر 1968 بين مقدمي الطريقة والفلاحين فمتوسط الهكتارات المزروعة هو 1.34 هكتار بالنسبة للفلاحين و 1.60 هكتار بالنسبة لمقدمي الطريقة ، أما الأراضي المزروعة من محصول فول سوداني هي أكثر بمرتين ثلاث بالنسبة للأراضي المزروعة من محصول دخن⁽⁴⁾ .

وبالقرب من قرية مصر تقع قرية ياسي مصر الصغيرة على بعد 1 كلم من الشمال الغربي⁽⁵⁾ .

(1)- جاءت من كلمة مصر، لان المريدون سموا مدنها و قراهم على أسماء المدن و الدول الإسلامية .

(2) - J. Copans : Emploi du temps et organisation du travail agricole dans un village wolof mouride Missirah, Maintenance sociale et changement économique au Sénégal 1. Doctrine Économique et pratique du travail chez les Mourides, O.R.S.T.O.M, Paris, 1972, P 166.

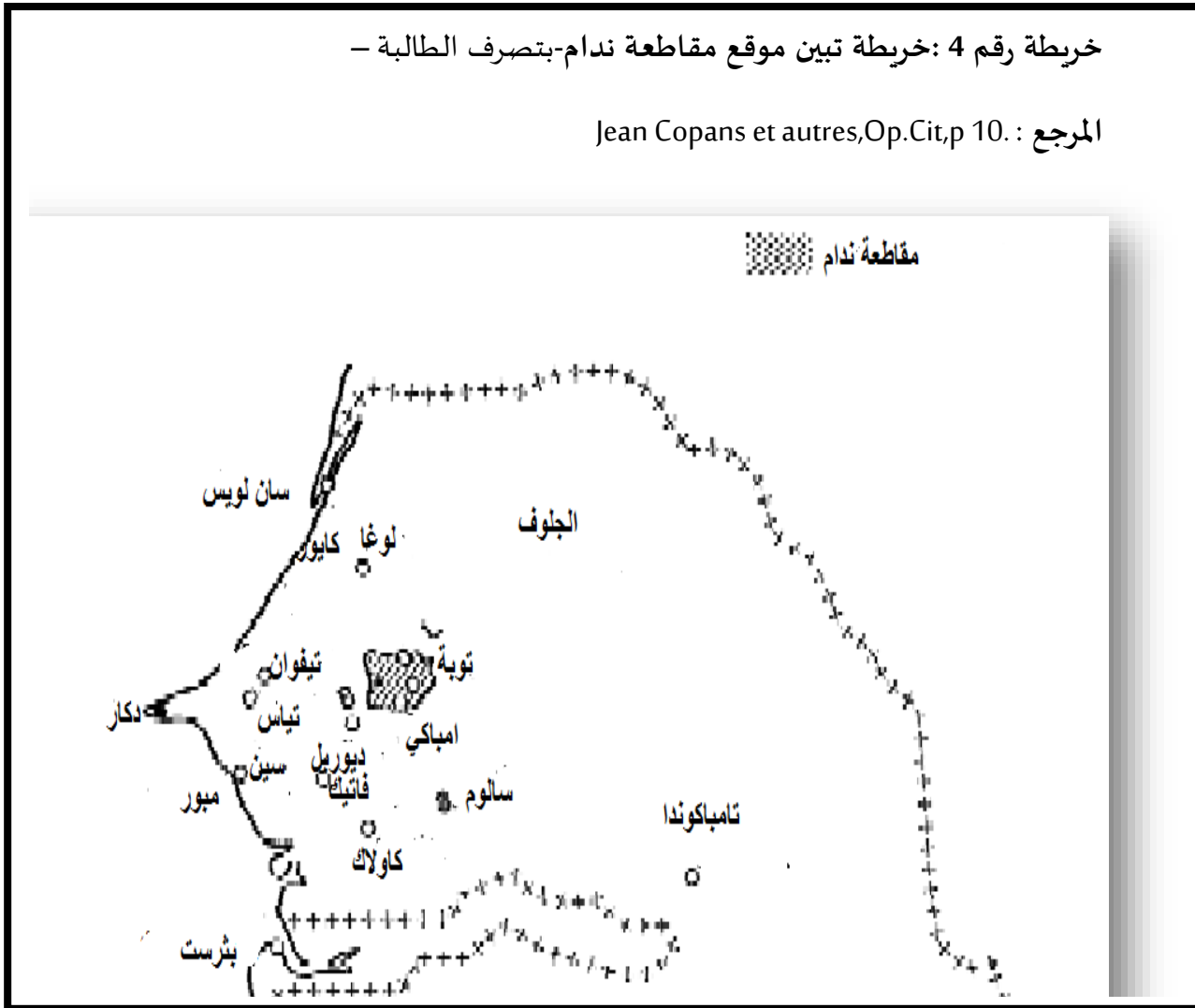
(3) - J. Copans, Les marabouts de l'arachide, P 90.

(4) - J. Copans, Emploi du temps et organisation du travail agricole dans un village wolof mouride Missirah, P 177- 178.

(5) J. Copans : Les travaux collectifs sur les champs maraboutique Yassy – Missirah, Maintenance sociale et changement économique au Sénégal 1. Doctrine Économique et pratique du travail chez les Mourides O.R.S.T.O.M, Paris, 1972, P 211.

خريطة رقم 4 :خريطة تبين موقع مقاطعة ندام-بتصرف الطالبة –

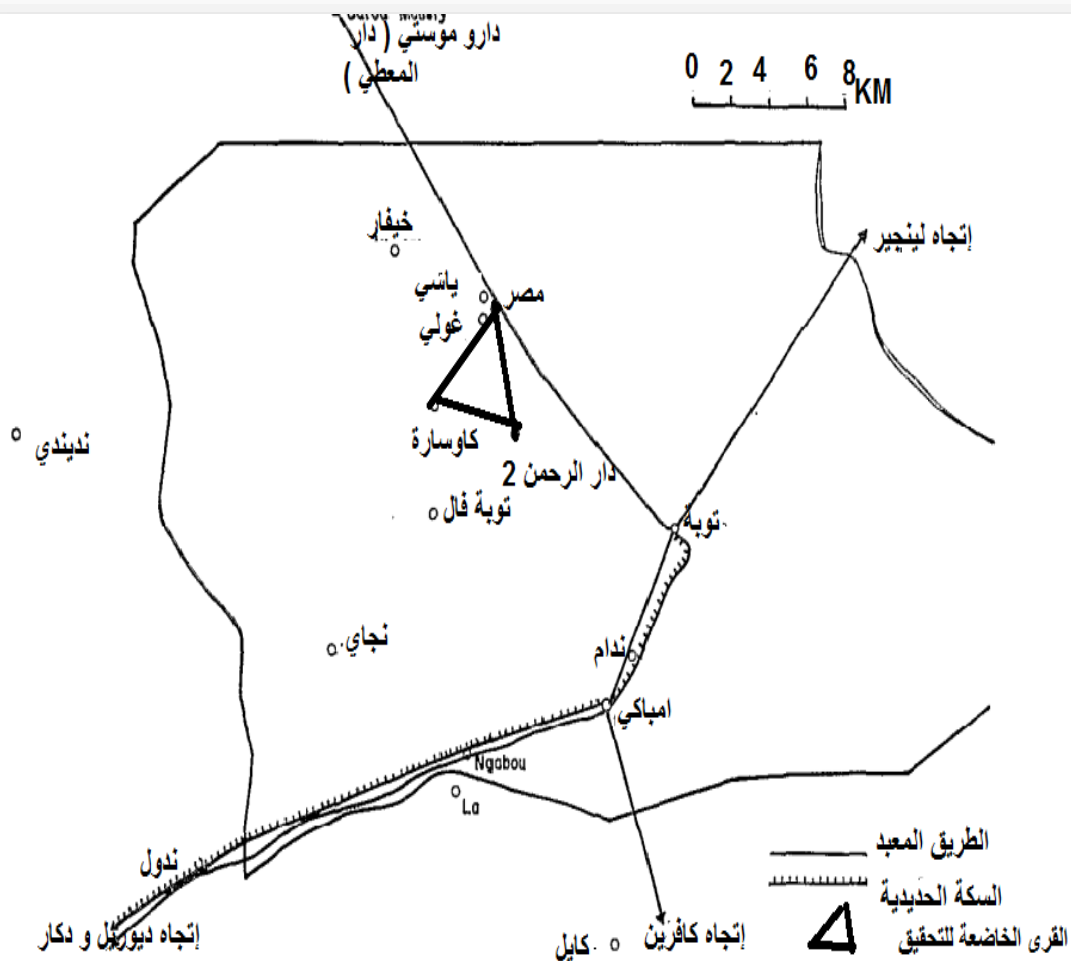
المرجع : Jean Copans et autres,Op.Cit,p 10.



الباب الثاني الفصل الثاني / المكانة الاقتصادية للطريقة المريدية في السنغال ما بين
(1980-1927)

خريطة رقم 5 : أهم قرى ندام مع تحديد القرى الخاضعة لتحقيق O.R.S.T.O.M-بتصرف الطالبة -

المرجع : Jean Copans et autres,p10.



ب- أنماط النشاط الزراعي في القرى المريدية

عرفت القرى المريدية نمطين أساسيين ، في النشاط الزراعي وهما أولا : عمل الفلاح المريدي في أرضه أو في أرض عائلته ، أي العمل في أملاكه الخاصة والنوع الثاني هو العمل الجماعي ، وهو عمل الفلاح المريدي من أجل شيخه ، سواء شيخ القرية أو الخليفة العام المريدي⁽¹⁾ .

وما يميز الزراعة في القرى المريدية ، أنها تعتمد على محصولين لا ثالث لهما أولهما الفول السوداني ، والثاني هو الدخن ، و يزرعان في دورة زراعية واحدة مع إراحة التربة في فترة معينة⁽²⁾ .

ويمكننا تقسيم الأراضي الزراعية في القرى المريدية كالآتي :

1- الأراضي الخاصة أو المربعات les Carrés

و هي عبارة عن أراضي شاسعة ، تمتلكها عائلة معينة و تكون ملكيتها مشتركة بين مجموعة أسر صغيرة يطلق عليها باللغة الولوفية مصطلح كور (keur)⁽³⁾ ، وهذا التقسيم الزراعي كان موجودا في القرى الزراعية القديمة في إقليم الكايور ، ونقله المهاجرون معهم إلى الأراضي الجديدة و يكون كور المقدم دائما في الجانب الشرقي للقرية وتحيط بهذه الأراضي الزراعية جدران من القش لحمايتها⁽⁴⁾ .

⁽¹⁾- J. Roch : Eléments d'analyse du système agricole en milieu Wolof mouride : L'exemple de Darou Rahmane II, P 36

⁽²⁾ - V. Monteil, Islam noir, P 302.

⁽³⁾-J. Roch, Emploi de temps et organisation du travail agricole dans un village wolof mouride : (Kaossara (Baol – Sénégal), P 153.

⁽⁴⁾ - J. Copans, Les marabouts de l'arachide, P 70, P 72.

الكور من أفراد العائلة الواحدة سواء إخوان أو أبناء المالك ،وينقسم الفلاحون في الكور حسب المهام كالآتي :

-بوروم كور (Borom Kor) : هو مالك الحقول الزراعية في الكور ،يشرف على الوسائل المادية والبشرية ،يقوم بالأعمال الزراعية ويراقب سير الأعمال ،كما يسهر على تسويق وبيع محصول الفول السوداني⁽¹⁾.

-سورجا (Surga) : هم الرجال البالغون ،إخوان (البوروم كور) ،أو أبنائه ،الذين يعملون كل صباح في حقول (البروم كور) ،ماعدا يوم الجمعة ،ويهتمون بزراعة المحاصيل المعيشية فنجد (السورجا) يحصدون الدخن والذرة الصغيرة لإعالة سكان (الكور)⁽²⁾ ،

ويمكننا التمييز نوعين من (السورجا) ،الأول يتمثل في أقارب صاحب (الكور) والنوع الثاني يتمثل في اليد العاملة الموسمية ،والتي تعمل في معظم الأحيان نصف يوم وتنفذ في الموسم الزراعي ويمكنها أن تستقر في (الكور) ،وتصبح فرد من أفراد العائلة⁽³⁾.

- النساء: وهن زوجات المالك ،ويحصدن الفول السوداني ،ويعملن مجانا في حقول الزوج ويبيعن أحيانا كميات قليلة من الفول السوداني ،مقابل شراء المواد الإستهلاكية مثل اللحم والسكر والقهوة⁽⁴⁾.

(1) -J. Copans, Emploi du temps et organisation du travail agricole dans village wolof mouride Missirah, P 172.

(2) - P. Couty : Emploi du temps et organisation du travail agricole dans un village wolof mouride : DAROU RAHMANE, P 115.

(3) - Copans, Les marabouts de l'arachide la confrérie mouride et les paysans du Sénégal, P 131.

(4) -J. Roch, Eléments d'analyse du système agricole en milieu Wolof mouride : L'exemple de Darou Rahmane I I, P 43.

- **الغير عاملين :** وتتمثل هذه الفئة في الأطفال والشيخوخ ، رغم أن الأطفال يساعدون الآباء أحيانا في نزع الأعشاب الضارة (التعزيق) ⁽¹⁾.

كذلك يوجد تقسيم في المهام الزراعية بين الرجال والنساء ، خاصة زراعة الفول السوداني حيث أن الرجال يقومون بتنقية التربة ، وتحديد كمية الفول السوداني المراد زراعتها ، وكذلك التسميد ، أما النساء فيقمن بالتذرية وتنظيف البذور وتنقيتها وهرسها والعمليات الزراعية الأخرى مشتركة بين النساء والرجال ، ويرى جون كوينس أن نسبة عمل النساء هي أقل بالنصف بالمقارنة مع نسبة عمل الرجال ⁽²⁾.

وقد سجل جون روش في التحقيق الذي أجراه بقرية كاوسارة ، المراحل التي تمر بها زراعة الفول السوداني ، وهي كالآتي :

التبذير : تمتد هذه العملية من 17 جويلية إلى 25 جويلية

العزق الأول (إزالة الأعشاب الضارة) : وتمتد من 20 جويلية إلى 31 جويلية .

العزق الثاني : ويكون من 13 أوت إلى 19 سبتمبر .

العزق الثالث : ويمتد من 12 سبتمبر إلى 19 سبتمبر .

الحصاد : وتبدأ من 12 سبتمبر إلى غاية 15 أكتوبر ⁽³⁾.

إذن هكذا تتم الأعمال الزراعية ، في الحقول الخاصة ، والتي تقسم فيها المهام حسب المكانة وحسب المقاييس العائلية ، والمادية ، ومن حيث الجنس .

⁽¹⁾ - J. Roch, Eléments d'analyse du système agricole en milieu Wolof mouride : L'exemple de Darou Rahmane I I, P 43.

⁽²⁾ - J. Copans, Les marabouts de l'arachide la confrérie mouride et les paysannes du Sénégal, P 131.

⁽³⁾ - J. Roch : Emploi de temps et organisation du travail agricole dans un village Wolof mouride: Kaossara (Baol – Sénégal) , P 148.

2 -الحقول الجماعية : العمل الجماعي هو ظاهرة لا تكاد تخلو منها المجتمعات الإفريقية ونجدها أكثر وضوحا في الطريقة المريدية حيث يعمل المريدون من أجل شيخهم لكسب وده ورضاه ⁽¹⁾، فكل قرية مريدية تحتوى على حقول الأربعاء (تولو الأربعاء)، يعمل فيه المريدون مجانا ⁽²⁾، وتكون هذه الحقول في غالب الأحيان حقول الشيخ مؤسس القرية أو زعيمها وتسمي بحقول الأربعاء لأنه في كل أربعاء يقوم المريدون سواء الفلاحين ، أو طلاب الدارات بزراعة حقل مقدم الطريقة ⁽³⁾ .

ونجد في القرية الواحدة حقل أو حقلين من حقول الأربعاء التي تزرع من أجل المقدم وعدد ساعات العمل يصل إلى عشرون ساعة في الموسم الواحد ،بمعدل نصف ساعة يوميا فمثلا حصد فلاحي كاوسارة حقلين للمقدم مساحتهما 4.31 هكتار انتجا حوالي 1703 كلغ من الفول السوداني و ينتج حقلين للدارة ما قدره 1218 كيلو من الفول السوداني في مساحة قدره 2.81 هكتار، وكل هذا كان في موسم سنة 1968 ⁽⁴⁾ .

وكان الخلفاء المريدون يشرفون على الحقول الجماعية ،ويتفقدونها دوريا فالخليفة العام فاليلو امباكي ،كان يخصص ثلاث أيام من الأسبوع ،من يوم الجمعة بعد الصلاة إلى يوم الاثنين صباحا لزيارة حقوله ،في بعض القرى مثل قرية نديندي عبدو – Ndinndy

(1)- J. Roch : Emploi de temps et organisation du travail agricole dans un village Wolof mouride: Kaossara (Baol – Sénégal) , P 152.

(2)- P. Couty : Emploi du temps et organisation du travail agricole dans un village wolof mouride : DAROU RAHMANE, P 161.

(3) - V. Monteil, Islam noir, P 2

(4) - J. Roch, Emploi de temps et organisation du travail agricole dans un village wolof mouride : Kaossara (Baol – Sénégal) , P 160- 161.

Abdou و توبة -بوغو Touba – Bogo في الجولوف ⁽¹⁾. وأحيانا يرحل المريدون لحقول الخليفة العام للمريدية ،حتى لو كانت في قرى أو مدن بعيدة في إطار " الزيارة " ويقومون بالعمل فيها لأجل شيخهم ⁽²⁾.

ونجد نوع آخر من الحقول ،وهي حقول الدارة ،التي يذهب ريعها إلى الخليفة العام أو لخدمة المجتمع المريدي ،ويرى الباحث الفرنسي جون روش: "أنها بمثابة شركات إنتاجية لأنها تجني عشرات الآلاف وملايين الفرنكات لذلك تقدم مبالغ ضخمة للخليفة العام في مغال توبة ' ⁽³⁾ .

و يعمل طلاب التقدير في حقول الدارات خلال الموسم الزراعي من شهر جويلية إلى أكتوبر وكانت الدارات تتوسع على عشرات الهكتارات ،حتى تحولت إلى قرى عادية ⁽⁴⁾ . ووصلت المساحات المزروعة محصول فول سوداني في الدارة ما بين 20 إلى 30 هكتار ومحصول الدخن من 10 إلى 20 هكتار ⁽⁵⁾.

و من بين الحقول الجماعية حقول الخليفة العام المريدي فاليلو امباكي في توبة – بوغو ويقطنها حوالي 250 عائلة ،وبها مجموعة دارات ،تتكون من 13 إلى 14 شخص تتراوح أعمارهم ما بين 12 – 40 سنة ،كل دارة تشرف على قطعة أرض تصل مساحتها إلى 100 هكتار ،ويقوم الاطفال الذين تتراوح أعمارهم ما بين 12 و 15 سنة بحمل الأعشاب ،وقيادة الخيول ،والبقية يعملون في الزراعة ،أما بالنسبة لأوقات العمل فيحددها (الديورينج) الذي يفرض على

⁽¹⁾ -C. T. Sy, Op Cit, P 188.

⁽²⁾-C. Coulon, Op.Cit, P 133 – 134.

⁽³⁾ - J. Roch : Emploi de temps et organisation du travail agricole dans un village wolof mouride : Kaossara (Baol – Sénégal),P 160

⁽⁴⁾ - V .Monteil, Islam noir, p 302.

⁽⁵⁾ -C. T. Sy, Op.Cit, p 176.

العمال الإنتهاء من زراعة مساحة معينة قبل غروب الشمس كما يقوم بتلقين القرآن للطلبة ،وبعد انتهاء العمل ،يتلو الأطفال القرآن الكريم ويحفظونه والكبار يرددون قصائد أحمدو بامبا ، أما الخليفة فلا يشرف على الأعمال شخصيا بل يكلف أحد أحفاده ، أو أحد الأشخاص الذين يثق بهم بمراقبة الفلاحين المريدين ، وقد تعاون مع المركز الاقليمي للمساعدة من أجل التنمية (C.R.A.D Centre régional d'aide au développemen) حيث وزع هذا المركز حوالي 500 طن من حبوب الفول السوداني المعالجة ،وبفضل هذه المبادرة وصل محصول الفول السوداني في توبة – بوغوسنة 1964 إلى حوالي 30000 طن أي ما يعادل 50 مليون فرنك CFA ويتكفل الخليفة بتوفير المؤن اليومية لإعالة العائلات القاطنة في أرضه وكثيرا ما تختص حقول مقدمي الطريقة في انتاج الفول السوداني فقط⁽¹⁾ .

وكان الطلبة المريديون يزرعون مجانا للخليفة العام فاليلو امباكي ما قدره 5000 هكتار من أراضي الفول السوداني ،وينتج الطلبة لصالحه ما قدره 400 طن من الفول السوداني في كل أنحاء السنغال⁽²⁾ .

و توجد حقول جماعية أخرى تابعة لشيخو القرى ،ومن هذه الحقول ،حقول دائرة التوفيق التي تبعد 7 كلم عن قرية مصر ،و يزرعها الفلاحون المريديون ،حيث يرسل زعماء العائلات أبنائهم الغير بالغين للقيام بالأعمال الزراعية في هذه الدائرة ،على عكس بداية التوسع المريدي ،عندما كانت الدائرة تتكون من الرجال البالغين فقط ،وبعد زواجهم تتحول الدارات إلى قرى عادية ،ويقوم الفلاحون في دائرة التوفيق بتكوين سبع مجموعات يترأسها كبارالعائلات المريدية في مصر للقيام بالأعمال الزراعية ،وبلغ انتاج هذه الدائرة سنة 1968

(1) - C. T. Sy, Op.Cit, P 228 – 222.

(2) - V .Monteil, Islam noir, P 303.

حوالي 6700 طن من الفول السوداني ،وقد قام مقدم قرية مصر بتقديم هذا المحصول كهدية للخليفة العام المريدي بتوبة⁽¹⁾.

ليبين له مدى ولائه وانصياعه لطاعته، وهناك في البلاد المريدية قرى صغيرة تضم الحقول الجماعية فقط مثل قرية ياسي – مصر، التي درس نظام العمل بها "جون كوبنس" وهي تحوي على أربع حقول ،حقل للخليفة المريدي وحقل للدارة والحقليين الآخرين ملكا للخليفة العام التيجاني ،وفي كل سنة يؤجر أحد الطلبة المريدين أرضه ،ليتفرغ لإدارة وخدمة الحقل الجماعي ومراقبة العمل وأحيانا يقوم بتسويق المحصول ،ويساهم أتباع الطريقة أحيانا حتى في شراء البذور لزراعة حقول المقدم⁽²⁾.

ويقدم المريدون جزء من أرباحهم سنويا إلى الخليفة العام في توبة ،فمثلا في مغال 18 أبريل 1968 قدمت دارت توبة والطائف ودكار ما قيمته على التوالي 1184 075 فرنك CFA و 1 435 220 فرنك CFA و 1 252 000 فرنك CFA للشيخ امباكي ابن الخليفة المريدي محمد المصطفى ،كما كان المريدون يقدمون للخليفة العام هدايا نقدية تتراوح ما بين 1000 إلى 2000 فرنك CFA ،أو عينية متمثلة في 100 كغ من الفول السوداني⁽³⁾.

(1) - J. Roch : Emploi de temps et organisation du travail agricole dans un village wolof mouride : Kaossara (Baol – Sénégal), P 161 – 162

(2) -J. Copans : Les travaux collectifs sur les champs maraboutique : Yassy – Missirah, P121.

(3) - J. Copans : La notion de dynamisme différentiel dans l'analyse sociologique : société traditionnelle Système mouride société sénégalaise, O.R.S.T.O.M, Dakar Mai 1969, P14.

و بفضل تجارة الفول السوداني استطاع المقدمون ، أن يجنوا ثروات طائلة ويصبحوا من كبار رجال الأعمال ، حيث كانوا يحصلون على هدايا ثمينة ومبالغ ضخمة تقدر بملايين الفرنكات ، خاصة في احتفال المغال ⁽¹⁾.

و يرى الباحث " ج . كوبنس " في هذا الصدد أن فئة الشيوخ هي فئة لا تعمل ، بل تعتمد بالدرجة الأولى على جزء من ثمار عمل المريد ، سواء بالعمل أو بتقديم الهدايا وفي معظم الأحيان يستعمل المقدم هذا المال الذي يحصل عليه بواسطة عمل الطالب لتلبية حاجياته الخاصة (منازل – زوجات) ، وفي بعض الأحيان يعود هذا الربح لخدمة المجتمع المريدي مثل استعماله في بناء مسجد توبة على يد الخليفة العام فاليلو امباكي ⁽²⁾.

و يبدو أن عمل المريدين لصالح مقدمي الطريقة يرى فيه الكثير من الباحثين نوع من الاستغلال فالبعض اعتبروه عودة لنظام الاستعباد الذي عرفه المجتمع الأرستقراطي الولوفي قديما ، رغم أن المريدية في بداياتها ضمت الكثير من العبيد المحررين والطبقات الدنيا للمجتمع السنغالي كالحرفيين والفلاحين ومنحتهم حقوق لم يكونوا ليحصلوا عليها في نظام التيدو القديم الاستبدادي ، لكن في الوقت الحالي أصبح هؤلاء المريدون تحت سيطرة كاملة لشيوخ الطريقة ماديا ومعنويا ، ⁽³⁾

⁽¹⁾ - Majhemout Diop : **Histoire des classes sociales dans l'afrique de l'ouest - 2. Le Sénégal** François Maspero, 1972, P 17 .

⁽²⁾ - J. Copans : La notion de dynamisme différentiel ..., p 27.

⁽³⁾ - Anna Kittinger : Vom Arbeiten für Peanuts die Muridenbruderschaft und der Erdnussanbau in Senegal - Vom Zusammenhang zwischen muridischer Lehre und Arbeit, Magistra der Philosophie (Maga. phil.), Betreuer: Thomas Fillitz, Universital Wlen, 2009, P 51 -52.

و البعض الآخر اعتبر هذا النظام استغلال غير واعي للأتباع ⁽¹⁾، ويقول الباحث ج. كوبنس في هذا الصدد "إن العمالة الفائضة ليست دليل على وجود نظام اقتصادي مستقل ولكن هي إرهاب ل 400000 مريدي في العمل الجماعي على أساس مشاركتهم في النظام الاقتصادي الوطني " ⁽²⁾.

ورغم تمسكه بفكره طبيعة هذا النظام إلا أن موقفه هذا يحمل الكثير من التناقض حيث يضيف أن " هذا الاستغلال عفوي وربما لا يكون المقدمين مستغلين بالمعنى الكلاسيكي وهم غير مدركين فكرة الاستفادة من عمل الآخرين ، ولكن اللامساواة الاقتصادية موجودة بالفعل داخل النظام المريدي خاصة في العمل الجماعي في حقول المقدمين " ⁽³⁾.

ولكن المتتبع لهيكل الطريقة المريدية يدرك أن تقسيم العمل تقتضيه طبيعة العلاقة بين المريد والمقدم ، حيث أن المريدين يقومون بالعمل لصالح الخليفة و هذا يعني العمل للصالح العام ، فروع هذا العمل في معظمه يكون لفائدة و خدمة المجتمع ، و من المبالغة أن يعتبر النظام المريدي نظاما استغلاليا أو شبيها بنظام الإقطاعي أو ما يعرف بنظام الفرسان والأقنان في أوروبا إبان العصور الوسطى ، لأن خدمة المجتمع المريدي تعني تحقيق المصلحة العامة بتنمية المراكز المريدية كمدينة توبة وتنظيم مغال توبة ، و تقديم المساعدة لمحتاجي الطريقة وفقرائها كذلك إنشاء المعاهد و المدارس والمستشفيات .

لذلك ورغم الانتقادات الموجهة إلى شيوخ الطريقة ، إلا أن جمهور المريدية متمسك بمبدأ العمل من أجل مقدمي الطريقة لأنه نوع من أنواع الخدمة " التي حث الشيخ الخديم على التمسك بها كميزة من مميزات المريد الصادق ، هذه الخدمة التي يجب أن يمارسها بإتجاه

(1) - T. Sy, Op.Cit, P. 232

(2) - J. Copans, Les marabouts de l'arachide, P 155.

(3) - Jean Copans : stratification sociale organisation..., p229,

شيوخه ومجتمعه ، وهذه الخدمة ضرورة قصوى لخدمة المجتمع الميريدي وتطويره ، وإلى جانب العمل الجماعي في حقول مقدمي الطريقة ، أو حقول الدارات هناك أنواع أخرى من النشاط الجماعي في القرى المريدية ، خصوصا في الأراضي العائلية ، وهذه الأنواع كالآتي :

– السانتان (Santaane) : هو مصطلح ولوفي مشتق من الفعل (سانتا) الذي يعني الصلاة من أجل شيء معين ، كما يعني طلب أو مجلس أو دعوة أو أمر ، أما اصطلاحا فهو طلب المساعدة في الأعمال الزراعية ، ومنظم هذه الجمعية يعرف باسم (السانتانكات) (le santaaneka) ، الذي يطلب من جيرانه وأقاربه ، وأصدقائه مساعدته في الأعمال الفلاحية في أرضه ⁽¹⁾ ، وهو الذي يحدد موعد بداية الأعمال الزراعية في (السانتان) ⁽²⁾ ،

ويقصد به أيضا العمل الجماعي لاستكمال عملية زراعية معينة في الوقت المحدد وخاصة في زراعة الفول السوداني أثناء عمليات العزق والحصاد ، وينظم (السانتان) مالك (الكور) و ينضم إليه العمال من مربعات زراعية أخرى و معظمهم من الرجال البالغين ويقضون نصف وقتهم في العمل الزراعي ب (السانتان) ⁽³⁾ .

وقد نضمت في دار الرحمان 2 سنة 1967 حوالي 125 (سانتان) بها 200 عامل ، كما قامت بتشغيل اليد العاملة الموسمية التي تأتي في الموسم الزراعي ، وتنحدر هذه اليد العاملة

⁽¹⁾ - Ph Couty et J. Copans : Travaux collectifs agricoles en milieu wolof mouride Darou Rahmane II, **Maintenance sociale et changement économique au Sénégal 1. Doctrine Économique et pratique du travail chez les Mourides** O.R.S.T.O.M, Paris, 1972, P 187.

⁽²⁾ - G.ROCHETEAU : **Système mouride et rapports sociaux traditionnels Le travail collectif agricole dans une communauté pionnière du Ferlo occidental**, O.R.S.T.O.M, Paris, 1972, P 227.

⁽³⁾ - J. Roch : **Emploi de temps et organisation du travail agricole dans un village wolof mouride : Kaossara** (Baol – Sénégal), P 158.

من قبائل الماندنغ والديولا والفلولان القادمين من منطقة الكازمنس للمشاركة في عمليات
حصاد الفول السوداني ⁽¹⁾.

ديمبول (Dimbol) : تعني هذه الكلمة حسب لغة الولوف المساعدة ، ففي (السانتان)
يقوم (البورم كور) بدعوة الفلاحين لمساعدته بينما في (ديمبول) يعرض الأفراد المساعدة
من تلقاء أنفسهم على (البورم كور) ، أما موعد العمل فيتفق عليه المشاركون.
وهناك نوع آخر من العمل الجماعي ، هو عبارة عن اتفاق مجموعة من الفلاحين على
تشكيل مجموعة للعمل ، تختار كل مرة حقل من حقول أفراد المجموعة للعمل به و يعرف
هذا النوع من النشاط من باسم ب (ندانت) (Nadante) أي العمل الجماعي عند قبائل
الولوف ⁽²⁾.

3-الاقتصاد المريدي و الفول السوداني

ارتبطت الطريقة المريدية بزراعة وتجارة الفول السوداني ، فأصبح لفظ مريد مرادف
لمزارع أو تاجر فول سوداني ، لأن المريدية تقوم على مبدأ تقديس العمل و التفاني فيه وزراعة
الفول السوداني تمثل النشاط الذي برع فيه فلاحي الطريقة وإهتم المريدون بتطوير زراعة
الفول السوداني ، وسعوا إلى تسويق هذا المنتج ، مما صب لصالح الاقتصاد السنغالي .
إذ تعتمد السنغال على زراعة قائمة على محصولين أساسيين هما زراعة استهلاكية على
رأسها مادة الدخن وزراعة نقدية ، على رأسها الفول السوداني ⁽³⁾ واعتماد الاقتصاد السنغالي

⁽¹⁾- Ph. Couty et J. Copans, Op.Cit, P 187.

⁽²⁾ - G.Rocheteau, Système mouride et rapports sociaux traditionnels Loc.Cit

⁽³⁾ J. Roch: Les migrations économiques de saison sèche en Bassin Arachidier Sénégalaise, Centre
ORSTOM, Dakar – Sénégal, 1975, P 55.

على محصول نقدي كالفول السوداني هو بمثابة تحول مهم إلى الاقتصاد الرأسمالي ، وتبني الزراعة التصديرية المرتبطة بالاقتصاد الاستعماري ⁽¹⁾ .

كما تعتبر السنغال من أهم المناطق الاقتصادية في إفريقيا الغربية ، حيث عرفت ازدهارا اقتصاديا في وقت مبكر ما بين القرن السابع عشر والتاسع عشر ، بفضل تموقعها على الساحل الأطلسي ، وكانت تمارس تجارة الرقيق و الصمغ في السنغال عندما قام الأوروبيون بإنشاء عدة محطات تجارية على طول ساحل المحيط الأطلسي ، وأسست أول محطة تجارية فرنسية في سان لويس سنة 1633 ، وعرف القرن السابع عشر ازدهارا كبيرا لتجارة الرقيق ، وسيطرة فرنسية على هذه التجارة ⁽²⁾ .

وبعد إلغاء تجارة العبيد وإدخال زراعة محصول الفول السوداني ، حلت تجارة الفول السوداني محل الصمغ ، واهتمت شركات النقل الأطلسي بالفول السوداني ، وأصبح لهذا المحصول ثقل في التجارة العابرة للقارات ⁽³⁾ .

لذلك يعتبر الفول السوداني أهم منتج نقدي في السنغال ، ولقد عرفت فرنسا مدى أهميته وأدخلته إلى السنغال و حققت بفضلها أرباح طائلة ، حيث كانت 100 كيلو من الفول السوداني تباع في سان لويس بثمان من 12 إلى 15 فرنك فرنسي ، في حين كان يباع في الدول الأوروبية بثمان يتراوح ما بين 23 إلى 25 فرنك فرنسي ⁽⁴⁾ .

⁽¹⁾ - F.SOW, Op .Cit, P 46.

⁽²⁾ - Alain Sinou : **Comptoirs et villes coloniale du Sénégal Saint – Louis, Goreé**, Éditions Karthala – OR STOM, Dakar, 1993, P 12.

⁽³⁾ - Laurence Marfaing : **L'évolution du commerce au Sénégal 1820 – 1930**, Edition l' Harmattan, 1991, P82 – 83.

⁽⁴⁾ - Comité local d'organisation de l'exposition, Op.cit. , P 50.

كما تطورت زراعة الفول السوداني بعد تأسيس إتحاد إفريقيا الغربية الفرنسية (Occidentale française L'Afrique (AOF)، وبلغ محصوله سنة 1884 – 1885 حوالي 45000 طن من الفول السوداني⁽¹⁾.

الجدول 4 : حجم صادرات الفول السوداني في السنغال في تسعينات القرن التاسع⁽²⁾

السنوات	الوزن بالكيلو غرام	القيمة الفرنسي بالفرنك
1892	46.790.373	11.635.944
1893	58.582.661	11.559.030
1894	65.288.557	11.357.578
1895	51.737.358	7.661.684
1896	63.555.600	9.146.012
1897	58.022.732	8.336.626
1898	95.555.098	13.615.059

نستنج من هذا الجدول ارتفاع مستمر للكميات المصدرة من الفول السوداني ما بين سنتي 1892- 1898 بحيث تضاعفت هذه الكمية من 46 مليون كلغ إلى 95 مليون كلغ . وكان الاقتصاد السنغالي يعتمد على الفول السوداني ، كمادة أولى في المبادلات التجارية إذ كانت البيوت التجارية الفرنسية ، واللبنانية و السورية تشتري الفول السوداني من

(1) - Smir Amine : L'Afrique de l'ouest bloquée, L'Afrique de l'ouest ploquée l'économie politique de la conolisation 1880 – 1970 , Ed . De Minuit, Paris, 1977, P 24.

(2) - Comité local d'organisation de l'exposition ,Op.Cit ,p 50

المزارعين السنغاليين بأسعار منخفضة وتبيعه بأسعار مرتفعة ، وهذا الأمر لم يكن في السنغال فقط حيث أن اقتصاد غرب إفريقيا كله كان خاضعا آنذاك للشركات الإحتكارية والوسطاء الآسيويين في شرق إفريقيا ، واللبنانيين في غربها والذين حددوا أسعارا وشروطا فيما بينهم⁽¹⁾. ولم يكن أمام الفلاح الإفريقي من خيار كبير بشأنها كلما ذهب لبيع سلعه ، وكان مزارعي المحاصيل التجارية يواجهون الاحتياال عليهم عند وزن سلعهم ، وبصفة عامة كان المبادلات الاقتصادية بين الدول الاستعمارية والبلدان المستعمرة تتميز بعدم التكافؤ والتفاوت الكبير بين انخفاض أسعار السلع المصدرة وارتفاع أسعار السلع المستوردة⁽²⁾ أي يبيعون المادة الخام بأرخص الأثمان ، ويشترونها بعد ذلك مصنعة بأسعار مرتفعة .

و حل محل هذه البيوت التجارية اللبنانية و الفرنسية و السورية في السنغال بعد الاستقلال تنظيمات حكومية سنغالية تتولى تجارة الفول السوداني منها المركز الوطني للبحث الزراعي C.N.R.A و جمعية المساعدة التقنية S.A.T.F.C وجمعية التنمية والإستثمار الفلاحي SODEVA و قد سطرت هذه الجمعيات برامج كبرى لتحقيق التنمية الريفية ونتيجة لهذا الإهتمام من الدولة السنغالية تطورت زراعة الفول السوداني بشكل كبير ، وازدادت الأراضي المزروعة بهذا المحصول⁽³⁾.

أما فيما يخص إهتمام الطريقة المريدية بزراعة وتجارة الفول السوداني فقد بدأ الأمر بتشجيع السلطات الفرنسية له ، والتي قامت بمساعدة المقدمين المريدين على نشر هذه

(1) - و.رودني : الاقتصاد الاستعماري ، تاريخ إفريقيا العام - المجلد السابع ، نضد وطبع بالمطبعة الكاثوليكية ش.م.ل. بيروت ، لبنان ، اليونسكو ، 1990 ، ص 350.

(2) - نفسه.

(3) - Jerome Lombard: Relations entre dynamique des transports et environnement rural au Sénégal, Pratique de gestion de l'environnement dans les pays tropicaux, Espaces tropicaux , n 15, DYMESET, P 256 - 257.

الزراعة⁽¹⁾، حيث كانت الشركات الفرنسية تقوم بتوزيع البذور على الفلاحين على شكل قروض للتمتع بامتيازات في هذا الاستثمار إلا أن الطريقة المريدية عارضت هذا الأمر إذ أن الشيخ أنتا امباكي والشيخ إبراهيم فال إهتما بتطوير هذه الزراعة بفضل المساعدات المادية والتبرعات المريدية الطريقة دون الحاجة إلى الدعم الفرنسي⁽²⁾.

كما أن تأسيس القرى المريدية أثر على زيادة نفوذ الميردين، ذلك أن اكتشاف الشيوخ لأراضي عذراء لتطوير زراعتهم، تزامن مع إدخال سلطات الإحتلال لزراعة الفول السوداني في السنغال لتغطية إحتياجاتها في صناعة الزيوت، وبدأت زراعة الفول السوداني تحل محل زراعة المحاصيل الغذائية الاستهلاكية، وإحتل المريدون بسرعة مركز الصدارة في زراعة المحصول الجديد⁽³⁾.

وقد قام الشيخ إبراهيم فال بتأسيس فروع تجارية على طول السكة الحديدية دكار - سان لويس - تياس و كان المريدون يزرعون الفول السوداني، ويسوقونه للتجار الفرنسيين والبنانيين وتبدأ هذه التجارة من شهر ديسمبر إلى شهر أبريل، وتزداد في فترة الاحتفالات الدينية المريدية⁽⁴⁾.

و يقدر تقرير صدر سنة 1912 الربح السنوي لألف مريد يعملون لصالح مؤسس الطريقة المريدية ب 50 ألف فرانك فرنسي، وبعد ذلك بسنتين بدأت فرنسا تغير نظرتها إتجاه

(1) Gerti Hesseling : *Histoire politique du Sénégal institutions droit et société*, Karthala A S C ,P 96 .

(2) - Charlotte Pézeril: *Islam, mysticisme et marginalité: les Baay Faal du Sénégal*, L 'Harmattan, Paris, P 93.

(3) - شيخنا امباكي عبد الودود وآخرون ، العمل والخدمة في المريدية ، ص 99 .

(4) - V. Monteil, Op.Cit, P 303.

الشيخ أحمدو بامبا وانتهجت مع الطريقة المريدية سياسة جديدة ،اقتضت اللين والمسيرة من أجل مصالحها الاقتصادية خاصة إنتاج و تسويق محصول الفول السوداني ⁽¹⁾ .

وقام المريدون و عائلة أحمدو بامبا بالذات في فترة الجفاف بإنقاذ السنغاليين من المجاعة بفضل مخزون الفول السوداني ،الذي قدم كطعام للسكان ،وتعهدت فرنسا أن تشتري الحبوب و تدفع الثمن في الحصاد القادم في حالة نجاح المحاصيل ،فجاء الحصاد على أحسن وجه فالتزمت السلطات الفرنسية الصمت ،ولم تسدد قرض عائلة مؤسس الطريقة ⁽²⁾ .

كما انتجت السنغال حوالي 200 000 طن من محصول الفول السوداني قبل سنة 1914⁽³⁾ ،و وصل حجم صادرات الفول السوداني سنة 1927 حوالي 405608 طن أي ما قيمته 616.623.674 فرنك فرنسي⁽⁴⁾ .

و ارتفع الانتاج ما بين الحربين العالميتين حيث بلغ المنتج ما بين سنتي 1936 – 1937 حوالي 600.000 طن في الأراضي الجديدة ،وفي مناطق السين والسالوم و الكازمنس والسنغال الشرقي ليتجاوز الانتاج مليون طن ما بين سنتي 1965 – 1966⁽⁵⁾ .

(1)- Christopher Harrison : *Les fabrications de la notion d ' Islam noire, colonisations et héritages actuels au Sahara et Sahel problèmes conceptuelles état des lieux et nouvelles perspectives de recherché (XVIIe – XXe Siècles)*, Volume 1, L ' harmattan, Paris, 2007, p 155.

(2) -F. Sow, Op.Cit, P 48.

(3)- S. Amine, Op.cit, P 24.

(4) -Gouvernement général de l'Afrique occidentale française,le sénégal,agence economique ,Paris,1928 P 21.

(5)- S. Amine, Op.cit, P 24.

الجدول رقم 5 : جدول يبين أهم صادرات السنغال سنة 1927⁽¹⁾

الصادرات	الكمية (الطن)	القيمة (الفرنك الفرنسي)
ال فول السوداني	405. 608	616 623 674
الصمغ العربي	3.989	14.314.245
القطن	1.047	8.707.915
جلود الأبقار	1.356	8.330.273
بذور زيت النخيل	2.434	5.700.494
جلود الماعز والأغنام	174	1.574.103
شمع النحل	59	796.682
المطاط	43	324.513
بذور الشيا	130	77.754
الملح	299	25.014

إنطلاقاً من هذا الجدول نستنتج أن الفول السوداني كان على رأس صادرات السنغال سنة 1927 ، كما أن أن القيمة النقدية لهذا المحصول تجاوزت كل المحاصيل الزراعية الأخرى.

كما ازدادت مكانة الطريقة المريدية سنة 1950 ، بسبب سيطرتها على تجارة الفول السوداني لسهولة زراعته وما يحققه من ربح سريع ، وبفضل تشجيع أحمدو بامبا لأتباعه على العمل واعتباره عبادة كذلك نتيجة للتوسع الميريدي في حوض الفول السوداني ، أصبح المريدون ينتجون ما يقارب نصف الانتاج الكلي من هذه المادة حيث انتجوا ما يتراوح بين

⁽¹⁾ - Gouvernement général de l'Afrique occidentale française, le sénégal, Op.Cit, P 21

الربع والنصف من محصول البلاد من الفول السوداني سنة 1958 وفي سنة 1959، وبلغت قيمة انتاج قرية مريدية واحدة مليون فرنك CFA ، كما بلغ الانتاج الميريدي من هذا المحصول سنة 1960 نصف الانتاج الإجمالي في السنغال ⁽¹⁾.

وقد كان كبار المريديون يملكون أراضي شاسعة ، فأرض الشيخ أحمدو بامبا في منطقة طائف كانت مساحتها 1113 هكتار، وقدر دخلها السنوي سنة 1964 م ب 12.950.00 فرنك CFA ، كما كان الخليفة العام فاليلو امباكي يمتلك حوالي 100 هكتار في توبة بيلي -Touba-Bélé يزرع أغلبها فول سوداني ⁽²⁾.

و أصبح مائه ميريدي في ستينات القرن العشرين يجنون ما قدره مليون فرنك إفريقي من الفول السوداني في السنة، والهكتار الميريدي ينتج 350 طن بقيمة 875000 فرنك CFA ولقد بلغت سنة 1965 الكميات المنتجة في حقول الخليفة العام التي يعمل فيها 450 مريديا تقريبا حوالي 100 طن من الدخن و250 طن من الفول السوداني ⁽³⁾.

كما أورد تحقيق لمخطط التنمية السنغالية سنة 1960 عن وجود 200 قرية مريدية تأسست لأسباب اقتصادية ⁽⁴⁾.

وهذا التطور لزراعة الفول السوداني في الطريقة المريدية ، ساهم في زيادة الانتاج الإجمالي لهذا المحصول في أواخر ستينات القرن الماضي ، حيث كان الانتاج الكلي ، لهذا المحصول كالآتي :

1966 – 1967 : حوالي 786000 طن

⁽¹⁾ -V. Monteil, Islam noir, P 300- 303.

⁽²⁾ - M. Coumba Diop, Op.Cit, P 95

⁽³⁾ - M. Diop, Op.Cit, P 176 – 177.

⁽⁴⁾ - V. Monteil, Islam noir, P 302

1967 – 1968 : حوالي 834000 طن

1968 – 1969 : حوالي 598000 طن ⁽¹⁾ .

إذ بلغ محصول الفول السوداني في أواخر ستينات القرن العشرين حوالي ثلاثة أرباع المحاصيل النقدية المنتجة في الآرياف ، وعلى مستوى الاقتصاد الوطني كان يمثل حوالي 23 % من الانتاج المحلي الإجمالي ، و حوالي 75 % إلى 85% من حجم الصادرات كما بلغت قيمة الفول السوداني المصدر 27 مليون فرنك CFA سنة 1968 ، و 17 مليون فرنك CFA سنة 1969 ⁽²⁾ .

و يعود هذا التطور الملحوظ لانتاج الفول السوداني لدى فلاحي الطريقة المريدية لتعاملهم مع جمعيات الدعم الفلاحي، التي سبق وأشرنا إليها ، وقد إهتم شيوخ الطريقة بإدخال الآلة في المجال الزراعي واستعمال الأسمدة الكيمائية ، حيث قام ثلاثة من كبار المقدمين من عائلة امباكي في سنة 1949 بإدارة مراكز للخدمات الزراعية ، منها " الكتلة التجريبية " وتجري التجارب في أراضي مساحتها 15000 هكتار تقع في شمال منطقة كافرين وذلك في منطقة بوليل Boulel ، باستعمال الزراعة الميكانيكية المتطورة في هذه المنطقة ، ولم ينحصر إهتمام عائلة امباكي في انتاج الفول السوداني فقط بل كذلك قامت بتسويقه عن طريق التعاونيات ، حيث أنشئت ما بين 1947 – 1951 خمس تعاونيات زراعية مريدية كبيرة ، يرأسها أفراد هذه العائلة وتشرف هذه التعاونيات على التسيير المالي لأملاك زراعية كبيرة تقدر ب 600 هكتار ⁽³⁾ .

⁽¹⁾ - S.Amin, Loc.Cit.

⁽²⁾ - Jean Copans : stratification sociale ogranisation,p 165-166.

⁽³⁾ - S.Amin, Loc.Cit.

وقد سيطرت فرنسا على اقتصاد الفول السوداني في السنغال في البداية إلى جانب التجار اللبنانيين و السوريين ، إلى غاية أن تحولت زمام الأمور إلى الطريقة المريدية في سنوات الستينيات و السبعينات من القرن الماضي ، لكن بعد هذه الفترة وبسبب موجات الجفاف التي عرفتھا البلاد إتجه المريدون إلى الهجرة نحو المدن⁽¹⁾

ومن هنا نستنج أن تحكم الطريقة المريدية في انتاج الفول السوداني ، وتسويقه جعلھا تساهم مساهمة كبيرة في الميزان التجاري السنغالي ، كما أصبح أتباعھا رجال أعمال مهمين على الساحة الوطنية والعالمية يقومون باستثمار أموالهم في جميع القطاعات الاقتصادية من تجارة وصناعة وحتى السياحة ، كما أن أصحاب الأموال كانوا يقومون بالمشاركة في النشاطات الخيرية مثل بناء المساجد ، والمدارس ، وتوفير مناصب الشغل لليد العاملة من الشباب .

⁽¹⁾- Thaim, Op.Cit, P 155 – 156.

المبحث الثالث : النشاط الاقتصادي الميريدي في المدن

1-الهجرة المريدية إلى المدن

تناقصت وتيرة التوسع الميريدي في الأرياف بعد الحرب العالمية الثانية لذلك ظهرت هجرة موسمية جديدة في اتجاه عكسي ،وهي حركة هجرة الشباب الميريدي من الأرياف إلى المدن في مواسم الجفاف ،والعمل كيد عاملة مؤقتة وممارسة التجارة ولا سيما تحت إمرة رجال الأعمال المريدين في توبة ودكار ويعودون بعد نهاية موسم الجفاف إلى قراهم في الفيرو الغربى ،وتعتبر دكار من أهم المدن التي جذبت المهاجرين الموسمين المريدين ⁽¹⁾ .

وقد ازدادت هذه الهجرة في سنوات السبعينات بسبب الجفاف و استنزاف الأراضي وإنخفاض أسعار الفول السوداني ⁽²⁾ .

ويخلص الباحث مатар مبنجي Matar Mbengue عوامل الهجرة إلى المدن قائلا " إن الأسباب التي أدت إلى هجرة المريدين خاصة تجار الباول الباول أبرزها تدهور التجربة الاقتصادية الخاصة بزراعة الفول السوداني في المناطق القديمة لحوض الفول السوداني في شمال الباول بسبب الزراعة المكثفة للفول السوداني ⁽³⁾ .

مما أدى إلى استنزاف الأراضي ،وكذلك محدودية التقدم التقني و قلة الآلات الحديثة في هذه الزراعة إلى جانب محدودية دخل الفلاح بسبب سيطرة المنتج على التحصيل التجاري مما أدى إلى اعتماد الزراعة الأحادية (الفول السوداني) ،مما وقف عائقا امام تحقيق

(1) - P. Pélissier : Op.Cit. P 179 – 182

(2)-Leyla Sall ,Op.Cit, p 109.

(3) - Matar Mbengue , Migration et Insertion Urbaine des "Baol-Baol" à Dakar : Observations à partir de Keur Serigne Bi. (Maison des Mourides) et Parc Lambaye,mémoire de maitrise de géographie, faculté des lettres et sciences humaines, université Chikh Anta Diop ,Dakar,1997-1998, p 40.

الإكتفاء من الناحية الغذائية "⁽¹⁾ بسبب التركيز على المحاصيل النقدية على حساب المحاصيل المعيشية ، لذلك غير المريديون نشاطهم ، ونزحوا من الأرياف نحو المدن والمناطق الحضرية ومنها بدأت الهجرات تتجه نحو أوربا بداية من فرنسا وبلجيكا ثم إيطاليا وإسبانيا⁽²⁾ .و حتى الولايات المتحدة الأمريكية .

وما ميز هذه الهجرة إلى المدن غياب إشراف مقدمي الطريقة على عكس الهجرة الريفية التي يتبع فيها المريديون نداء شيوخهم ، وأغلب المهاجرين المريدين نحو المدن هم من فئة الشباب الباحثين عن دخل إضافي ، كما أن تطور المدن من أهم المغريات التي جذبت هؤلاء الشباب⁽³⁾ .

ولقد طرق المريديون أنشطة اقتصادية جديدة ، حيث أنه رغم المجهودات المريدية المبذولة في مجال تطوير زراعة الفول السوداني وتسويقه ، إلا أن دور الطريقة المريدية الاقتصادي ليس محصورا في القطاع الزراعي فقط ، بل إستطاعت بفضل الأرباح التي جنتها في مجال زراعة الفول السوداني طرق مجالات اقتصادية أخرى ولا سيما التجارة ، وقد بدأ ذلك مع الأفواج الأولى للمريدين التي هاجرت إلى دكار ، والتي قدمت من منطقة الباول و من منطقة لامباي على وجه الخصوص ، وهم الباووليون ، الذين وصلوا إلى دكار في الأربعينات من القرن العشرين ، ثم استقروا في مكان واسع عرف " بساحة لامباي " وقد أصبح لفظ باوول أو باوولي يطلق على جميع المريدين في هذه المنطقة⁽⁴⁾ .

(1) - Matar Mbengue Op.Cit, p 40.

(2) - Leyla Sall , , p 109.

(3) - Momar Coumba Diop, Op..Cit, p 9.

(4) - خادم سيلا وآخرون : العمل والخدمة في المريدية ، ص 99 .

وتعتبر هجرة سكان الباول إلى دكار حلقة مهمة من حلقات التوسع الميريدي، لأن منطقة ديوربل التي هاجر منها هؤلاء غالبية سكانها من المسلمين 99 % ، وأغلبهم من أتباع الطريقة المريدية ما نسبته 85.5 % ، ومثلما نعلم أن الطريقة المريدية نشأت في الوسط الريفي واعتمدت بالدرجة الأولى على نشاط زراعة الفول السوداني وظل للقرية ثقلا روحيا ومعنويا في حياة المريد ، إذا أنها موطن الشيوخ و المقدمين كما أنها تحوي أضرحة و قبور زعماء الطريقة ، كما كان للقرب من مقدمي الطريقة دورا بارزا في الحفاظ على وفاء الأتباع وانقيادهم للمقدم خاصة من الناحية الاقتصادية حيث يمنح المريد جزء من مدخوله لشيخه لكن سيتغير هذا الوضع جزئيا بسبب الهجرة إلى المدن ⁽¹⁾.

إلى جانب هذه الأسباب التي تعتبر اقتصادية هناك أسباب أخرى اجتماعية ساهمت في دفع المريدين إلى الهجرة إلى المدن ، مثل سفر أحد الوالدين إلى دكار ، فيلتحق بهم الأبناء كذلك إعجاب المهاجرين بالمدن خاصة فئة الشباب التي ترى في دكار وغيرها من المدن السنغالية رمزا للعصرية والتطور ⁽²⁾.

وتبدأ هذه الهجرات الموسمية غالبا من شهر يناير إلى شهر مارس ، ويحدث أن يستقر الفلاح بعد عدة رحلات في المدن ، ولأن هؤلاء المهاجرون من ذوي المستوى المنخفض من الناحية الدراسية كان معظمهم يمتحنون التجارة والحرف اليدوية ، وأغلبهم باعة أو عمال مهنيين ، ونجد أن معظم المريدين يمارسون تجارة التجزئة في أسواق دكار ويبدو أن الهجرة الريفية الحضرية المريدية هي بمثابة المرحلة الثانية لحركة الهجرة المريدية أو هي استمرار لها

⁽¹⁾ -Matar Mbengue, Op.Cit.p 35.

⁽²⁾ -Ibid , p 41.

ويؤكد ذلك الباحث مومار كومبا ديوب حيث يقول " حسب رأينا الهجرة هي عامل أساسي لتأسيس الجزء الحضري الخاص بالمريدية فهو التوسع الإقليمي الثاني للطريقة " (1).
وقد قدر المؤرخ فنسان مونتاي عدد المريدين المهاجرين إلى المدن الغربية في السنغال سنة 1952 بحوالي 50000 مهاجر في دكار 5000 آلاف هاجروا إلى تياس و20000 إتجهوا إلى الرأس الأخضر والبقية توزعوا على بقية المدن (2).

ولقد ساهمت الهجرة الحضرية في إبعاد الطلبة أو الأتباع عن دائرة نفوذ مقدمهم حيث كانت القرية قادرة على لم شمل المريد بشيخه على عكس المدينة، وكان هذا بمثابة تحول جديد بالنسبة للطريقة، لذلك تم إنشاء تنظيمات و جمعيات مريدية في المدن لربط المريدين بشيوخهم، كما كانت رسوم الإنخراط ترسل للشيوخ، وتجمع التبرعات والهدايا والمساعدات لإقامة المناسبات الدينية كالمغال (3).

وكما سبق وأن ذكرنا إن شيوخ الطريقة المريدية تبنوا نمط الدارات وأسسوها في الأرياف، كذلك الأتباع أسسوا في وقت لاحق الدوائر مع بداية الهجرة إلى المدن، وفي سنة 1945 غادر المريديون الأوائل عالم الأرياف وانضموا إلى المدن السنغالية من أجل إعادة بناء وحدة القرية وتضامنها في المدينة لتنظيم المناسبات الدينية ومساعدة المهاجرين المريدين في دكار، وكنت الدائرة مقرا للإجتماعات تردد فيها الأذكار وقصائد مؤسس الطريقة، كما يتكفل أعضائها بجمع التبرعات اللازمة لتنظيم المناسبات الدينية أو المشاركة في تطوير البنية التحتية للعاصمة المقدسة توبة ببناء المستشفيات وإنشاء هياكل الصرف الصحي وترميم

(1) - Momar Coumba Diop, Op..Cit, p 10 -11.

(2) -Vicent Monteil, Islam noir, P 301.

(3) - Momar Coumba Diop, Op..Cit, p 11.

المسجد الكبير، ورغم انتقال المريدون إلى المدن إلا أنهم ظلوا مخلصين لمقدمهم وساهمت الهجرة في تنمية مدينة طوبى وتطويرها⁽¹⁾.

2-الاقتصاد المريدي في المدن

ازداد توسع أعمال المريدون في دكار، وظهرت فئة من رجال الأعمال المريدون الذي استثمروا أموالهم في جميع القطاعات، ومنهم : الشيخ امباكي جيلي مباي ، مومار سورنج سرين لوبات فال ، سرين ستمبا ، والشيخ أحمدو بامبا حفيد مؤسس الطريقة الذي أصبح في سنوات الأربعين من ثاني أكبر رجال الأعمال المريدون بعد الشيخ أنتا امباكي كذلك شيخ امباكي ابن الخليفة المريدي الأول⁽²⁾.

و من أهم المجالات الاقتصادية الذي إستثمر فيها رجال الأعمال المريدون أموالهم:

-التصدير والاستيراد :

استثمر الكثير من رجال الأعمال المريدون في مجال التصدير والاستيراد ، من أهم هؤلاء الشيخ أنتا إمباكي أخ مؤسس الطريقة ، والذي يعتبر من أهم رجال الأعمال المريدون ، كان كثير السفر والترحال ولديه منازل في كل مكان وكانت لديه علاقات مع الجميع ، كما سيطر على شركة التصدير والاستيراد la SEGENI⁽³⁾ ، وعمل أيضا في هذا القطاع الحاج بابكر كيبى El Hadj Babacar KEBE الشهير ب نديوجا Ndiouga ، والذي يعتبر من أهم رجال الأعمال المريدون في دكار، وربما في السنغال عامة ، إذ كان يقوم باستيراد وتصدير المنتجات الغذائية

⁽¹⁾-Sophie Bava : Variations autour de trois sites mourides dans la migration, Autrepart (36), 2005,p 107 .

⁽²⁾ - Laurence Marfaing et Mariam Sow : **Les opérateurs économiques au Sénégal entre le formel et l 'informel (1930- 1996)**, KARTHALA ,P 110 .

⁽³⁾ - Momar Coumba Diop, Op. Cit, p 234..

و معدات البناء ، حيث بلغ حجم مبيعات شركته الإخوة كيبي KEBE frères 500 مليار
افريقي CFA ، كما تعاون مع المجموعات التجارية الكبرى في السنغال كالمجموعة البلجيكية
Priba pais والشركة التجارية لغرب افريقيا SCOA الفرنسية ، وكان يدير الشركة الإفريقية
Halles Modernes⁽¹⁾.

و استهوى مجال الإستيراد و التصدير شخصيات مريدية أخرى من بينها جيلي مباي
الذي يعتبر زعيم عائلة مريدية كبيرة في لوغا تتكون من 30 ألف مريدي ، وعمل ما بين 1947
– 1948 في تجارة قطع غيار السيارات بين منطقتي كولاك وباماكو في مالي كما صدر القهوة
إلى فرنسا ما بين 1948 – 1949 ورحل ما بين 1952 – 1964 إلى سيراليون وتاجر في الأقمشة
إلى سنة 1956 ، و إتجه في سنة 1957 إلى غينيا واشتغل في مجال التصدير إلى المغرب
وفرنسا ، وكان يجني ما يقارب 350 مليون فرنك CFA سنويا⁽²⁾.

و نجد كذلك في هذا المجال سرين مودوبوسو امباكي Serigne Madou Bousso
Mbacké والحاج تيرن امباكي El Hadj 'Thierne Mbacké ، اللذان يعتبران من أكبر المصدرين
للصمغ العربي المعتمدين من طرف الدولة السنغالية⁽³⁾.

إلى جانب هؤلاء نجد رجل الأعمال المريدي علاء سين الذي كان يشتغل في التجارة
الغذائية والإلكترونية⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ - Momar Coumba Diop, Op. Cit, p , p 231.

⁽²⁾ - S. Amin, Op.Cit, P 50- 51.

⁽³⁾ - Momar Coumba Diop, Op. Cit, p, p 226.

⁽⁴⁾ - Ibid, p 232..

- الفنادق والسياحة :

جذب قطاع الخدمات الكثير من رؤوس الأموال المريدية خاصة مجال الفنادق والسياحة ، ويعتبر الحاج بابكر كيبي من أبرز المستثمرين المريدين في هذا المجال ، حيث يمتلك سلسلة فنادق منها فندق "Almadies" ، وفندق Massata Samb في دكار ، وفندق "Asta Kébé" في تامبكوندا وفندق ديور في كولاك⁽¹⁾.

وقد استثمر في مجال الفنادق أيضا جيلي إمباي ، الذي بنى في منطقة لوغا فندق ب 180 مليون فرنك CFA⁽²⁾.

كما قام المريدون بتأسيس شركات اقتصادية إستثمارية في المدن السنغالية ، فمثلا سنة 1962 ، تأسست شركة مريدية من طرف أحد أفراد إمباي ، بشراكة مع مستثمرين مغاربة في مدينة سان لويس ، رأس مالها مليار فرنك CFA ، من أجل إنشاء سلسلة فنادق سياحية بالمدينة⁽³⁾.

- النقل :

يعتبر من أهم القطاعات الاقتصادية التي إنخرط فيها المريدون نشاط النقل الحضري سواء الفردي أو الجماعي ، و بفضل مساعدة مقدميهم أو رؤسائهم في العمل تمكنوا من الحصول على القروض لشراء سياراتهم الخاصة ، كذلك تكونت مؤسسات نقل يتبع سائقها نفس المقدم أو نفس الدائرة ، وتتكون في معظم الأحيان من الحافلات الصغيرة أو سيارات الأجرة ويطلق على هذه المؤسسات اسم مؤسس الطريقة أو أحد مقدميها أو شيوخها ، و من بين هذه المؤسسات شركة توبة خلكوم Touba Khelcom وتجمع نقل خادم الرسول وشركة

⁽¹⁾ - Momar Coumba Diop, Op..Cit. p 231

⁽²⁾ - Ibid, p 232..

⁽³⁾ - V.Monteil, Islam noir, P 304.

واكور خديم Wakeur Khadim ، و شركة خلكوم طاكسي ، كما استثمر المريدون في كل ما له علاقة بالنقل مثل التجارة في لوحات ترقيم السيارات و إكسسورات السيارات، وكانت تضاف صورة مؤسس الطريقة إلى جانب رقم السيارة ، وتعتبر هذه الرسومات والصور وسيلة مهمة لنقل رسالة الطريقة ، ويعتز السائق أمام الجميع بإنتمائه إلى الطريقة المريدية⁽¹⁾ .

كما استحوذ قطاع النقل و المواصلات على إهتمام كبير من طرف رجال الأعمال المريدين وإنضم الكثير منهم لهذا القطاع و من أبرز هؤلاء نجد الحاج مومار سورانج EL Haje Momar SOURANG الذي تمتع بمكانة خاصة حيث كان يحتل منصب رئيس الغرفة التجارية في سان لويس في المجموعة الاقتصادية السنغالية (جمعية رجال الأعمال)⁽²⁾ .

كما كان عضو في الحزب الإشتراكي في المجلس الاقتصادي والاجتماعي ، و سكرتير عام لغرفة الاقتصاد الإسلامي العالمية ، وله علاقات طيبة مع عائلة شيخ امباكي كما كان رئيس التجمع المريدي في سان لويس، هذه الشبكة المركبة من العلاقات جعلته ينجح في مجال النقل والتجارة ، وأصبح سورانج من أهم رجال الأعمال المريدين في المدن و كان من بين مستشاري الخليفة المريدي⁽³⁾ .

و لقد استقطب هذا المجال كذلك رجل الأعمال المريدي كريم فال الذي احتل منصب السكرتير العام للخليفة المريدي في السبيعينات ، وله عدة استثمارات في النقل و بيع زيوت التشحيم و الوقود ، وهو مؤسس كيبى مر (Kébémér) في منطقة لوغا وهي تجمع تعاوني للناقلين ، والتي نشطت في نقل محصول الفول السوداني ، وبعد ذلك أصبح أبرز الناقلين في قطاع المحروقات ، كما كان عضو جد مهم في إتحاد نقابة ناقلي المحروقات في السنغال ، كما

⁽¹⁾- LOMBARD JEROME, Mbacké Seck S, Mouridoulahi ou les logiques d'investissement des Mourides dans le transport au Sénégal, Etudes Africaines, L'Harmattan, , Paris, 2008,p 88.

^(2)- Momar Coumba Diop, Op..Cit, p 232.

^(3)- Ibid.

شغل منصب رئيس إتحاد الناقلين في منطقة ديوربل ، وجعلته سطوته و نفوذه في قطاع النقل يفتك مقعد في الجمعية الوطنية في الحكومة السنغالية إلى سنة 1998⁽¹⁾.

و إهتم بهذا المجال أيضا رجل الأعمال الميريدي الحاجي نديجا نداي Ndiaga Ndiaya، الذي يعتبر من أهم المستثمرين في هذا القطاع ، وقام بين عامي 1976-1986 بتطوير مستودع سياراته ، و استفاد في سنة 1978 من تجديد سياراته ، و أدار هذه العملية وزير المالية آنذاك ، كما وظف أيضا الأوضاع الاقتصادية في هذه الفترة لصالحه وأشتري العديد من السيارات بواسطة القروض من شركة إدارة قرض السيارات ، التي تم إنشاؤها من طرف ملاك السيارات في دكار و امتلك مئات السيارات التي تنطلق من قرية دار المعطي إلى عدة مناطق في السنغال ما بين عامي 1980- 1994 ، و فتح مصنع تركيب سيارات المرسيدس mercedes benz fourgon في المنطقة الصناعية بدكار ، ليقوم بتطوير سيارات المرسيدس بإضافة ملحقات مثل الأبواب والكراسي لسيارات نقل البضائع وتحويلها إلى حافلات صغيرة ، و حاز حوالي 150 سيارة للنقل الجماعي ، و من مميزاته الشخصية أنه كان مريديا مخلصا ، و احترم أعيان الطريقة و قدم فروض الولاء والطاعة للخليفة العام و مشايخ الطريقة ، و عمل على تطوير النقل الحضري بين مدينة توبة ومدن السنغال الأخرى ، كما دعمته الدولة لتطوير النقل الحضري في دكار ، لكنه لم يصبح الناقل الأساسي مثل عبد الكريم فال الذي نجح في نقل المحروقات كما أنه اقتحم الحقل السياسي⁽²⁾.

و من أبرز رجال الأعمال المريدين الذين استثمروا في هذا القطاع كذلك نجد كذلك أمادو درامي (توفي 1968) سكرتير الخليفة في ستينات القرن العشرين ، و يعتبر أكبر الناقلين (طبعا حسب الوضع الاقتصادي في الستينات) ، حيث كان يمتلك 20 سيارة أجرة عادية و

⁽¹⁾- LOMBARD JÉRÔME, Mbacké Seck S, Op.Cit, p 90,92.

⁽²⁾-Ibid..

35 سيارة أجرة جماعية ، و 7 شاحنات ، وقد استفاد من تمويل كبير من أحد البنوك المحلية⁽¹⁾.

ونجد من بين الشخصيات المريدية التي كان لها استثمارات أيضا في مجال النقل لوبات فال و هو من أصل تكروري ، كان عضو المجلس الاقتصادي والاجتماعي للحزب الإشتراكي ، كما احتل منصب نائب رئيس الإتحاد الوطني لتجمعات الناقلين في السنغال وكان يمتلك شركة كبيرة في نقل السلع والمسافرين⁽²⁾.

التجارة الغذائية :

لاقت التجارة الغذائية إهتمام العديد من التجار المريدين ، من أبرزهم الشيخ أنتا امباكي الذي استثمر في قطاعات منها استخراج الملح من السين ، كما كان له في الستينات مشروع زراعة الأرز حول منطقة ريتشارد -تول ، كذلك نجد رجل الأعمال المريدي سرين سامب SERIGNE SAMB الذي اشتغل في المخازن ، و المواد الغذائية وكان جد قريب من الخليفة المريدي⁽³⁾.

كما إهتم رجال الأعمال المريدين بتجارة المحاصيل الزراعية منهم جيلي مباي الذي تاجر في مادة الدخن سنة 1946 بين مناطق سان لويس ولوغا ولينجير ، واستقر ما بين 1551 –

⁽¹⁾ - Momar Coumba Diop, Op..Cit , p 226

⁽³⁾ - Momar Coumba Diop, Op..Cit , p 234.

1952 في منطقة حوض الفول السوداني ،وترأس تعاونية زراعية كما كان يمتلك مزرعة كبيرة بالقرب من لوغا ⁽¹⁾.

وكذلك نجد سرين مصطفى امباكي وسرين محمود مرتضى امباكي وسوكنة فاتي امباكي المختصين في تجارة الدخن في السنغال ⁽²⁾ .

التجارة :

تمتع المريدون بمكانة اقتصادية مهمة في سوق سناجا في دكار حيث أن معظم تجار هذا السوق هم من المريدين ،سواء تجار التجزئة أو الجملة ،وعندما سأل الباحث مومار كومبا ديوب أحد التجار المريدين يدعى بارا تال في سنجانا Sandaga عن سبب هذه المكانة الاقتصادية فأجابه " أن ذلك بسبب العمل المريدي الجاد والمثابر فنحن نعتنق العمل كأنه ديانة ، وذلك هو سبب نجاح الطريقة ، كما تحدث عن نفسه وكيف أصبح تاجرا ثريا بعد خمس عشر سنة من العمل الشاق ، وأنه مدين للشيخ أحمدو بامبا في ما وصل إليه ⁽³⁾ .

وكان التجار المريدين يتجمعون في أسواق دكار خاصة سوق سناجا Sandaga وتيلين Tilène ويختصون في تجارة التجزئة ،خاصة مستحضرات التجميل ،والأحذية والأجهزة الكهرو منزلية وغيرها... وتنافس التجارة المريدية المحلات الكبرى اللبنانية والفرنسية ،وكانت السلع المريدية تباع بأثمان أرخص وتناسب المواطنين أكثر.و من أبرز التجار المريدين في هذه الأسواق رؤساء أو مؤسسي الدوائر الأكثر شهرة في دكار ،أو إتحاد الدوائر ⁽⁴⁾،

⁽¹⁾ - ibid, p 232.

⁽²⁾ - Momar Coumba Diop, Op..Cit , p 226.

⁽³⁾ - Ibid, p 227.

⁽⁴⁾ - Ibid,, p 234..

كذلك كان المريدون يعرضون سلعهم في ساحة لامباي في دكار، التي تمثل أهم مكان لتجمع المهاجرين المريدين ،حيث يشتري المريدون السلع المستعملة بأسعار منخفضة ويعيدون بيعها منها المصنوعات الخشبية والأجهزة الالكترونية⁽¹⁾.

العقارات :

إهتم المريدون بالاستثمار العقاري ،ونجد على رأسهم شيخ امباكي ابن مصطفى امباكي الذي استثمر أمواله في جميع القطاعات الاقتصادية،لكنه إهتم أكثر بمجال العقارات حيث بنى 40 عقار و فيلا ،قيمتها حوالي 600 مليون فرنك CFA كما تعاون مع مجموعة عقارية فرنسية – أمريكية في ساحل العاج⁽²⁾..

وعني بهذا المجال أيضا الحاج بابكر كيبي ، الذي كان يدير شركة عقارات تدعى (SAIM KEBE) ،تراوح دخلها ما بين 100 إلى 500 مليون فرنك CFA⁽³⁾ وكان يملك عدة فيلات في أرقى أحياء دكار⁽⁴⁾.

ومن المريدين الذين إهتموا بالاستثمار العقاري نجد كذلك سرين باصيرو امباكي الذي كان عضو في شركة البناء الكبرى العقارية VIOLAMER⁽⁵⁾ .و يعتبر رجل الأعمال المريدي جيلي مباي من أبرز رجال الأعمال المريدين والذي عمل هو الآخر في مجال العقارات وشارك

(1) - Matar Mbengue, Op.cit, p 43 .

(2)- S. Amin, Op.Cit, P 50- 51.

(3) - Momar Coumba Diop, Op..Cit, p 231.

(4) - Ibid, p 232.

(5) - Ibid, p 234.

الشيخ أمباكي في هذا المجال⁽¹⁾، وكان لديه سنة 1977 مشروع تعمير وإسكان تمثل في إنشاء 197 فيلا على طريق كامبيرين Cambérène⁽²⁾.

كما استثمر المريدون في عدة مجالات اقتصادية أخرى منها تجارة الأقمشة والملابس والبنوك والعتاد الطبي، فنجد للحاج بابكر كيبي عدة استثمارات في مجال المنسوجات حيث يمتلك سلسلة متاجر " tissus KH " للبيع بالتجزئة، حجم مبيعاتها 100 إلى 500 مليون فرنك إفريقي CFA ، كما أنه استثمر في البنك الكويتي السنغالي، وفي واحدة من أكثر العيادات الطبية تطورا في دكار، وبصفة عامة فبمقارنة الحاج بابكر كيبي مع رجال الأعمال السنغاليين الآخرين، فإن استثماراته جد متنوعة، لكن أغلبها في العقارات⁽³⁾.

و من المهتمين بتجارة الأقمشة أيضا نجد جيلي مباي الذي رحل إلى سيراليون سنة 1952 وتاجر في الأقمشة إلى غاية سنة 1956،⁽⁴⁾.

و مثلما كان لرجال الأعمال دورا مهما في تطوير الاقتصاد كان لهم أيضا واجبات نحو الطريقة المريدية، إذ أظهروا كرما منقطع النظير اتجاه الخلافة المريدية وعائلة المؤسس، حيث أن بابكر كيبي كان يقوم بشراء السيارات للمقدمين، كما استثمر في المرافق الاجتماعية في مدينة توبة، و خلال 1979 اشترى لمسجد توبة ثريا ب 80 مليون فرنك إفريقي CFA ، كما يعتبر بابكر كيبي أحد أقارب الخلفاء المريدين⁽⁵⁾.

(1)- S. Amin, Op.Cit, P 50- 51.

(2) - Momar Coumba Diop, Op.Cit, p 232.

(3) - Momar Coumba Diop, Op..Cit, p 232.

(4)- S. Amin, Op.Cit, P 50- 51.

(5) - Momar Coumba Diop, Op.Cit, p 232.

وما نلاحظه أن المريدين عملوا في عدة قطاعات في المدن ، وبعضهم كان من أصحاب الشركات ورغم كل هذا إلا أن أغلب الاستثمارات المريدية كانت في الأرياف في الفترة ما بين ستينات وثمانينات القرن العشرين ، فالاقتصاد الميريدي الحضري محدود بالمقارنة مع اقتصاد المريدية في الأرياف وهذا راجع لعدة عوامل .منها هيمنة رأس المال الأجنبي على الاقتصاد السنغالي في الأرياف ، خاصة حقول لفول السوداني المريدية التي كانت تلبى معظم إحتياجات الصناعات الزيتية . لكن هذا الدعم المالي اختفى في اقتصاد المدن ، لذلك كان على المريدين الاعتماد على أنفسهم في الاستثمار ، فواجهتم عدة عوائق ومشاكل منها غياب التقنيات والوسائل وعجز الدولة السنغالية عن مساعدتهم ، لذلك استثمروا في قطاعات ضيقة في المدن على عكس الأرياف ⁽¹⁾ .

كما إحتل رجال الأعمال المريديون جميع القطاعات في السنغال ، ومنحتهم هذه المكانة الاقتصادية سلطة كبيرة في مؤسسة الخلافة المريدية ، وحتى أولئك الذين لا تربطهم صلة قرابة بعائلة امباكي ومن بينهم مستشاري الخليفة العام ، ولهذا كانت لهؤلاء التجار مكانة خاصة ، ونفوذ واسع في الإدارة المركزية المريدية ، وهذه السلطة حظي بها أغنياء المريدين دون الفقراء ، فاستماراتهم و ثرواتهم أهلتهم لنيل مرتبة الشرف في النظام الميريدي ⁽²⁾ .

بيد أن مكانتهم الاقتصادية هذه لم تؤهلهم للحصول على لقب ديني كمرباط مقدم أو شيخ ، إلا إذ كانوا من سلاسة عائلة امباكي -امباكي ، أو من تلاميذ الشيخ أحمدو بامبا الأوائل وأبنائهم ⁽³⁾ .

3-الهجرة المريدية إلى الخارج

(1) - Momar Coumba Diop, Op.Cit, p 227.

(2) -Ibid, p 233.

(3) - Momar Coumba Diop, Op.Cit ,p 234.

أ -الهجرة المريدية إلى فرنسا

تحول النشاط الزراعي المريدي بعد السبعينات إلى هجرة لمواجهة انتشار الجفاف وفقر التربة وإنخفاض انتاج و أسعار الفول السوداني محليا وعالميا ، لذلك انتقل الكثير من المريدين من الزراعة إلى تجارة التجزئة والجملة في المدن السنغالية الرئيسية ، دكارو سان لوي ولوغا وكاولاك ، ثم في بلدان إفريقيا جنوب الصحراء كساحل العاج والجابون والكونغو ثم البلدان الأوروبية كفرنسا ، وأصبحت إيطاليا وإسبانيا في أواخر الثمانينيات أكثر الدول استقبالا للمهاجرين المريدين⁽¹⁾ .

و تشرح الباحثة ليلي سال هذا التغيير في نمط النشاط المريدي قائلة " أحدثت الظروف الاقتصادية الصعبة في سنوات السبعينات تغيرا هيكليا في مورفولوجيا الطريقة حيث انتقل المريديون من المناطق الريفية الزراعية إلى إلى الحواضر الحضرية ، رغم أنه لم يتم التخلي تماما عن النشاط الزراعي ، لكن معظم المريدين أصبحوا أصحاب مشاريع صغيرة في المدن ، كما تأقلموا بشكل ملحوظ مع البيئة الحضرية و الهجرة بفضل تطور اليوتوبيا الدينية ، التي ستحدد خصوصية الهجرة المريدية سواء حركات الهجرة الداخلية (النزوح الريفي) أو الخارجية (الهجرة الدولية) التي جرت في نفس الفترة " ⁽²⁾.

كما كان هؤلاء المهاجرون يعملون لصالح الطريقة المريدية في السنغال حيث كانوا يرسلون الأموال على شكل تبرعات إلى مدينة توبة للحصول على (البركة) لنجاح أعمالهم ولتحقيق ذلك أقام التجار المريدين شبكات تجارية في السنغال وفرنسا وإسبانيا والمغرب ومصر وتركيا الإمارات العربية، وهذه الشبكات كلها متصلة بالمدينة المقدسة توبة وبالنسبة

(1) - Leyla Sall, Op.cit, P 115-116 .

(2)-Ibid, P 116 .

للمهاجر المريدي فإن النجاح مضمون عن طريق الخضوع للسلطة المريدية بإحترام النيجل " Ndigeul "(1).

و ساهمت الدائرة في تضامن المهاجرين المريدين في المهجر ، حيث عمل التجار المريدين على دمج الوافدين الجدد من خلال تسهيل الحصول على الإقامة والمعلومات المتعلقة بالدول المضيفة ، والمساهمة في رعايتهم في حالة المرض أو نقل الجثامين في حالة الوفاة ، كذلك من أهم مهام الدائرة في الخارج جمع الأموال لترسل إلى توبة العاصمة المريدية لإنشاء البنى التحتية من مستشفيات ومدارس و منشآت مائية... (2).

كما كان للدائرة دورا كبيرا في الحفاظ على ظاهرة الوحدة و التكامل المريدي في المهجر ، وسعى المريدون في المهجر إلى ابتكار رابط روحي مع المدينة المقدسة توبة (3).

وقد كانت باكورة الجمعيات المريدية تلك التي أسسها التجار المريدون في المهجر خلال السبعينات على سبيل المثال جمعية محطة ليون -باريس أو جمعية حي Besunce في مارسليا ، و هي عبارة عن جمعيات للخدمة الاجتماعية في مارسليا تسهر على استقبال المهاجرين المريدين و تتكفل بمشاكلهم (الصحة -الوثائق الإدارية -السكن) .

وقد سمحت هذه الجمعيات لأعضائها بالتجمع لأداء الصلاة ، ثم تطورت إحتياجات المريدين في الخارج فأسسوا الدوائر ، وبدأوا بإرسال الأموال دوريا إلى عاصمتهم توبة على الرغم من بعد المسافة و هو شكل من أشكال الاستثمار في المجتمع المريدي . وظهر تدريجيا زعماء وقادة على رأس هذه الدوائر ، وهم عموما من التجار الناجحين في المهجر ، منهم بعض تجار

(1) - Ibid ,P 119.

(2) - Momar Coumba Diop, Op.Cit P 116.

(3)-Sophie Bava : lieu de pouvoir du Mouridisme le Dahira urbain, Les Annales

الجملة ،وبدأت هذه الدوائر تعقد الإجتماعات ، التي تكون في الأغلب يوم الأحد من كل أسبوع في آخر فترة ما بعد الظهر، و يقوم أعضائها بأداء الصلوات جماعة ثم ترديد قصائد مؤسس الطريقة و تقام جلسات الذكر، كما تناقش المشاكل والمشاريع الخاصة بالمجتمع الميريدي⁽¹⁾. وازدادت هجرة التجار الشباب الميريديون للمدن الأوروبية في نهاية السبعينات وبداية الثمانينات وكثيرا ما كانت هناك مشاكل أثارها هؤلاء استدعت تدخل الشرطة ،لذلك قام الجيل الأول من المهاجرين بتدريب هؤلاء الشباب روحيا وثقافيا .وكان هدف الجمعيات تدريب السنغاليين الميردين على احترام الالتزامات و القيم والممارسات الدينية المريدية والتواصل مع المسلمين الآخرين⁽²⁾.

وقد التقت الباحثة ليلي سال في باريس بتاجر ميريدي يدعى عبدو وهو بائع متجول في باريس أخبرها أنه عندما بدأ بالعمل في التجارة عام 1980 إعتقلته الشرطة كثيرا "في إحدى المرات أمرني مفوض الحي الثامن عشر أن أغير مكان البيع فقلت له إنني طفل من مونتمارتر Montmartre-أحد أحياء باريس- أقوم بعمل في مكان عام ولدي الحق في عرض بضائعي ،شيخ توبة معي في كل مكان أينما أذهب سيحميني طالما أنني لم أرتكب أي خطأ "⁽³⁾. نستنتج من موقف التاجر نقطتين الأول أن التجار الميردين استطاعوا بناء علاقات مع الشرطة الفرنسية عن طريق الاستعطاف ،ثانيا أن الميردين حملوا معهم ولائهم لشيخهم في أوروبا ،وكانوا يرون فيه المخلص والحامي الذي يلجؤون إليه عند وقوعهم في أي مشكل .

⁽¹⁾-Ibid.

⁽²⁾ - Leyla Sall, Op.cit, P 118 .

⁽³⁾ - Ibid, p 118 .

وتعتبر مارسليا أول وأهم مدينة فرنسية هاجر لها المريدون ، إذ أن هناك روابط مهمة تربط بين السنغال و مارسليا ،فإلى غاية نهاية السبعينات كانت ترسو في ميناء مرسيليا سفينة تنقل الحجاج السنغاليين إلى البقاع المقدسة بما فيهم مشايخ الصوفية ، لذلك كان المريدون المستقرين في مرسيليا يستغلون الفرصة لملاقاة شيوخهم والقيام بالزيارة كطقس صوفي مهم وتقديم الهدايا لهم⁽¹⁾.

كما عانى الكثير من التجار الشباب المريدون في مارسليا في أواخر السبعينات من العزلة والوحدة والتشتت ، وسبب الغربة غياب العامل الأسري ، لذلك قامت مجموعة منهم بأنشاء اول دائرة في مارسليا سنة 1983 ، وكان من مهامها إقامة التظاهرات الدينية كالمغال ، الذي كان يقام في شقق المريدون أو في المطاعم⁽²⁾.

و ظهرت عدة دوائر مريدية في مارسليا من أهمها دائرة توبة - مارسليا ، التي تأسست في شقة في وسط جزيرة بيلونس الصغيرة (de Belsunce) ، وأطلق عليه السنغاليون في سنوات الثمانيات دار السلام في مارسليا ، على اسم أول قرية أسسها أحمدو بامبا ، وكانت دائرة توبة - مارسليا تضم معظم التجار المريدون في مارسليا ومثلت مكانا للصلاة الجماعية وللذكر وعقد الاجتماعات والحوارات والمناقشات حول قضايا المجتمع المريدي ، كما كانت تستقبل مقدمي الطريقة القادمين من السنغال ، وتحولت سنة 1984 دائرة توبة - مارسليا إلى جمعية حسب قانون 1901 ، وتولى إدارتها فالو تايلور Fallou, tailleur لمدة خمس سنوات وفي هذه الأثناء راسل سرين مرتضى امباكي ابن أحمدو بامبا من أجل إضفاء الشرعية

⁽¹⁾-Sophie Bava : Variations autour de trois sites,p 107 .

⁽²⁾-Sophie Bava : Variations autour de trois sites,p107.

المريدية على دائرة توبة -مارسليا ، وتعزيمكانتها في أعين المريدين وإنطلاقا من هذه اللحظة أصبحت إجتماعات الدائرة تعقد على الساعة السادسة مساء من كل أحد.⁽¹⁾

إلى جانب هذا كان المهاجرون المريدين في باريس في منتصف السبعينيات يتاجرون في الأماكن السياحية مثل قلعة فرساي و برج ايفل و متحف اللوفر وتروكاديرو le Trocadéro وغيرها ... ، حيث يبيعون البطاقات البريدية والمجسمات التذكارية لبرج ايفل و الساعات والتذكارات السياحية الأخرى...، ولم تكن التجارة في هذه المساحات قانونية ولكن يتم التسامح معهم لأن البائعين المريدين كانت لهم علاقات طيبة مع شرطة باريس⁽²⁾.

وما يلاحظ على المهاجرين المريدين في فرنسا ، أنهم مارسوا البيع بالتجزئة وكانوا أغلبهم باعة متجولون ..، كما أسسوا الدوائر لمساعدة الوافدين الجدد للتأقلم مع المجتمع الفرنسي.

ب -نشاط الطلبة المريدين في المهجر

حدثت ما بين سنتي 1974-1975 أكبر هجرة للطلبة المريديون الذين ينحدرون من دكار بإتجاه الجامعات الفرنسية وخاصة الباريسية ، و معظمهم كان من أبناء الأساتذة والموظفين الإداريين ، و من بينهم أولئك الذين افتتحوا أوائل الدوائر في جامعة شيخ أنتا ديوب في دكار ، وإجتمع هؤلاء في عدة جمعيات في بلاد المهجر من أهمها " جمعية الطلاب والمتدربين المريدين في أوروبا Association des Étudiants et Stagiaires Mourides d' Europe (AESME) ، التي تأسست 1977، وحلت محلها فيما بعد الحركة العالمية للمريدين في أوروبا Mouvement International des mourides en l 'Europe (MIME) ، التي أسسها عبد اللاي دياي Abdoulaye Dieye سنة 1983 ⁽³⁾ .

⁽¹⁾-Ibid,p 108 .

⁽²⁾ - Leyla Sall, Op.cit, P 118.

⁽³⁾-Sophie Bava : lieu de pouvoir du Mouridisme le Dahira urbain,p 139.

، وعلى غرار المهاجرين السابقين قرر المريدون تطوير الجمعيات من أجل جمع الطلاب المريديون ، و الحفاظ على الهوية المريدية ، وذلك بإعادة بناء الهياكل المريدية التي كانت في المدن السنغالية بأرض المهجر، وكانت إرادة هؤلاء الشباب تنظيم السنغاليين المريدين في فرنسا ، وإحترام التعاليم والقيم والممارسات الدينية المريدية والاتصال ببقية المسلمين بما فيهم التجار وفي البداية كانت هناك سهولة في الاتصال مع التجار السنغاليين على الرغم أن المريدين هم شباب من الطلبة المنحدرين من المدن ، وليست لهم نفس الأولويات مع التجار ، خاصة المنحدرين من المناطق الريفية المتكونين في الدار البيضاء المريدية ، وركز هؤلاء الطلبة على الدعوة الإسلامية والتعريف بمؤسس الطريقة كرمز وطني من رموز التاريخ السنغالي من خلال دوره في محاربة الاستعمار الفرنسي ، والاعتماد على الأرشيف الفرنسي ، لإبراز تاريخ الطريقة المريدية ، دون الرجوع للقصاص المحلية التي تتحدث عن خوارق وكرامات مؤسس الطريقة⁽¹⁾.

وقد سعى الطلبة والمثقفون المريدون دائما لتبوء مكانة شرعية في المجتمع المريدي وهذا الأمر يتطلب انتماءهم بطريقة مباشرة لعائلة امباكي ، لذلك كان لا بد من تقديم مشروع حضاري يعرف العالم بالطريقة المريدية ، خاصة في جامعات المهجر بإنشاء الجمعيات والمنظمات واستعمال المنشورات ووسائل الاتصال لنشر المعرفة المريدية ، وهذه الإنجازات ستجعلك مرشد روعي في الطريقة حتى إن كنت لا تنتمي لعائلة مباكي⁽²⁾.

لذلك قامت ما بين سنة 1978 إلى بداية سنوات 1990 كل من جمعية AESME ثم جمعية MIME بنشر مجلة النيجل Ndijuel ، التي تعتبر لسان حال المريدين في فرنسا حيث تقف على إنجازاتهم في نشر وتطوير الثقافة المريدية ، والدفاع عن الثقافة الإفريقية إذ أنها

(1) -Sophie Bava : lieu de pouvoir du Mouridisme le Dahira urbain,p 139.

(2) -Ibid.

تبرز الحركة الثقافية المزدوجة في الطريقة المريدية بفرنسا ، وهي الانفتاح على المجتمع الجديد مع العودة إلى جذور الثقافة المريدية ، ودائما ما يرجع الطلبة المريدون إلى جميع مكاتب فرنسا لتتبع حياة مؤسس الطريقة ، وللحصول على حقيقة الحقبة الاستعمارية في السنغال⁽¹⁾ .

وتقول الباحثة صوفي بافا Sophie Bava " أن هناك جانب معادي لإستعمار في مجلة النيجل و تصوير أحمدو بامبا كبطل قومي للأمة السنغالية ، و تحويل الأسطورة إلى إيديولوجية قومية و اعتبار أحمدو بامبا مصلح للإسلام في السنغال ، هذا الأمر غير مقبول من طرف المسلمين الآخرين " و تذكر مجلة النيجل أن الإسلام قبل وصوله إلى المريدين كانت تشوبه بعض الشوائب و بفضل و بنعمة الله قام الشيخ أحمدو بامبا بإصلاحه و الهدف من هذا إبراز أن المريدية هي الإسلام الصحيح⁽²⁾ .

و الحقيقة إن رأي الكاتبة يحمل الكثير من التحامل على الطلبة المريدين في المهجر الذين حسب وجهة نظرها جعلوا أحمدو بامبا بطلا قوميا و حولوا الأسطورة إلى إيديولوجية قومية ، و الحقيقة أن دور أحمدو بامبا في محاربة الاستعمار أمر ماثل للباحثين في تاريخ الطريقة المريدية لأنه رفض التواجد الفرنسي في البداية ، رغم تغير الموقف الميريدي فيما بعد بسبب ضرورة التحالف مع الإدارة من أجل إنعاش تجارة الفول السوداني و سنتطرق لموقف الطريقة المريدية من الاستعمار فيما بعد ، أما قول الباحثة بإدعائهم أنه صحح الإسلام في السنغال ، فهذا الأمر ليس إدعاء فبعد تعمقنا في دراسة حياة مؤسس الطريقة اكتشفنا أن الإسلام في السنغال كانت تشوبه الكثير من البدع و الخرافات حاول الشيخ أحمدو بامبا تصحيح بعض الجوانب الدينية آنذاك.

(1) -Ibid,p 140.

(2) -Sophie Bava : lieu de pouvoir du Mouridisme le Dahira urbain,p 140.

ج-الهجرة المريدية إلى الولايات المتحدة الأمريكية :

إن الهجرة المريدية إلى الولايات المتحدة الأمريكية ازدهرت في ثمانينات القرن الماضي على الرغم أن التجار المريدون بدأوا هجرتهم إلى أوروبا في أواخر الستينيات ،وقد ساهمت عدة عوامل في جعل الولايات وجهة مهمة للمريدين ،وأولها تهاافت الأمريكيين من أصل إفريقي على اقتناء المصنوعات الإفريقية من التجار السنغاليين ،لذلك راجت الحرف الإفريقية إلى جانب عوامل أخرى منها سياسة الحكومة الفرنسية الصارمة إتجاه المهاجرين والعداء المتزايد في أوروبا الغربية نحوهم، إلى جانب الجفاف الذي أصاب السنغال في سنوات السبعينات وأوائل الثمانينات و أدى إلى انخفاض أسعار محصول الفول السوداني ،لذلك أجبرت هذه الصعوبات المريدين إلى استكشاف وجهات جديدة ، و وصل أول المريدين إلى أمريكا في أوائل السبعينات ⁽¹⁾.

و كانوا يبيعون الأقنعة الإفريقية و المصنوعات التقليدية و مستحضرات التجميل وغيرها من السلع الإفريقية ،وشكلوا في البداية مجتمع صغير من الطلاب السنغاليين و التجار الموسمين ،ومن أنجح هؤلاء التجار الموسمين آنذاك في أمريكا الشيخ جوية ،الذي شارك رجل أعمال كوري لفتح أول مصنع لصنع الشعر الصناعي ،وهذا العدد الصغير من المهاجرين مهد للموجة الكبرى للهجرة المريدية إلى الولايات المتحدة الأمريكية في أواسط ثمانينات القرن العشرين ⁽²⁾.

و بدأ التجار السنغاليون بالتوافد بأعداد كبيرة على العاصمة نيويورك ،ولقد اقام المريدون أكشاشا في وسط المدينة لبيع الأوشحة و النظارات الشمسية خاصة في الجادة الخامسة في أرقى أحياء نيويورك ،وأغلبهم كان يرتدي الكوفية الفلسطينية تضامنا مع

(1) - Cheikh Anta Babou, Brotherhood solidarity education and migration : the The role of Dahiras among the Murid Muslim community of New York, African Affairs, Royal African Society, 2002,p 158.

(2) -Ibid ,p 159

الفلسطينيين ، وفي البداية لقوا الدعم من بعض الأمريكيين لكن في بعد تحول هذا الدعم إلى غضب ، وأصبحوا هدفا لهجمات جمعية تجار الجادة الخامسة ، لذلك كانت تتدخل الشرطة بعد أن تحصل على رشاوي سخية من تجار نيويورك ، ليتخذوا إجراءات صارمة إتجاه التجار المريدين في الشوارع عن طريق اعتقالهم ، وأحيانا مصادرة بضائعهم ، لذلك يتجه هؤلاء التجار إلى طلب المساعدة القانونية للدفاع عنهم ، وأصبحوا محل خلاف بين الجمعيات والمنظمات الإنسانية في نيويورك لحماية الحريات الفردية و بين مكاتب الهجرة والشرطة وتجار الجادة الخامسة في نيويورك ⁽¹⁾.

و السبب الذي أهل الولايات المتحدة الأمريكية لتكون وجهة مميزة للهجرة المريدية راجع إلى الفرص ، التي تتيحها السوق الأمريكية للتجار المريدين ⁽²⁾.

ورغم كل الظروف التي مر بها المريدون في الولايات المتحدة ، إلا أنهم لا يزالون أكثر حرية في نيويورك وأكثر قدرة على الحصول على تأشيرات سياحية رغم عدم إمتلاكهم لوثائق ثبوتية على عكس فرنسا ، إذ أن أغلبهم يمتلك وثائق ثبوتية إلا أنهم يعانون من تضيق الخناق من طرف الشرطة الفرنسية ⁽³⁾.

فهناك بعض من التسامح النسبي بالبيع في الشوارع من طرف سلطات مدينة نيويورك و غياب المنافسة فهم الوحيدون في مجالهم ، وفي منتصف الثمانيات وصلت الموجة الثانية من المريدين إلى الولايات المتحدة ، وكان أغلبهم من الرجال العازبين في الثلاثينات من العمر وكانوا يعيشون في شقق جماعية و يتشاركون الأجرة والغرف والطعام ، وقد باعوا كل السلع

⁽¹⁾-Victoria Ebin: **Les commerçants mourides où Marseille et à New-York: regard sur Les Stratégies d'implantation**, « les grands commerçants d'Afrique l'Ouest, logiques et pratiques d'un groupe des hommes d'affaire contemporains » Paris. Karthala. ORSTOM. 1993, p 115

⁽²⁾-Cheikh Anta Babou, *Brotherhood solidarity*; p 159.

⁽³⁾-Victoria Ebin, *Op.Cit.* p 116.

الساعات والمظلات و النظارات الشمسية والقمصان و القبعات ... و استهدفوا فئة السياح الذين يزرون وسط المدينة ، كما قاموا بقيادة سيارات الأجرة ⁽¹⁾.

إلى جانب هذا أسس أول دائرة مريدية سنة 1985 في مدينة نيويورك من طرف مصطفى مباكي حفيد أحمدو بامبا ، الذي وصل إلى نيويورك عام 1981 للدراسة في معهد نيويورك للتكنولوجيا بعد إنهاء تدريبه الديني في المملكة العربية السعودية ⁽²⁾.

و اشترى المريدون منزلا بأموال التبرعات الأسبوعية ، و أسموه منزل (منزل شيخ توبة) ويقع في حي فلاتبوش Flatbush بروكلين في منطقة بها العديد من الشوارع الخطيرة ، وأغلب الجيران هم من الأمريكيين الأفارقة و الهنود ⁽³⁾.

و كان المريدون الذين يعيشون في نيويورك قبل إنشاء دائرة بروكلين ، يقومون بتنظيم اجتماعات أسبوعية غير رسمية ، وكانت هذه التجمعات في البداية مناسبة لقراءة القرآن وقصائد أحمدو بامبا ، أما ما قام به مصطفى امباكي فهو وضع هذه التجمعات في هيكل متمثل في الدائرة ، فحول منزله إلى مركز لتجمع المريدون في نيويورك وكانت الدائرة تسعى لنشر فكر وتعاليم مؤسس الطريقة المريدية ، كما أنها نظمت مناقشات في ليالي الأحد من كل أسبوع ، و دعت المسلمين من أصل إفريقي لتعريفهم بتراث الطريقة المريدية ⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ -Cheikh Anta Babou, Brotherhood solidarity , p 159.

⁽²⁾ - Cheikh Anta Babou, Brotherhood solidarity, p 163.

⁽³⁾ -Victoria Ebin,Op.Cit. p 118.

⁽⁴⁾ -Cheikh Anta Babou, Brotherhood solidarity, p 163.

ولزيادة الوعي المريدي لدى السنغاليين في أمريكا ونشرتعاليم الشيخ أحمدو بامبا بين المسلمين الأمريكيين ،أسس مصطفى امباكي مدرسة جذبت العديد من الأمريكيين الأفارقة الذين رأوا في أحمدو بامبا الزعيم الثقافي و الديني لهم ⁽¹⁾.
و يبدو أن إهتمام الأمريكيين من أصل إفريقي بالشيخ الخديم ،راجع بالدرجة الأولى للدور الذي لعبه المريدون في التعريف بتراث الشيخ الخديم وعولمة الفكر المريدي .
ولمبادئ الطريقة المريدية ذات البعد الإنساني و النابذة للعنصرية و التفرقة بين البشر على أساس اللون أو العرق .

وعندما تزايدت الهجرة المريدية إلى نيويورك ما بين 1985 / 86 ،حدثت تغيرات كبيرة في أنشطة المريدين ،كما بدأت أعداد كبيرة منهم في الانتقال من وسط مدينة مانهاتن إلى أبتاون في هارلم وجنوب برونكس و بروكلين ،حيث كانت أسعار الإيجار معقولة و مناسبة وكان المريدون يميلون للعيش في نفس المباني و الأحياء ،و خلال هذه الفترة بدأ العديد من المهاجرين يضعون خططاً لإقامة أطول في الولايات المتحدة بسبب قانون العفو الأمريكي الخاص بالهجرة ،و الذي منح وثائق لألف سنغالي كانوا مهاجرين غير موثقين ،هذا الأمر حمس بقية المهاجرين فبدأوا بجلب أسرهم معهم في أواخر الثمانينات ⁽²⁾.

إلى جانب هذا كانت الدوائر في الولايات المتحدة الأمريكية تجمع الأموال و التبرعات من التجار المريدين و ترسلها كل ثلاث أشهر للخليفة العام ،كما ساهمت في مساعدة المهاجرين المريدين ،و ربط الأواصر مع المدينة المقدسة توبة و السهر على جمع الأموال لبناء المرافق العامة فيها كالمستشفيات و المساهمة في إحياء مغال توبة ⁽³⁾.

⁽¹⁾-Victoria Ebin,Op.Cit. p 119.

⁽²⁾ . solidarity education and migration , p 164 .

⁽³⁾ -Ibid , p 166-167.

د -الهجرة المريدية إلى النيجر

مثلت النيجر ملتقى و معبر للمهاجرين من كل انحاء افريقيا الغربية خاصة المهاجرين السنغاليين ، لأنها تقع على محور يربط إفريقيا جنوب الصحراء بالعالم ، فكانت نيامي تستضيف المهاجرين لأكثر من خمسين سنة ، واستمر السنغاليون في الهجرة منذ ما قبل الإستقلال إلى بعده في محاولة للوصول إلى المغرب العربي ثم أوربا ، وحتى الوصول للبقاع المقدسة لأداء فريضة الحج ، ولقد إتخذ النيجر كمعبراً منذ عهد سحقية خاصة في عهد تجارة القوافل ، وشهد فترة الخمسينات و الستينات من القرن الماضي حركة هجرة نشطة للوصول إلى أوربا أو أمريكا ، وكان مقدمي الطريقة المريدية في نيامي يساعدون المهاجرين في الحصول على التأشيرات للخارج و تسهيل هجرتهم ، وغالبا ما ينتقل المهاجرون من دكار أو شرق السنغال مارين بياماكو و واغادوغو ثم نيامي ، عن طريق القطارات أو السيارات ثم أغاديس ، ثم يحاولون عبور الصحراء الكبرى باتجاه تمنراست أو جركو أو بيلما ، و يصل معظمهم إلى نيامي بعد أسبوع من السفر بدون موارد ، لذلك ينتظرون من عائلاتهم إرسال المال لمواصلة رحلتهم ، و من هنا يظهر أهمية الدوائر المريدية والتيجانية التي تتكفل بهؤلاء المهاجرين من حيث الرعاية الصحية و توفير الغذاء⁽¹⁾.

وقد استقر المهاجرون المريدين الأوائل في النيجر في سنوات الستينات ، وشكلوا مجتمعا يتكون من 10000 فرد ، وكان من بينهم المعتمرين القادمين من السنغال ، وفي المراحل الأولى للهجرة المريدية كانوا يجتمعون مع بعضهم من أجل الصلاة ، وترديد قصائد مؤسس الطريقة و فيما بعد تطورت نشاطاتهم حيث بدأوا يحتفلون بالأعياد الإسلامية ومناسبات الطريقة

⁽¹⁾-Sophie Bava : Variations autour de trois sites mourides p 111-112 .

المريدية واستقبال شيوخ الطريقة ومقدميها المارين على النيجر واستقبال المهاجرين ، وكانت الدائرة المريدية تقع في حي شعبي في الدائرة الثانية في العاصمة نيامي⁽¹⁾ .

هـ -الهجرة المريدية إلى مصر

مثلت مصر كذلك محطة مهمة للهجرة المريدية ، إذ كانت الدائرة في القاهرة تضم أحفاد مؤسس الطريقة الذين يمثلون أول من درسوا من السنغاليين في جامع الأزهر ، وقد وصلوا الى القاهرة سنة 1966 تاريخ تأسيس جامعة الأزهر الجديدة ، وتأسست الدائرة المريدية في مصر منذ 1975 ، وأسسها أحفاد الشيخ الخديم مما منحها الشرعية الدينية لدى المريدين وكانت تضم الطلاب الذين كانوا بعد إتمام دراستهم يعودون إلى السنغال أو يهاجرون إلى المغرب العربي أو أوربا لأنهم لم يتمكنوا من الحصول على وظيفة في مصر ، وتستقبل الدائرة كل عام طلبة جدد ، وتهتم الدائرة في القاهرة بتعليم مبادئ وأسس فكر الشيخ احمدو بامبا وكان يجتمع فيها العديد من المهاجرين من الدول الإفريقية الأخرى في المناسبات الدينية⁽²⁾ .

و في الأخير نلخص أن الطريقة المريدية شكلت لنفسها منحى اقتصادي مهم في السنغال حيث اندمج أتباعها في كل النشاطات الاقتصادية بداية بالزراعة التي مثلت الخطوة الأولى للمريدين لدخول عالم المال والأموال ، خاصة إعتمادها على زراعة الفول السوداني التي مثلت آنذاك عصب الاقتصاد السنغالي ولتطويرها انتهج المريدون سياسة التوسع والاستيطان فعمرؤا قرى أحواض الفول السوداني ، وفي نفس الوقت كان المريدون يهاجرون في موسم الجفاف إلى المدن كيد عاملة موسمية ، ثم بعد تدهور زراعة الفول السوداني وتراجع أسعاره ازدادت الهجرة إلى المدن ، ومن هنا بدأ نشاط مريدي جديد حيث اشتغلوا في جميع الأنشطة الاقتصادية ، وظهر فيما بينهم رجال أعمال طالما مثلوا الدعم المادي

⁽¹⁾—ibid, p 113-114 .

⁽²⁾—Sophie Bava : Variations autour de trois sites mourides, p118.

للخلافة المريدية ومنحوا الطريقة المريدية مكانة اقتصادية مرموقة في السنغال ، و الخطوة الأخيرة للمريدين هي الهجرة إلى الخارج وممارسة التجارة و إقامة الدوائر لنشر الفكر المريدي أي عولمة الطريقة المريدية ، وهذه المكانة الاقتصادية للطريقة المريدية أهلتها للحصول على مكانة سياسية مميزة في السنغال .

الفصل الثالث

المكانة السياسية للطريقة المريدية

في السنغال ما بين (1927 - 1980)

✓ المبحث الأول

الزعماء الدينيين في المجتمعات التقليدية

✓ المبحث الثاني

المكانة السياسية للطريقة المريدية في الفترة الاستعمارية

(1827-1960)

✓ المبحث الثالث

مكانة الطريقة المريدية في الحقل السياسي بعد الاستقلال

(1960-1980)

الفصل الثالث المكانة السياسية للطريقة المريدية في السنغال ما بين (1927 -

1980)

المبحث الأول : الزعماء الدينيين في المجتمعات التقليدية

أصبح للعلماء المسلمين مكانة سياسية مؤثرة وفعالة في المجتمع السنغالي منذ القرن السابع عشر حيث أن سواد الشعب كانوا مستضعفين ، وكانوا أولى ضحايا حروب الأسر الحاكمة وعانوا الأمرين من تجارة الرقيق والاستعمار الفرنسي ، وقد وجدوا في الدين الإسلامي الخلاص من هذا الاضطهاد⁽¹⁾.

و احتدم الصراع الكبير بين فئة السيدو (التيدو) (السلطة التقليدية) والسيرين Serign أو الزعماء الدينيين في النصف الأخير من القرن السابع عشر واشتد هذا الصراع في مملكة الكايور حيث ثار القادة المسلمين في ندمبور Ndjambour سنة 1790 ، وهي المدينة الكايورية المسلمة التي إنطلقت منها حركة الإصلاح الإسلامية في المنطقة ، والتي تحالفت مع زعيم الدولة الإمامية عبد القادر كان في الفوتا تورو ، لكن دامل الكايور أماري نجون Amary Ngoone رفض التواجد الإسلامي في المنطقة وقضى على هذه الثورة سنة 1791⁽²⁾.

و كانت المدارس الإسلامية في هذه الفترة بمملكة الكايور كوكي و بيرتستقبل الكثير من الطلاب من كل نواحي سينغامبيا ، يعني كانت هذه المرحلة بداية ازدهار الحركة الإسلامية في هذه النواحي والإرهاصات الأولى للتغيير من الأنظمة الملكية التقليدية إلى دويلات إسلامية ، ثم زعامات صوفية ، حيث إختار بعض الزعماء المسلمين الجهاد المسلح والاستقلال السياسي

⁽¹⁾—عبد العزيز مجالس ، التصوف و السياسة في السنغال ، تقرير في مركز الجزيرة للدراسة ، 13 نوفمبر 2018 ، ص 5

⁽²⁾—John Clover :Sufism Jihad in modern Senegal the Murid order ,first published, university of Rochester press, library of Congress,2007, p 43-44.

في محاولة للإقامة دولة إسلامية مستقلة مثل إمامة التورودو في الفوتا تورو، وكانت تلك المبادرة حسب الباحث عبد العزيز مجالس " هي محاولة لإقامة المدينة الإسلامية الأصلية (دارالإسلام) في بيئة معادية (دارالكفر) (1) ."

وبرز في هذه الفترة بالذات نوعان من الشيوخ المسلمين وهما شيوخ : سرين فاك فال Serigne Fak Fall و سرين لامب Serigne Lamb وهذين المصطلحين خص بهما رجال الدين على حسب مهامهم وإمتيازاتهم في المجتمع التقليدي السنغالي ، و من بين وظائف سرين فاك فال تعليم النشء ونشر الدين الإسلامي ، وإمامة الصلوات والإهتمام بقضايا الزواج والطلاق ... كما كانوا يتمتعون بألقاب كرؤساء للقرى أوالتجمعات القبلية دون تدخل السلطة الحاكمة ، وما يميز هذه الوظيفة الدينية عدم وجود إحتكاك أو تداخل كبير بينها وبين السلطة الحاكمة(2) .

حيث إبتعدوا عن السلطة إبتعادا كلياً ، وكانوا بمثابة زعماء لفئة البادالو (Badaloo) (الفلاحون) التي تمثل عامة الشعب السنغالي آنذاك وهي الفئة المستضعفة (3) .

أما سرين لامب فكان أكثر قرباً من السلطة الحاكمة ، حيث استغل الشيوخ من هذا الصنف مكانتهم الدينية والاجتماعية لخدمة السلطة السياسية ، ومنحوا الشرعية للأنظمة الملكية في الأواسط الشعبية ومقابل هذا تحصلوا على الهدايا والإمتيازات من الزعماء السياسيين ، وأحيانا لجأ هؤلاء إلى السحر والشعوذة تأثراً بالديانات التقليدية لتحقيق مآربهم

(1)- عبد العزيز مجالس ، المرجع السابق ، ص 5 .

(2) -Montage Diagne, Pouvoir politique et espaces religieux au Sénégal la gouvernance locale à Touba Cambéréne et Médina Baye, Thèse présentée comme exigence partielle du Doctorat en science politique, Université du Québec à Montréal ,December 2011,P 83 – 84.

(3)- عبد العزيز مجالس ، المرجع السابق ، ص 5 .

الشخصية وتحقيق الربح المادي ، وكانت هذه الإرهاصات الأولى لتدخل الزعماء الدينين في نظام الحكم⁽¹⁾.

وقد بدأت الأحداث في القرن التاسع عشر تأخذ مجرى جديد ، حيث أن شيوخ الطرق الصوفية كان لهم دور بارز في السنغال في العهد الاستعماري ، خاصة في البداية ، إذ وقفوا في وجه التوسع الاستعماري في إطار ما يعرف بالحركات الجهادية أو الإسلام العسكري ، إذ عرفت السنغال وإفريقيا الغربية هذه الظاهرة كردة فعل على الجرائم الفرنسية فرجل الدين أوالمقدم أصبح رجل سياسة و حرب ، يقوم بتشجيع الفلول على الثورات⁽²⁾.

وقد تعرض المجتمع السنغالي لأزمة حادة (أزمة أنظمة السيدو الملكية) في منتصف القرن التاسع عشر ، وازدادت الصراعات من أجل الوصول إلى السلطة كما ازدهرت تجارة الرق ، وبرزت هذه الأزمة إبان التوسع الاستعماري الفرنسي عام 1854 ، كما عرف المجتمع السنغالي ثلاث أصناف من الشيوخ :

الصنف الأول : الذين شاركوا في الحياة السياسية والسلطة المركزية وهم : المستشارين والقضاة والأئمة.

الصنف الثاني : الذين تبنا فكرة الجهاد ، وسعوا إلى تحقيق نوع من الاستقلال الذاتي لمجتمعاتهم على غرار الحاج عمر طال .

الصنف الثالث : من تبنا الحياد الإيجابي و احترموا السلطة الاستعمارية ولم يعارضوها مباشرة خاصة زعماء الطرق الصوفية أمثال الحاج مالك سي زعيم الطريقة التيجانية⁽³⁾.

(1) - Montage Diagne, Op.Cit,P 83 – 84 .

(2) -محمد بن شوش : التوسع الفرنسي في السنغال ص 236

(3) - Montage Diagne :Op.Cit.P 86 .

كما أن المتتبع لتاريخ السنغال يدرك أن شيوخ الزوايا في السنغال حصلوا على مكانة عليا بين الجماهير الشعبية ، التي كانت تنظر إليهم على أنهم " أولياء " و " رجال مقدسين " و " مرشدين روحيين " و يجب الانصياع لهم ، مما جعلهم أصحاب مكانة مهمة لدى الحكام ، ورجال السلطة ، فكان السلاطين يدركون أن هناك مصالح استراتيجية واضحة في التحالف مع هؤلاء الشيوخ والسعي إلى كسب ودهم لإضفاء الشرعية على حكمهم و الحفاظ على مكانتهم بين الجماهير⁽¹⁾.

طالبين مساعدتهم لاستعادة عروشهم مقابل قيامهم بالدفاع عن الإسلام إذ تم لهم مبتغاهم ، ولقد وجد الملوك التجاوب من بعضهم ، الذين أبدوا رغبة واستعداد لمساعدة الملوك بأشكال مختلفة على شكل مستشارين ، و أحيانا سحرة لحماية الملك من الشرور أو قضاة أو ممثلين للحكام ، على غرار الشيخ لامب و أحيانا يمارسون مهنة التعليم في بلاط الملك و يقومون بتعليم الأمراء أو كتاب للملوك أو أحد حاشيته وهناك من تملص من هذه المهام ورفضها و اعتبر الإنقياد لها هو ابتعاد عن الملة السليمة على شاكلة مؤسس المريدية الشيخ أحمدو بامبا الذي رفض أن يكون مستشارا لملك الكايور لات ديور.⁽²⁾

ومن هنا يبدو لنا أن تدخل رجال الدين في الجانب السياسي بالسنغال ، لم يظهر فقط مع الاستعمار الفرنسي للسنغال، بل هذه الظاهرة رافقت الأنظمة التقليدية ، لكن بعد ظهور الطرق الصوفية و استقطاب السواد الأعظم من السنغاليين ، أصبح موقف الزعامات الدينية أقوى و أكثر نظامية .

(1)- عبد العزيز مجالس ، المرجع السابق ، ص 5

(2)- خديم امباكي ، الطرق الصوفية في السنغال ، ص 9 .

المبحث الثاني : المكانة السياسية للطريقة المريدية في العهد الاستعماري (1827-1960)

1-السياسة الفرنسية إتجاه الطرق الصوفية

كان إنبهار الأنظمة التقليدية في السنغال ، وفشل المقاومات الإسلامية الدافع لجعل شيوخ الطرق الصوفية يتبنون سياسة أكثر ليونة و مرونة مع السلطات الاستعمارية هذه الأخيرة ، التي حاولت في أواخر القرن التاسع و بداية القرن العشرين التقرب من الزعماء الدينين في المنطقة لتحقيق مصالحها السياسية والاقتصادية، لذلك أنشئت ما بين عامي 1910 و 1957 شبكة عمودية و أفقية تتكون من هيئات ، و مؤسسات إتصال و تدريب مهمتها إنجاز البحوث و التقارير حول الإسلام ، و أنيطت هذه المهمة إلى جميع موظفي الإدارة الفرنسية و الباحثين و الاثنولوجيين و الأنثربولوجيين الفرنسيين¹.

و من أهم هؤلاء الباحثين و الإداريين الذين إهتموا بالشأن الإسلامي بول مارتي Paul Martty أحد ضباط الإدارة الفرنسية في السنغال ، والذي قدم ملاحظات ودراسات دقيقة ومهمة عن الطرق الصوفية حيث يرى الباحث أوابرين كروز " أن بول مارتي هو المؤسس الفعلي للعقد الاجتماعي بين السلطات الفرنسية ، و زعماء الطرق الصوفية ، حيث أن التقارير التي قدمها ، جعلت الإدارة الفرنسية تدرك كنهه و حقيقة الطرق الصوفية في السنغال².

(1)-Hélène Grandhomme; la France l'islam au Sénégal la république face a une double altérité ; le colonisé et le musulman(1936 -1962),thèse Docteur de l'Université de Nantes et Docteur de troisième cycle de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar,2007-2008 ,p 102

(2) -D. B. Cruise O'Brien : Le contrat social sénégalais à l'épreuve, **Politique Africaine** n°45 : Sénégal, la démocratie à l'épreuve, Karthala Editions, Paris 10-11.

وبعد الدراسات التي قدمها في حقل التصوف الإسلامي في السنغال أكد على ضرورة مراعاة المصلحة الفعلية للإدارة الفرنسية وذلك عن طريق التحالف مع القوى الصوفية في السنغال وهي السياسة التي ستبناها فرنسا على طول النصف الأول من القرن العشرين¹ ولقد توجست السلطات الفرنسية من النفوذ الإسلامي في السنغال ، خاصة بعد موجة الثورات الإسلامية التي عرفتها المنطقة في القرن التاسع عشر ، والتي وقفت كحجر عثرة في وجه الاستعمار الفرنسي لذلك تبنت فرنسا سياسة جديدة إتجاه الحركات الإسلامية الصوفية أسمتها Politique Musulmane de la France تقضي بتفكيك هذه الحركات ، وتكوين حركات دينية جديدة ، تتوافق مع ذهنية الإنسان الأسود بإحياء المعتقدات الإفريقية القديمة ، ودمجها مع الإسلام في السنغال واستيعاب الشيوخ والعلماء كما بقيت في موقف المتربص من الطرق الصوفية ، لكن المصالح المادية ومحاولة استمالة السنغاليين أحيانا دفعتها إلى التحالف مع شيوخ الطرق الصوفية².

وتبنت الإدارة الاستعمارية هذه السياسة بعد فشلها في فرض سياسية الاستيعاب على الزعماء الإسلاميين الذين رفضوا الاندماج في النظام الفرنسي ، رغم ما استعملته معهم من سياسة عنيفة وتنكليه ورقابة دائمة³.

وقد غيرت فرنسا من سياستها إتجاه الطرق الصوفية التي ورثت مكانة الزعامات التقليدية في المجتمع السنغالي ، لذلك ركز الإحتلال الفرنسي منذ القرن التاسع عشر على الطرق الصوفية ، واعتبرها العامل الأساسي للتحكم في السنغاليين ، و تسيرهم لأن زعماء

(1) -D. B. Cruise O'Brien, Op.Cit, p 11.

(2) -C. T. Sy, Op.Cit, P 203.

(3) - Colonel Birane WANE : L' Islam au Sénégal le poids des confréries ou l' émiettement de l' autorité spirituelle, Tome II, Thèse de Doctorat Sociologie / Anthropologie I 'Université Paris-Est , Soutenue le 18 Octobre 2010 , P 9.

الصوفية تمكنوا من إقناع أتباعهم بتجنب العنف أي استبعاد فكرة الجهاد المسلح ، وبالتالي المعاملة الجيدة للإدارة الفرنسية و جمع التبرعات وتشجيع الزراعة ¹ .

لذلك حاولت السلطات الفرنسية أن تغير سياستها مع الزعامات الإسلامية بعد فيديرب ، حيث أن الحاكم الذي حل محله مارسيل دو كوبي Marcel de coppet سنة 1936 حاول إيجاد نوع من التقارب والتفاهم بين الإدارة الفرنسية ، و الشيوخ واستمالة الحركات الإسلامية ، وأضاف بروتوكولات سياسية معينة منها الإجتماعات وجلسات الاستماع ، وحفلات الاستقبال والزيارات الرسمية ، و منح الأوسمة لرجال الدين وشاركهم الاحتفالات ، والأعياد الإسلامية ، وركز " دو كوبي " على ثلاث مراكز إسلامية مهمة هي تيفوان وديوربل ، و كولاك وخاصة في الأعياد مثل عيد التباسكي (عيد الأضحى) ، حيث طلب من الزعماء الدينين والقيادات الصوفية القدوم إليه في قصره ووزع عليهم الأضاحي ، كما كانت الإدارة الفرنسية تقوم بتكريم هؤلاء بمناسبة العيد ² .

و في فترة حكمه و لسياسته المتمثلة في استمالة شيوخ قام وزير المستعمرات ماريوس موتيه Marius Moutet ورئيس مكتبه روبرت ديليفانت Delavignette Robert بجولة دبلوماسية في إفريقيا الغربية الفرنسية AOF ما بين 27 سبتمبر إلى 6 أكتوبر 1936 ، وقد زارا مدن دكارو سان لويس وروفييسك ، كما زارا المراكز الإسلامية الرئيسية الثلاث : تيفوان ديوربل ، وكولاك في الباول ، وقد تلقى هذا الوفد الترحيب من السلطات المحلية والدينية ³ .

(1)- محمد بن شوش : التوسع الفرنسي في السنغال ص 315.

(2)- Hélène Gandhomme : Les us et coutumes de l 'accommodation franco musulmane au Sénégal (1936 – 1960) " la politique de sourire et de l'enente " Haol ,Num 17 ,Recido ,Otno 2008, P 88 .

(3) - Hélène Grandhomme : la France et l'islam au Sénégal,p238.

و هذا دليل على أن سياسية دو كوبي بدأت تأتي أكلها ، و بدا التقارب بين السلطة الاستعمارية والقوى الإسلامية في السنغال جلي للعيان ، كما حضرت الوفود الفرنسية جميع الأعياد المناسبات الإسلامية الدينية منها مهرجان التباسكي سنة 1937¹.

و ركزت فرنسا في هذه السياسة الإسلامية على النقاط التالية :

-المشاركة الرسمية للسلطات في فعاليات عيد التباسكي

-تقديم التسهيلات للحجاج إلى مكة مع التوقف في المغرب الأقصى لزيارة ضريح مؤسس الطريقة التيجانية أحمد التيجاني .

- المشاركة في بناء مسجد توبة ومسجد دكار .

- إنشاء مشروع سكن للطلاب و مدرسة للدراسات الإسلامية العليا في دكار دون السفر لإتمام الدراسة في الخارج .

-زيارة الشريف حمالة في نورو بموريتانيا .

و كانت الاحتفالات الدينية الكبرى تؤطر من قبل السلطات الإدارية المحلية والإقليمية هذا الإهتمام كان يسعى إلى إيصال فكرة أن فرنسا " صديقة للإسلام "، كما أصدر دو كوبي قانون يمنح استراحة يومية للمسلمين خلال شهر رمضان 1937 وتدل بعض الأذون والامتيازات على احترام فرنسا للمناسبات الإسلامية ، حيث أنها وفرت في المولد النبوي الشريف (غامو-Gamou) سنة 1942 قطارا خاص لنقل الحجاج ، كما أعلنت منذ 1929 المناسبات الدينية الثلاث كوريتي Korité (عيد الفطر)وتباسكي , Tabaski (عيد الأضحى)وغامو Gamou كعطلة دينية².

(1) - H       Grandhomme : la France et l'islam au Sénégal, p 238.

(2) -H       Grandhomme : la France et l'islam au Sénégal, p119-220.

وشهدت الاحتفالات الدينية خلال العقد الأخير من هذه الفترة موجة من الخلافات السياسية بين الأسر الكبرى في الطرق الصوفية ، فبعد وفاة الخليفة المريدي مامادو مصطفى امباكي عام 1945 نشب خلافا بين الخليفة الجديد فاليلو امباكي وبين عمه شيخ امباكي وكان على السلطات الفرنسية أن تتدخل لتهدئة الأوضاع ، كما طلب الخليفة محمد فاليلو سنة 1946 من الإدارة الفرنسية توفير سيارة سيدان في المغال ، وطلب من السلطات الفرنسية 1959 تقديم المساعدات لتسهيل المغال ، وطلب من الشؤون الإسلامية إرسال ضابط ليساعده في المغال، ولقد كانت السلطات الفرنسية تقدم هذه المساعدات للتغلغل داخل الطرق الصوفية ومراقبتهم ، كذلك لتعزيز مكانة الإدارة الفرنسية في المجتمع السنغالي¹ .

ودفعت العلاقات الطيبة بين السلطة الفرنسية والزعماء المسلمين الكثير من الباحثين أن يجزموا أن خلفاء الطرق الصوفية انحرفوا عن مبادئ أسلافهم ، أمثال الشيخ أحمدو بامبا وعبد المالك سي² .

ولم تكن هذه السياسة الفرنسية ، إلا محاولة لكسب ود الطبقات الشعبية لأن هذه الفترة من تاريخ السنغال ، عرفت سيطرة لا محدودة لشيوخ الطرق الصوفية والزعامات الدينية التي حلت محل الارستقراطية الملكية ، والتحالف مع الزعامات الدينية يعني الوصول إلى فئة عريضة من الشعب السنغالي .

إذ اعتمدت السلطات الاستعمارية على القوى الدينية لإدارة السكان في المناطق الريفية ويعتبر هذا بمثابة شكل من أشكال الحكم المحلي ، وغير المباشر من أجل إضفاء الشرعية على

(1) - H.élène Grandhomme : la France et l'islam au Sénégal. ,p 119-220

(2) - Ibid, p235.

السلطة المركزية ، خاصة في نهاية العقد الأول من القرن العشرين أي أن المستعمر اعتمد نموذج السلطة الدينية لصالح الإجراءات الإدارية¹ .

حيث أن الاستعمار الفرنسي امتاز بالسياسة التعسفية الجائرة ، إذ كان رؤساء البلديات يجمعون الضرائب بطرق قمعية خاصة في المناطق الحضرية ، على عكس أسلوب الزعامات الدينية التي تقوم بجمع الضرائب بأسلوب الأقناع والنصيحة والمشورة خاصة في المجتمعات الريفية² .

لذلك إلى جانب الفهم الكامل لقضايا المجتمعات المحلية في السنغال ، وظفت الإدارة الاستعمارية التقسيم الإداري لخدمة هذا الجانب ، حيث قسمت السنغال إلى أقاليم أساسية أراضي محمية تمثل السودان القديم الفرنسي حسب مرسوم 17 أكتوبر 1889 ، وتنقسم مستعمرة السنغال إلى البلديات المدنية الأربع دكاريفسك وغوري سان لويس المتكونة من المواطنين الذين يشاركون في التمثيل النيابي ، علاوة على هذه البلديات أوجد هذا التقسيم بلديات محلية تتكون من السكان الأصليين وبلديات ريفية ، وقد سمح هذا التقسيم بمركزية السلطة حول البلديات الأربع وتطور التجمعات المحلية إلى قرى (مع إدارة سياسية تتكون من ممثلين للنظام الملكي الولوفي القديم) ، ويتكفل زعماء القرى بإحصاء الضرائب ومراقبة السكان ، واهتمت السلطات الاستعمارية بتنفيذ هذا لتقسيم الإداري في منطقة حوض الفول السوداني التي تتكون من الممالك القديمة الباول والكايور والسين سالوم ، حيث يعيش أتباع الطريقتين المريدية والتيجانية³ .

(1) -Montage Diagne :Op.Cit.p89 .

(2)Ibid.

(3)- Hélène Grandhomme : Les us et coutumes de l ' accommodation franco – musulmane au Sénégal (1936 – 1960) Op.Cit ,p 87-88 .

و استطاعت الإدارة الاستعمارية أن تتعاون مع الزعماء الإسلاميين و شيوخ الصوفية لأنها أوكلت زعامة المجتمعات الريفية للزعماء التقليديين ،الذين أغلبهم آنذاك من شيوخ الصوفية ،ومن أهم السياسات التي اتبعتها السلطات الاستعمارية في السنغال سياسة فرق تسد حيث استغلت التنافس القائم بين أتباع الطرق الصوفية لتجند بعضهم ضد بعض إذ جعلت من القادرين حلفاء لها واستغلتهم لمحاربة التيجانيين ،كما استعملت بعض هؤلاء الآخرين لمراقبة المريدين ومضايقتهم¹.

و كان غياب سياسة إسلامية متماسكة و منسقة دافعا مهما جعل الإدارة الاستعمارية تفرض على الزعماء الدينيين القوانين المتعلقة بالحياة الروحية و المادية كما تبنت أسلوب الاستخبارات حيث راقبت جميع تحركاتهم ،و قد استخدمت قوانينها كأداة دائمة على الزعامات الإسلامية ،وكان على الشخصيات الدينية أن تستخرج تصاريح للقيام بأي خطوة واستمرت هذه السياسة إلى غاية سنة 1960².

و كان سكان المقاطعات الأربعة سان لويس و دكار و ريفيسك يتمتعون بالحقوق السياسية كالتمثيل النيابي ،لأنهم مواطنين فرنسين حسب قانون التجنيس مقابل التخلي عن الأحوال الشخصية الإسلامية وخضوعهم للقوانين الفرنسية ،و في 1946 عمم قانون التجنيس على بقية السنغال ،لذلك ازداد الاعتماد على القوانين الفرنسية خاصة في الأحوال المدنية ،و لم تنشئ أول محكمة إسلامية إلا في سنة 1957 في مدينة سان لويس ،و مثل ذلك أول إقرار فرنسي بالأحوال الشخصية للمسلمين السنغاليين ،إلا أن السلطات الاستعمارية أصدرت بعض القوانين و المراسيم و التدابير ،التي كانت مشروطة أحيانا بالتخلي عن بعض الممارسات الدينية ،و من القوانين الاستعمارية التي توضح هذه السياسة قانون الفصل بين

(1)- خديم امباكي ،الطرق الصوفية السنغال بنياتها الاجتماعية و أدوارها السياسية ، ص 9 .

(2) - Hélène Grandhomme : la France et l'islam au Sénégal,p212.

الكنائس والدولة في ديسمبر 1905 ،و الذي كان يجب أن يتبعه لوائح لتحديد شروط تطبيق هذا القانون في المستعمرات¹.

2-تبادل الخدمات بين السلطة الاستعمارية و الطريقة المريدية

أخذت السياسة الفرنسية إتجاه الطريقة المريدية في البداية بعين الاعتبار عاملين الأول التخوف من مؤسس الطريقة الذي شكت في كونه يحيك المؤامرات ضدها في السر،لما له من مكانة دينية في قلوب مريديه ،وإحاطته بالمعطيات الاجتماعية لعصره ،والثاني هو أن الطريقة المريدية حركة ضد التيار بسبب مناهضتها لسياسة فرنسا ضد شيوخ الصوفية بخصوص الاقتصاد ،و محاولتها احتكار تسويق محصول الفول السوداني ،لذلك إتجهت الإدارة الفرنسية منذ سنة 1947 إلى أسلوب " الزبونية " ،أي التعامل التجاري مع الطريقة المريدية بسبب سيطرتها على زراعة وتسويق محصول الفول السوداني².

كما راقبت السلطات الاستعمارية مؤسس الطريقة المريدية منذ البداية ،وتخوفت من نفوذه ولكن فيما بعد أدركت أنه لا يشكل أي خطر عسكري على التواجد الفرنسي في السنغال على الأقل من الناحية العسكرية³.

وأثناء الحرب العالمية الأولى قامت الزعامات الدينية بالوقوف إلى جانب السلطات الاستعمارية وأقامت الصلوات من أجل تحقيق النصر لفرنسا ،كما أصدرت الزعامة المريدية قرارات النيجل لمنع الاضطرابات السياسية وتموين الفرنسيين بالمجندين من أتباع الطريقة المريدية⁴.

(1) - Hélène Grandhomme : la France et l'islam au Sénégal,p ,p212-113

(2) - C.T. Sy, Op. Cit, P 209 – 211.

(3)-Montage Diagne :Op.cit. 86 .

(4)-Ibid.

و قد شاركت كل العائلات الدينية والأرستقراطية المعروفة في السنغال في الحرب العالمية الأولى إلى جانب القوات الفرنسية عن طريق إرسال أحد أبنائها أو أحد أتباعها حيث أن الحاج مالك سي قدم ابنه " أحمد سي " الذي توفي في معركة سالونيك في اليونان سنة 1916 ، كما أن الشيخ بوكنته صاحب زاوية أنجاسان القادرية ، قدم هو الآخر ابنه " الشيخ سيدي المختار الكنتي " ، أما مؤسس الطريقة المريدية أحمدو بامبا إقترح ابنه الشيخ مامادو مصطفى امباكي ، إلا أن هذا الأخير لم يتمكن من الذهاب ، وتطوع مكانه الشيخ يابا ديوب أحد مريدي أحمدو بامبا ¹.

و وافق مؤسس الطريقة المريدية على تقديم مئتي مجند للسلطات الاستعمارية ، رغم معارضة أتباعه من القادة والشيخوخ ، كما شجع على إقامة مدرسة فرنسية في منطقة امباكي على نفقته وافتتحت سنة 1912 ولقد أورد هذه المعلومات الأستاذ روحان امبي في كتاباته عن الطريقة المريدية ، وقام بنقده كل من الأستاذين شيخنا عبد الودود وخادم سيلا ، اللذان رفضا تعامل الشيخ مع الفرنسيين من باب أن القادة الفرنسيين ، هم الذين اختاروا المجندين بموافقة الشيخوخ ، كما أن المدرسة لا وجود لها لأن التلاميذ الذين ذكرهم الكاتب كانت أعمارهم قد تجاوزت الستين سنة آنذاك ².

ويقول الباحث محمد غالاي انجاي في هذا الصدد " في الواقع أن الشيخ الخديم لم يبخل في مد يد العون والمساعدة للمستعمرين الفرنسيين في مواقف معينة مثل مبلغ ال 500 ألف فرنك قديمة ، الذي قدمه لفرنسا لرفع عملتها (الفرنك الفرنسي) عام 1926 وعدم اعتراضه على اشتراك مريديه في الحرب مع الفرنسيين، كما قبل سنة 1919

(1) - أنجاي ، أحمد بمبا سبيل السلام ، 168

(2) - شيخنا عبد الودود وخادم سيلا : قراءة نقدية لكتابات الأستاذ روحان أمبي عن الطريقة المريدية ومؤسسيها ، مجلة رسالة الأزهر ، مؤسسة الأزهر السنغالية ، ص 12

وسام الشرف الفرنسي – الذي كان قد اخترعه بونابرت عام 1802 بهدف مكافأة لكل من أسدى إلى فرنسا خدمة عظيمة ، ولقد قبل الشيخ الوثيقة فقط ، بينما رفض الوسام لأنه يحمل الصليب ودينه يرفض تقلد الصليب ¹.

ويظهر لنا جليا كيفية التعامل الميريدي مع السلطات الاستعمارية من مواقف بعض الشخصيات المريدية المهمة مثل الشيخ إبراهيم فال ، الذي أدرك أن السلطة السياسية لا يمكن الوصول إليها إلا بامتلاك الأموال فشجع أتباعه على الزراعة ، وباع محاصيل الفول السوداني للفرنسيين لبناء علاقات قائمة على تبادل المنافع والخدمات ².

وكان منذ سنة 1890 ممثلا للطريقة المريدية في مدينة سان لويس ومثل الوسيط بين الطريقة المريدية والسلطة الاستعمارية ، كما توسط للإطلاق سراح الشيخ أحمدو بامبا بإرسال رسالتان ، أحدهما سنة 1909 للحاكم الفرنسي في سان لويس ، والأخرى سنة 1910 إلى ويليام بونتي الحاكم العام الفرنسي وبالفعل فقد ساهمت وساطة إبراهيم فال في إطلاق سراح مؤسس المريدية ، ومنذ سنة 1912، عادت العلاقات الفرنسية المريدية بفضل استقرار إبراهيم فال في مدينة سان لويس مقر الإدارة الفرنسية و وصلت هذه العلاقات إلى حد أن الشيخ إبراهيم فال أرسل وحده 150 شاب للمشاركة إلى جانب فرنسا في الحرب العالمية الأولى، ومعهم ابنيه الشيخ عبد اللاي فال وفالو فال ، هذا الأخير الذي لقي حتفه أثناء الحرب ومشاركة طائفة الباي فال إلى جانب القوات الفرنسية ، لم تكن من أجل كسب ود فرنسا بل لأنهم تلقوا الأمر من الشيخ أحمدو بامبا ، وهو السلطة العليا في الطريقة المريدية ولا يمكن مخالفته ³.

(1) – الشيخ أحمدو بامبا سبيل السلام ، ص 168 – 169 .

(2) -C. Coulon.op.cit, p 194.

(3) -Ch. Pézeril, Op.Cit, P 90 – 92

ونستنتج من هذه المعلومات وجود غموض يعتري علاقة أحمدو بامبا بالفرنسيين لأن الكتاب من مريدي الطريقة أمثال الدكتور محمد غالاي أنجاي ،وعبد الرحمن بوسو يصرون على كونه حارب فرنسا لكن بأسلوب سلمي ،بينما الباحثين الأوروبيين أمثال جون كومبس وكريستيان كولن وغيرهم ،يؤكدون أن أحمدو بامبا تحالف مع الفرنسيين ،وبعد وفاته أصبح رمزا وطنيا .

ويبرر الباحث السنغالي محمد غالاي أنجاي هذا الموقف ،الذي تبناه مؤسس الطريقة المريدية وأتباعه إتجاه الفرنسيين ،بأنه لم يستغن عن مبادئه وقناعاته السياسية لكن الواقع السنغالي آنذاك فرض عليه أن يقوم بكل ما من شأنه تحسين الحالة المعيشية للشعب السنغالي ،كذلك يجب على المسلم أن يجنح إلى السلم ،إذا طالب به العدو الكافر مستدلا¹ بقول المولى عز وجل (وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (61) وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي آتَاكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ (62) وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (63))² .

كذلك تعامل كبار الطريقة المريدية مع الإدارة الفرنسية منهم الشيخ أنتا امباكي أخ أمادو بامبا ،و كان من أهم رجال الأعمال لذلك كانت له علاقات متعددة مع السياسيين ورجال الأعمال الفرنسيين³ .و كان يمول مشاريعه من حسابه الخاص أو عن طريق أخيه مؤسس الطريقة وعلاقاته السياسية هي التي ساهمت في زيادة أرباحه⁴ .

(1) - أنجاي ،الشيخ أحمدو بمبا سبيل السلام ،ص 168 .

(2) - سورة الأنفال : الآيات 61 ، 62 ، 63 .

(3) - Cheik Faty Faye :Les enjeux politiques à Dakar (1945 – 1960), L'Harmattan, 2000, P 24

(4) -C. Coulon.op.cit, p 194.

و تميزت فترة عشرينات القرن الماضي بوفاة أغلب الأباء المؤسسين للطرق الصوفية فبرزت عدة مشاكل في العائلات الدينية ، من أبرزها الصراع على السلطة ومشاكل تمويل الطرق الصوفية ، وللحفاظ على استمرار هذه الطرق وعدم زوالها إختار المقدمين تبني أسلوب التفاوض مع السلطة الحاكمة لتعزيز مكانتهم الاقتصادية ، فبدأ سباق فعلي في حوض الفول السوداني ، وتم تأسيس عدة قرى زراعية يرأسها مقدمي الطرق الصوفية ، ويعمل بها الأتباع إذ ورد في التقرير السنوي ل AOF سنة 1933 مايلى : " اقتداء بزعماء الطريقة المريدية الذين خدموا الأرض و عملوا على تطوير الزراعة لفترة طويلة ، شجعت الطرق الصوفية الأخرى أتباعها للعمل في الأرض " ¹.

ونستشف من هذا أن الوضع الاقتصادي في هذه الفترة ساهم بدرجة كبيرة في التقارب الذي حدث بين ممثلي الطرق الصوفية والإدارة الفرنسية ، كما أن الطريقة المريدية كانت السبابة في محاولة تحسين الأوضاع الاقتصادية واقتدت بها الطرق الصوفية الأخرى .

كما تدخلت السلطات الفرنسية في الشؤون الداخلية للطريقة للمريدية وخاصة في شؤون عائلة امباكي حيث أيدت أول خليفة مريدي ، وهو مامادو مصطفى ابن الشيخ بامبا في التغلب على عمه انتا امباكي الذي رأى أنه الأحق بمنصب الخليفة العام المريدي ، وأصبح مامادو مصطفى بفضل أنصاره وبفضل فرنسا ، التي وقفت موقفا عدائيا من عمه الشيخ أنتا أول خليفة مريدي ² .

و تواصلت مظاهر الولاء و تبادل الخدمات بين القوى الدينية في السنغال والإدارة الاستعمارية بين عامي 1945 - 1959 ، واستمر زعماء الطرق الصوفية في ذلك فقد قام سعيد

(1)- Mouhamadou Ndiaye : Les marabouts de la République. Etude sur l'évolution du pouvoir maraboutique au Sénégal, Master Interdisciplinaire Dynamiques Africaines 14 Université Bordeaux Montesquieu, p 16.

(2) - Cheik Faty Faye, Op.Cit, P 24

نور تال و بوبكرسي وإبراهيم نياس أقطاب التيجانية في السنغال و الخليفة المريدي مامادو مصطفى قبل الحرب العالمية الثانية بإعلان تأييدهم لفرنسا¹.

و لقد تغير الوضع قليلا بعد وفاة الخليفة المريدي الأول مامادو مصطفى امباكي ، إذ أن خليفته الحاج محمد الفاضل-فاليو امباكي - ، الذي كان هدفه إنهاء جامع توبة فرغم مولاته لإدارة الفرنسية ، نفى عن نفسه أي خضوع لها في رسالة موجهة إلى حاكم السنغال في مارس 1947 يقول فيها "أنا على استعداد لقبول أي شيء مع الإسلام التقاليد وسيكون كل شيء مثل عهد أخي " ².

ونستنتج من هذه الرسالة بقاء الخليفة الجديد على موقف سلفه لكن حسب شروط معينة و عدم الذوبان الكلي في السياسة الاستعمارية ، و تمثل مسعاه الأساسي في ضمان مساعدة الإدارة الفرنسية في إتمام أشغال مسجد توبة .

و لقد دعا زعماء الطرق الصوفية مريديهم لفعل نفس الشيء أي الولاء للسلطة الاستعمارية ، و استغل الزعماء الدينين المناسبات الدينية لإعلان ذلك ، ففي تيفوان سأل الخليفة أبوبكرسي أتباعه الدعاء لفرنسا في الحرب العالمية الثانية ، و كان محاطا باحترام السلطات الفرنسية حتى نهاية خلافته سنة 1957 ، وعندما زار دكار في نهاية 1950 فوجيء بحفل استقبال نظمت له السلطات الفرنسية ، كما رافقه في رحلته انطلاقا من تيفوان ثمان موظفين فرنسين حرس و ضباط ، و وضعت تحت تصرفه سيارتين ، كما تم استقباله في محطة تياس ³.

(1) - Hélène Grandhomme : la France et l'islam au Sénégal.,p 205

(2) -Ibid.

(3) - Ibid.

أما العلاقات المريدية الفرنسية فبدأت تتطور بحضور الوفود الفرنسية للتظاهرات الدينية المريدية خاصة مغال توبة ابتداء منذ 1945 مدعية المساعدة في تنظيم الاحتفالات والمراسيم وتنظيم الحجاج واستمر هذا الحضور إلى غاية أواخر الخمسينات¹.

وكما نعرف أن العلاقة بين المقدم – الطالب من أهم أركانها زيارة المريدين لزعيمهم الروحي بين الفينة والأخرى ، خاصة في المناسبات الدينية ، وليس هذا فقط بل هناك تلك الهجرات المتواصلة التي كان يقوم بها الأتباع إلى المراكز الدينية المهمة للتقرب من شيوخهم وليس المريد فقط الذي يقوم بالزيارة ، ولكن يقوم بها الشيوخ والمقدمين أيضا إذ يزرون مراكز تجمع أتباعهم ، و يجلبون معهم البركة لأتباع من الناحية الروحية ، كم يغتنمون الفرصة لتعليمهم ، و جمع التبرعات ، هذه التحركات الكبيرة منها و الصغيرة ، أثارت إهتمام السلطات الاستعمارية وتخوفها².

لذلك كانت تفرض عليهم التراخيص الإدارية و خطابات التوصية لتسهيل تحركاتهم وتبدو هذه التراخيص كأنها خدمة تقدمها الإدارة للزعماء المسلمين ، ولكي يتقدموا للحصول على خطاب توصية لا بد أن يتجهوا إلى الشؤون السياسية والإدارية التي بدورها تقوم بإجراء تحقيق من جانب الضابط ومفوض الشرطة في منطقة مقدم الطلب ، وإذا كان الأخير مشهور و يحظى بتقدير من طرف أتباعه يقبل طلبه ، و لقد رفضت بعض الطلبات للاشتباه في أصحابها و موقفهم من الإدارة الفرنسية ، ومع ذلك لم تشكل تحركات الزعماء المسلمين أي إزعاج للإدارة الفرنسية قبل الحرب العالمية الثانية³.

(1)-H. Gandhomme , : Les us et coutumes de l ' accommodation franco – musulmane au Sénégal (1936 – 1960), P 90.

(2) - Hélène Grandhomme : la France et l'islam au Sénégal,p 213.

(3) - Ibid ,p214.

ولم تستمر هذه الأوضاع على حالها بل تغيرت إبان العالمية الثانية ما بين 1939- 1945 إذ ستصبح جولات الزعماء المسلمين أكثر أهمية بالنسبة للسلطات الاستعمارية ، ولا تمنح التراخيص إلا لأولئك المقدمين الذين سيكرسون جولاتهم للدعم الحربي لفرنسا في الحرب العالمية ، وتقديم الدعاية المؤيدة لها بشكل عام ، لذلك طلب حاكم السنغال سنة 1940 من جميع الدوائرن أن تشجع هذا النوع من الرحلات¹.

وازدادت طلبات الهجرة من طرف الزعماء المسلمين خاصة إلى شمال إفريقيا والمشرق الإسلامي بعد الحرب العالمية الثانية ، مما أثار حفيظة السلطات الاستعمارية ، ففي سنة 1949 قام ابن الشيخ أنتا أخ الشيخ الخديم بتقديم طلب إلى الإدارة الفرنسية للقيام برحلة إلى الشرق لدراسة هندسة المعالم الجنائزية ، لذلك كتب حاكم السنغال في هذا الصدد . " لا يعتبر الحاج مامادو مأمون داعية لأفكار إسلامية أو عربية ، لكن ألقت نظرهم أن رحلته والوفد المرافق له ، قد يتعرض لدعاية معادية لفرنسا في المناطق الخارجية " ².

ويحوز المقدم إذن السفر في حالة إعلان ولائه للسلطات الفرنسية ، على غرار الشيخ بالا بوسوقريب الخليفة العام فاليلو امباكي ، الذي قام بإيداع طلب للقيام بالتنقل في أراضي السودان الفرنسي ، وقد وافقت الإدارة الفرنسية على هذه الرحلات ، ويعبر قائد ديوربل سانكالي (Sankalé) عن رأيه في الشيخ بالا بوسو في 1 جوان 1954 قائلا : " ضمن لعدة سنوات العلاقة بين الإدارة والطريقة المريدية ، وغالبا ما استخدم من قبل الحكومة للحصول على معلومات و الدعاية " ، كما أوصى الحاكم كولومباني (Colombani) عام 1956 سلطات

(1) .- Hélène Grandhomme : la France et l'islam au Sénégal, p 214.

(2) -Ibid,p214- 215.

الإقليم الذي يرغب الشيخ بالا بوسو بالتجوال فيه لزيارة طلبته بالإهتمام به حيث يقول " يجب أن تقدموا له المشورة لتطوير محاصيله ، و حافظوا على علاقات طيبة معه ¹ . و نستنتج مما سبق أن الإدارة الفرنسية منحت بعض الامتيازات لبعض المريدين بخصوص حرية التنقل و السفر ، رغم أنها قيدت الأمر بالحصول على تصاريح وفق شروط معينة ، لكن هذا لا يعني بالضرورة أن كل المريدين سمح لهم بحرية التنقل ، بل ضيق الخناق على بعضهم لأنهم لم يقوموا بالدعاية للسلطة الاستعمارية ، أي أن المريدين ليسوا كلهم بمؤيدين لها .

كما إهتمت الإدارة الاستعمارية بالقضايا الداخلية للطريقة المريدية ، إذ أنه بعد وفاة مامادو مصطفى اختير أخوه الأكبر فاليلو امباكي كخليفة عام للطريقة ولكنه دخل أيضا في خلاف مع ابن الخليفة السابق شيخ امباكي ، واستمر الصراع لمدة ثمان أعوام لكن دون أن سقوط الخليفة ² .

و كان هذا الصراع بين سلالتين مختلفتين ، حيث أن فاليلو امباكي ينحدر من جهة والدته من عائلة مبوساي (بوسو) M' bossabè وهي عائلة علم و علماء وينحدر منها معظم علماء السنغال ، أما شيخ امباكي فينحدر من جهة والدته من عائلة لات ديور ، وهي عائلة ارستقراطية ملكية ، توالى على السلطة في بلاد السنغال ³ .

ومثل هذا الصراع بين طبقتين إجتماعيتين في السنغال ، هما الطبقة الأرستقراطية و الدينية وطبعا الاستعمار الفرنسي وقف إلى جانب الطبقة المتدينة ليس حبا فيها بل للوصول إلى الفئة الشعبية التي تنضوي في معظمها تحت جناح الصوفية ، كما أن

(1) - Hélène Grandhomme : la France et l'islam au Sénégal ,p215.

(2) - J. Copans, Les marabouts de l'arachide, 116 – 117

(3) - M.C. Diop, Op.Cit, P 73.

العلاقة الفرنسية المريدية ، كانت قائمة على مساعدة المريدين على التوسع في حوض الفول السوداني من طرف الفرنسيين ، بتوفير الوسائل المادية من نقل والالات زراعية ، وفي المقابل تقوم الطريقة المريدية بتطوير زراعة الفول السوداني والوقوف إلى جانب الإدارة الفرنسية ومساعدتها على تمرير مشاريعها في السنغال¹.

كما كان الزعماء الدينين يتدخلون في استعادة النظام والسيطرة على تنفيذ القوانين إذ أنه في 4 جوان 1946 قتل عامل في السكة الحديدية دكار - النيجر من طرف أحد المريدين في محطة امباكي مما فجر أحداث عنف و شغب ، ورغم أن الإدارة الفرنسية أمسكت بعد التحقيق بالقاتل ، لكن الأحداث لم تهدأ ، إلا بعد تدخل الخليفة المريدي فاليلو امباكي (محمد الفاضل)².

و برز دور الطريقة المريدية في استعادة الأمن ، عندما اندلعت احتجاجات وإضرابات بعد نهاية الحرب العالمية الثانية ، أهمها وأطولها إضراب موظفي السكة الحديدية دكار - النيجر ، حيث انطلق الإضراب في 11 أكتوبر 1947 ، ولم يستأنف العمل إلا في 19 مارس 1948 ، مما سبب أزمة اقتصادية ، واستنكر هذا الإضراب من طرف الزعماء التقليديين والصوفييين . وأجل مغال توبة من ديسمبر 1947 إلى مارس 1948³ ،

ولقد ذكر الحاكم ويلتورد Wiltord أن الخليفة العام المريدي قد أرسل رسالة في أكتوبر 1947 إلى المفوض السامي يقول فيه " أدين الإضراب الذي قام به عمال السكة الحديدية الأفارقة و ألقى اللوم على الأقلية من المحرضين ، الذين يهتمون بمصالحهم

(1)- Jean Schmitz, Un politologue chez les marabouts, Cahiers d'études africaines, Vol. 23 N°91 , 1983, P 330.

(2) - Hélène Grandhomme : la France et l'islam au Sénégal, p 207.

(3) - Ibid.

الشخصية أكثر من إهتمامهم بمصالح الجماهير. وأضيف لهذه الرسالة بقلم الرصاص وربما من طرف الشؤون السياسية ما يلي " نعم لكنه لم يتخذ أي إجراء إتجاه العمال المريدين " ¹. وما يميز العلاقة بين السلطات الاستعمارية والزعامات الدينية أنها لم تكن أبداً علاقة بين مرؤوساً ومتراًس ، بل علاقة قائمة على تبادل الخدمات مع استقلالية الطرق ، ومع هذا فهناك إجماع بين الزعماء الدينيين أن الاستعمار نوعاً من العناء المستمر ويقول روان امباي في هذا الصدد " بعض المقدمين دعوا إلى التوافق بين فرنسا و الزعامات الدينية قائلين من ناحية لديهم قوة لا نملكها و من ناحية أخرى تركوا لنا الحرية لممارسة عبادتنا لذلك ليس من الضروري أن نخلق لأنفسنا الصعوبات " ، و بالتالي فإن السلام والنظام العام ليسا ضروريان فقط لتوفير الهدوء للزعامات الدينية ، بل ضرورة كذلك لعملهم في تطوير الأنشطة الاقتصادية ، والتعليم والحرص على الروابط الدينية والاجتماعية والروحية بينهم وبين مريديهم ، كما أنهم كانوا وسطاء بين سكان المستعمرة والسلطات الفرنسية ، من أجل تخفيف القيود والعقوبات على الثائرين على السلطة ².

وترى الباحثة ليلي سال أن هذا التعاون بين الطريقة المريدية والسلطات الاستعمارية يعود لعدة عوامل أملت لها الظروف آنذاك منها "عدم القدرة على تحقيق الإنتصار العسكري ضد المستعمر ، وتعب مؤسس الطريقة بسبب النفي المتكرر له وتقارب المصالح بين الإدارة الاستعمارية والطريقة المريدية حول زراعة الفول السوداني " ³.

(1) - H       Grandhomme : la France et l'islam au Sénégal, p 207.

(2) - Ravane Mbaye, Op.Cit, p

(3) - Leyla Sall, Op.Cit, p 112.

ويبدو أن العامل الأخير من أبرز العوامل التي ساهمت في توطيد العلاقات بين الطريقة المريدية والإدارة الاستعمارية وكان من أهم القضايا المشتركة بين الطرفين على مدى الفترة الاستعمارية.

3-مجالات تبادل الخدمات بين الطريقة المريدية والإدارة الاستعمارية

أ -زراعة الفول السوداني

تطورت منذ بداية القرن العشرين في الأدبيات الاستعمارية فكرة أهمية العمل بين أتباع الطريقة المريدية ،لأن تعاليم هذه الطريقة تركز على العمل و العبادة كما أن الطابع الريفي للمجتمع المريدي جعل من الطريقة تصب جل إهتمامها على الأرض خاصة زراعة الفول السوداني ،التي مثلت عقيدة ثانية عند المريدين قادرة على أخذ مكان الصلاة والتعليم الديني (فئة الباي فال)¹ .

وبدأت العلاقات المريدية الاستعمارية تنتهج منحى جديد بعد ثلاثينات القرن العشرين حيث حدث تقارب في المصالح بين المستعمر والمريدين من أجل تطوير زراعة الفول السوداني إذ سيمثل المريدون وكلاء لتطوير هذا المحصول الاستعماري النقدي الذي حول إلى زيت وصابون في الصناعات المارسلية والباريسية².

كما أدى هذا التقارب في المصالح إلى تبني النمط الإنجليزي المتمثل في الحكم الغير مباشر، باستعمال السلطة المريدية للتحكم في جماهير الفلاحيين ،وهذه السياسة اثبتت أنها أكثر كفاءة و انتاجية ولتحقيق هذه السياسة ،و تطوير زراعة الفول السوداني ،اعتمدت السلطات الاستعمارية على طاعة الفلاحين لمقدم الطريقة ،و استغلت العلاقة بين المريد والمقدم ،لذلك طور المستعمر علاقة الزبونية مع زعامات الطريقة المريدية من خلال تمويل

(1) - Montage Diagne, Op.cit. 87.

(2) - Leyla Sall, Op.cit.p 13.

بناء مسجد توبة ، وتسهيل تطوير واستغلال الأراضي الزراعية التي حولت في أغلبها لحقول للقول السوداني.و بالنسبة للمريدية فإن تبني زراعة القول السوداني هو الإتجاه للاقتصاد النقدي أي حلول النقد محل المقايضة ، أما بالنسبة للإدارة الاستعمارية فقد شكلت زراعة القول السوداني الاستراتيجية الأساسية لتطوير مستعمرة السنغال ، التي معظم أراضيها الزراعية عبارة عن تربة رملية شبه قاحلة ، وأكثر محصول تصلح له هذه التربة هو محصول القول السوداني¹.

وتبنت فرنسا إيديولوجية التعاون حيث سعت إلى تعزيز السلطة الدينية في المجتمعات المحلية السنغالية ، وذلك عن طريق برنامج زراعة القول السوداني وإدخال الاقتصاد السنغالي في إطار النظام الرأسمالي ، لذلك استغلت شيوخ الطرق الصوفية ، خاصة شيوخ الطريقة المريدية التي ظهرت كحل للإشكالية التحول من الاقتصاد المحلي المحطم إلى اقتصاد السوق².

فكانت التقارير الاستعمارية تدور حول تجنيد مقدمي الطرق تحت صورة (المقدم- المزارع) *Marbout-cultivateur* ففي تقرير صادر سنة 1929 رحب الحاكم الفرنسي بتوسيع النشاط الزراعي بعد دراسة استقصائية لبعض شيوخ الطريقة المريدية في الشرق على طول خط السكة الحديدية دكار -كايس (Kayes) ، كما أشار تقرير سنة 1932 ، أن التطور الاقتصادي للطريقة المريدية جد مهرو تضمن هذا التقرير " هم يواصلون إعطاء المثل الأعلى عن العمل ، وجهدهم الزراعي ملحوظ خلال العام الماضي حيث أسسوا قرى زراعية جديدة و طوروا المناطق الزراعية ، ففي العقيدة المريدية يصلي المقدمون من أجل الأتباع ، وهؤلاء

(1) - Leyla Sall, Op.cit.p 13-14.

(2) - Montage Diagne, Op.cit. 87.

الآخرون يعملون من أجل المجتمع مما يساهم في ازدهار المناطق التي يقطنها أتباع الشيخ الخديم " ¹.

كما لاحظ الحاكم تأثير أتباع الطريقة المريدية على أتباع بقية الطرق الصوفية الأخرى في السنة الموالية أي سنة 1933 إذ تشجعوا بدورهم على العمل الزراعي وإهتموا بالأساليب الجديدة في الزراعة والآلات الحديثة ، و أكد فرناند كويسمو fernand Quesmot في سنة 1958 أن (تقديس العمل) هو التأثير الرئيسي للطريقة المريدية على الطريقة التيجانية .

وفي أثناء زيارة الوزير الفرنسي لما وراء البحار كوست فلوري Floret Coste للسنغال سنة 1949، إقترح الحاكم الفرنسي منح صليب الفارس لفيلق الشرف للشيخ محمد البشير امباكي ، وهذا الإقتراح من الإقتراحات الكثيرة ذات نفس النمط ، التي تدل على ديناميكية مقامي الطرق ودورهم الريادي في تنمية الاقتصاد ، ولقد تضمنت قائمة المتعاونين مع فرنسا الزعماء الدينيين لعدة طرق صوفية ، لكن كان النصيب الأكبر للطريقة المريدية ، التي تعتبر أكثر الطرق نشاطا ضمن الأرياف ، ويبدو ان المصلحة الاستعمارية هي التي ولدت أهمية العمل في الفكر المريدي ².

فكان شيوخها أكثر الشيوخ المحترمين عند الإدارة الاستعمارية و سعت الدولة الاستعمارية لاستخدام شيوخ الصوفية حيث عزفت على الوتر الحساس المتمثل في القرابة لأن معظم سكان القرى كانوا يكونون تجمعات عائلية فعينت الزعماء التقليديين ، الذين معظمهم زعماء دينيين ، كذلك أعيان العائلات الكبيرة كحكام محليين للمناطق الريفية ، كما أن الأرياف السنغالية في العهد الاستعماري كانت تحت سيطرة الطرق الصوفية ، حتى أنه يمكننا القول أن الإدارة الغير مباشرة في عهد الاستعمار تمثلت في مقامي الطرق الصوفية

(1) – Hélène Grandhomme : la France et l'islam au Sénégal, P94

(2)-Ibid,p 95 .

لأنهم سيطروا بقوة على سكان الأرياف (الفلاحين) ، وبالتالي تحكموا في الزراعة والتجارة ولا ننسى أن الفلاحين يمثلون آنذاك معظم أتباع الطرق الصوفية ، مما جعل الإدارة الفرنسية تؤسس الجمعيات الأهلية للإدخار Sociétés Indigènes de Prévoyance ، التي تقدم البذور والالات للفلاحين وتسيطر على الانتاج الزراعي في الأرياف¹ .

ورغم تأسيسها لهذه الجمعيات ، إلا أنها لم تستطع وضع حد لنفوذ مقدمي الطرق الصوفية في الأوساط الريفية ، لأن المقدمين أكدوا أنهم الوحيدون الذين لهم الحق في السيطرة على الأرياف وخصوصا في المجال التجاري وأسسوا مجموعة " كبار المنتجين " وتبنوا سياسة منع تسويق الانتاج من طرف غيرهم ، ولقد أسس الشيوخ شركات زراعية صغيرة لزراعة وتجارة الفول السوداني ، وامتازوا باستقلالية تامة في ظل الإدارة الفرنسية ، ويرى الباحث السنغالي مامادو ديوف أن شيوخ الطرف الصوفية في السنغال ، لم يكونوا يوما " بني وي وي " في ظل الاستعمار الفرنسي ، أي لم ينقادوا وراء فرنسا حيث رفضوا سياسة الاستيعاب والإدماج التي تبنتها فرنسا من أجل تحويل السنغال إلى ولاية فرنسية² .

على عكس بعض شيوخ الزوايا في إفريقيا الشمالية ، الذين تحالفوا مع السلطات الفرنسية وسهلوا عليها التوغل بين فئات المجتمع ، لكن وجهة النظر هذه يفندها الباحث مونتاج ديان Montage Diagne الذي يقول في هذا الصدد : "إن الخطاب الديني الموجه للمجتمعات المحلية يحاول تلميع وإصلاح صورة الفرنسيين "³ .

علاوة على هذا استغلت فرنسا نفوذ الطريقتين الكبيرتين في السنغال ، التيجانية والمريدية لمراقبة زراعة الفول السوداني في الأرياف ، وكانت تربطها صلات اقتصادية مهمة مع

(1)- Mamadou Diof, Op.Cit, P 638,

(2)-Ibid,

(3)- Montage Diagne : Op.cit.p 90 .

شيوخ الطرق من أجل تطوير زراعة هذا المحصول ،لأنه كان يدرأرباحا ضخمة في الخزينة الفرنسية آنذاك¹ .

و اعترفت مصلحة الشؤون السياسية الفرنسية في مذكرة حول أطر الإسلام في السنغال بفاعلية الزعماء الدينين بخصوص تطوير محصول الفول السوداني " أثناء الحرب وبعد الحرب الخدمات التي قدمتها الطرق الصوفية (المريدية) لصالح انتاج الفول السوداني تم استغلالها لأقصى حد " و في المقابل قدمت السلطات الفرنسية الحوافز لتشجيع هذه الزراعة الأحادية كما قامت جمعيات الادخار بتقديم كميات من البذور لصالح زعماء الصوفية ومنحت القروض الزراعية باستمرار للتغلب على مواسم الجفاف و تحديث طرق الانتاج ،ولقد استمر هذا الوضع ما بين 1936-1945 ،لكن تعقد الوضع و تراجعت المساعدات الفرنسية لمقدمي الطرق الصوفية ، بسبب صعود الطبقة السياسية بعد عام 1946 ومواجهة الشباب السنغالي في الجمعيات والحركات السياسية والدينية² .

ب -مسجد توبة : يقدم لنا بناء مسجد توبة نموذجا عن العلاقات الفرنسية المريدية ففي البداية فرضت الإدارة الفرنسية مجموعة من القوانين على المريدين من أجل الحفاظ على النظام العام ،وبعد أن قرر أحمدو بامبا إنشاء جامع توبة في 17 سبتمبر 1928 ،قامت الإدارة الفرنسية بتأجير أرض مساحتها 400 هكتار للطريقة المريدية لمدة خمسين سنة ،وبإيجار رمزي 1 فرنك لكل سنة ،وإنطلقت عمليات البناء في عهد الخليفة محمد مصطفى امباكي ،ثم توقفت لتستمر في عهد الخليفة الثاني محمد الفاضل امباكي الذي سيجعل بناء المسجد من أولوياته ،لكن بسبب صراعاته مع ابن أخيه شيخ امباكي سيتوقف العمل في ورشة المسجد بسبب الملاحقات القضائية ،مما أدى إلى اضطراب الأوضاع في الطريقة المريدية

(1) - Régine Bonnardel : *Saint – Louis du Sénégal : Mort ou naissance*, L harmattam, 1992, P 404.

(2) - Hélène Grandhomme : *la France et l'islam au Sénégal*,p 209-210.

فازداد قلق السلطات الاستعمارية ، خاصة أن الخليفة فاليلو امباكي جدد عقد الإيجار باسمه ، وخطط لصرف الأموال المجموعة من المريدين كتبرعات في بناء المسجد ، و كان حاكم دائرة ديوربل يسعى إلى تقوية شرعية الزعيم الجديد للطريقة ¹.

وهذا الامر أثار غضب شيخ مباكي ابن الخليفة السابق وعمه باصيرو أي تحول الصراع من على منصب الخلافة إلى صراع حول تشييد جامع توبة .

فبدأ أنصار كلا الشيخين فاليلو امباكي ، الشيخ امباكي يبنون جزءا من الجامع الكبير على حدا لذلك كلف حاكم المستعمرات كابيلا Capela بمهمة لجمع المعلومات و التوفيق بين الطرفين بديوربل في مارس 1946 ، و من أجل إقامة مجتمع على شكل مجتمع (الحبس) أي تحويل مشروع المسجد إلى وقف بالإتفاق مع الحاكم العام ومديرية الشؤون السياسية وضباط ².

اتفق هؤلاء على إنشاء مجلس إداري للمريدية يهدف المشروع إلى الامتثال لقرار ماندل Mandel المؤرخ في 16 جانفي 1939 ، الذي ينص على المؤسسات الاستعمارية ، مثل : مجالس البعثات الدينية . وكلف حاكم دائرة ديوربل كابيلا بإقناع المريدين بمزايا هذا المشروع و وافق الخليفة المريدي بشكل غير رسمي ثم الشيخ باصيرو امباكي ، وفي الأخير شيخ امباكي ، إلا أن الأزمة لم تحل بعد ، و ستستمر المحادثات من صيف 1946 حتى أفريل و ماي 1947 ، وتخوفا من تراجع سلطته أرسل الخليفة المريدي في 28 مارس 1947 إلى حاكم السنغال يخبره برغبته في رؤيته عن قرب قائلا " لقد عرض علي مجلس إداري للطريقة فقبلته ، ويجب أن استشير هذا المجلس في كل القضايا الكبيرة التي تثير إهتمام الطائفة على هذه النقطة أيضا أوافق

(1) - Hélène Grandhomme : la France et l'islam au Sénégal, p 230.

(2) - Ibid, p 231

لكني لا أريد أن يكون لهذا المجلس شخصية اجتماعية ، كما سمعت في كثير من الأحيان ، لا أريد أن يكون لهذا المجلس أي قوانين او صفات تتعدى على حقوقى " ¹ .

وقد أعاد حاكم ديوربل ج كابيللا توحيد الأطراف الفاعلة في هذه القضية في 10 أبريل 1947 بناء على طلب الحاكم العام ، ووصل إلى مسودة اتفاقية وقعت رسميا في 25 جوان 1947 ، تتضمن هذه المسودة أن الخليفة فاليلو امباكي سيكون رئيس المجلس الإداري للطريقة ونائبة هو باصيرو امباكي والسكرتير هو شيخ امباكي ، وفي 26 أوت 1947 عقد الإجتماع الأول لمجلس الإدارة برئاسة حاكم السنغال بالنيابة مارسيل ويلتورد Marcel Wiltord يساعده السكرتير العام كلود ميشيل Claude Michel رئيس المكتب السياسي ، و مارك أوبر Marc Auber كبير مهندسي الأشغال العمومية ، و النقيب باشي Pachet المسؤول عن الشؤون الإسلامية ، و الخليفة المريدي ، و كبار مقدمي الطريقة ، و قرر الإجتماع أن مديرية الأشغال العمومية ستهتم بإنشاء المشروع ، و يتقاسم المهام أعضاء المجلس تحت رقابة السلطة الفرنسية ، لكن ستتغير وجهة نظر الإدارة الفرنسية بسبب تفاقم الخلافات بين الشيخ فاليلو امباكي و شيخ امباكي ، لذلك استنكر أعضاء المجلس ذلك و ألغيت اتفاقية 25 جوان 1947 في 4 أبريل 1952 ² .

وقد تدخلت السلطات الاستعمارية لإنقاذ المجلس لكن لم يجد نفعا ، لذلك ألغي المجلس و حولت صلاحياته للخليفة العام ، و لأن الشيخ مباكي كان يدعم لمين غي وحزبه الاشتراكي ، كان يمثل مصدر إزعاج للسلطات الفرنسية ، لذلك حاولت تهيمشه بينما دعمت الخليفة المريدي في بناء المسجد ، وازدادت تبرعات المريدين ما بين 1953 - 1957 ، و إلى غاية

(1) -Hélène Grandhomme : la France et l'islam au Sénégal, p 231

(2) -Ibid, p232.

الاستقلال والسلطات الفرنسية تدعم وتعزز سيطرة الخليفة على مشروع مسجد توبة لا سيما بتقديم المساعدات ، منها مليوني فرنك فرنسي في جوان 1954¹.

هذا المبلغ لن يكف لذلك استمرت طلبات المساعدة المريدية من الإدارة الفرنسية مستمرة حتى عام 1958 ، وفي عام 1956 قال الحاكم بالنيابة ج. كولومباني " لا يزال استكمال الأعمال يتطلب مائة وعشرين مليون فرنك "².

و طلب الخليفة العام في عام 1958 من المفوض السامي مساهمة تقدر بخمسين مليون فرنك لكنه لم يقدمها له ، وقد اختلفت طرق الحصول على هذه المنح ومنها الحصول على قروض حيث تقدم فاليلو امباكي للحصول على قرض من التنظيم البنكي لافريقيا الغربية الفرنسية AOF ، وللحصول على هذا القرض حصل الخليفة على موافقة الإقليم من خلال مرسوم في 21 فبراير 1958 ، بعد مدولات من قبل الجمعية الإقليمية ورغم تقديم طلب من ليوبولد سيدار سنغور و عثمان أليون (نائب رئيس الجمعية) ، إلا أن المؤسسات المصرفية في دكار لم توافق على هذا القرض فحسب قوانينها لا تمنح هذه الامتيازات المالية إلا للجمعيات التي لها طابع اقتصادي أو تجاري ، بعد ذلك قدم الخليفة و المفوضية السامية التماس لوزير المستعرات ما وراء البحار برناد كورنوث جنتيل Bernard Cornut- Gentille المفوض السابق و الذي كانت تربطه صداقة مع الخليفة المريدي ، وأرسلت السلطات الفرنسية بعثة من توكيل المريدين لتطرح عليه مسألة قرض 50 مليون لبناء مسجد توبة ³.

(1) - Hélène Grandhomme : la France et l'islam au Sénégal, p233.

(2) - Ibid , p234.

(3) -Ibid .

ج-المريدية والمعارك الانتخابية في عهد الاستعمار

نلاحظ أن تدخل الزعامات الدينية في الحياة السياسية ،ليس بسبب طابع إيديولوجي بقدر ما هو بسبب المصالح او الصراعات داخل الطريقة " لكن بعد الحرب العالمية الثانية تضاعف التقارب بين السياسيين والزعامات الدينية .

وكان الإنضمام الفعلي للطريقة المريدية إلى المعتزك السياسي في انتخابات 1914 عندما قام الخليفة العام مامادو مصطفى امباكي (1888 – 1945) بمساندة ودعم بليز ديان Diagne Blaise الذي يعتبر أول إفريقي في البرلمان الفرنسي كذلك لقي الدعم من قبيلة الليبو وفاز ب 1910 صوت ،على منافسه كاربو Carpot الذي تحصل على 671 صوت ،ومن هنا بدأ التكتل الديني السياسي الذي سيكون الطابع المميز للانتخابات السنغالية في العهد الاستعماري أو بعد الاستقلال وسيدخل مصطلح جديد في الانتخابات ،وهو النجل وهناك النجل السياسي ويعني أمر الخليفة العام للمريدين بالتصويت لمرشح أو حزب معين في الانتخابات¹.

وأيّد زعماء الطريقة المريدية عدة مرشحين في الانتخابات منهم غلندوف ديوف الذي وقف إلى جانب المريدين عند نفي شيخهم إلى الغابون سابقا ،إذ كان يعمل في إدارة الجمارك كما دعم الزعماء المريديون كل من كاربو وديان حتى أنهم دعموا ثفنيو Theveniaut الحاكم السابق لدائرة باول ،وقدموا له مساعدات مالية ،وفي الدورة الثانية وقفت الطريقة المريدية إلى جانب بليز ديان ،وسانددت حملته ماديا ،لذلك سعى ديان لتقريب وجهات النظر بين الإدارة الفرنسية والمريدين ،و جند بفضله المريديون خلال الحرب العالمية الأولى ،وبعد نجاح هذه العملية أصبح سنة 1918 المفوض الأعلى للجمهورية في غرب إفريقيا ،كما قدم عدة خدمات للخليفة المريدي مامادو مصطفى امباكي خاصة في قضية الحاكم الفرنسي السابق لتياس

(1) - Thaim, Op.Cit, P 127.

تايري ،الذي وقع اتفاقية مزورة مع الخليفة مامادو مصطفى لبناء مسجد توبة ،و خدع الخليفة المريدي ولم يلتزم ببنود الاتفاقية ، و وقف بليز ديان إلى جانب الخليفة واستكنر خداع حاكم تياس للمريدين ،وهذه القضية حدثت مباشرة بعد وفاة الشيخ بامبا وبموجبها انتهت الوحدة المريدية وبدأت الانقسامات داخل الطريقة تطفو على السطح ، حيث حصلت مناوشات بين الخليفة الأول مصطفى امباكي ،وعمه الشيخ أنتا لأن هذا الأخير كان على علاقة وطيدة بتايري¹.

و كان الشيخ أنتا يطمع في الخلافة و أئيده على ذلك الشيخ محمد الفاضل (فاليلو امباكي) الابن الثاني لأحمدو بامبا وبعض كبار أسرة امباكي ،بينما وقف الشيخ إبراهيم أكبر إخوة أحمدو بامبا وعدد كبير من أتباعه إلى جانب محمد مصطفى امباكي وأيدت السلطات الفرنسية هذا الأخير مما أدى إلى تثبيت محمد مصطفى كخليفة للطريقة المريدية و قد استنكر بعض المريدين التدخل الفرنسي في الشؤون الداخلية للطريقة المريدية².

و شاركت الطريقة المريدية في الصراعات الانتخابية منذ البداية لكن تاريخ الإنضمام الفعلي لها إلى الانتخابات كان في الانتخابات التشريعية سنة 1928 ،حيث كسر الشيخ أنتا التحالف مع ديان وتحالف مع غلندو ديوف³ Galandou Diouf الذي انفصل هو الآخر عن

(1) - C. Coulon.Op.Cit, P 197 – 198.

(2) - Moriba Magassouba, Op.Cit, P 76

(3): وزع غلندو ديوف على أتباعه منشورا يدعو إلى إحياء مجد الإسلام ،ورغم أن منافسه كان مسيحيا إلا أن الخليفة المريدي ساندته . أنظر:

Moriba Magassouba, Op.Cit, P 76 .

ديان و إنضم إليهم كذلك لمين غي سنة 1928¹ ،الذي كان أيضا عضو في حزب غلندوف ولقد سانداهم الشيخ أنتا في الانتخابات التشريعية ،حيث دفع ما يقارب 75000 فرنك فرنسي لتمويل هذه الحملة ،بينما واصل مامادو مصطفى مساندة بليزديان وحاول غلندوف ديوف إنشاء تحالف إسلامي ضد المرشح المسيحي بليزديان -رغم أن كلا المتنافسين مدعومين من طرف شيخين مريدين مسلمين- محاولا إدخال الإسلام كعنصر مهم في الانتخابات التشريعية ،وازدادت الخلافات بينه وبين الخليفة العام المريدي ،وقد نفته السلطات الفرنسي إلى السودان الفرنسي (مالي) إلى غاية وفاة بليزديان ،وعاد من منفاه سنة 1934 وإنضم إلى لمين غي ،وواصل الشيخ أنتا دعمه ماديا ومعنويا ،لذلك فاز في الانتخابات². وترى الباحثة هيلين غاردهوم " أن انتخابات 1928 أرست قواعد الحياة السياسية في السنغال التي لا زالت قائمة إلى اليوم "³.

ولا زال إلى يومنا هذا تدخل السلطة الدينية في السلطة الزمنية قائما وكلمة رجال الصوفية مسموعة في المحافل الانتخابية ،ويرجع الباحث خديم محمد سعيد امباكي تحالف الخليفة العام للطريقة المريدية محمد مصطفى امباكي مع السلطات الفرنسية بسبب إنجاز جامع توبة (المدينة المقدسة للمريدين) ،الذي أوصاه والده بإتمامه لذلك كان بحاجة إلى مساعدة السلطات الفرنسية التي أصدرت ترخيص لبناء جامع توبة⁴.

(1)- لمين غي (1891 – 1968) :هو أول رجل قانون إفريقي في المستعمرات الفرنسية ،اشتغل بالمحاماة وتقلد منصب حاكم مدينة سان لويس ولعب دورا كبيرا في استقلال السنغال وفي السياسة الداخلية لهذا البلد ،أنظر: أنجاي ،الشيخ أحمد و بامبا سبيل السلام ،ص 72 .

(2)- C. Coulon.Op.Cit, P 197 – 198.

(3) - Hélène Grandhomme : la France et l'islam au Sénégal,p 98.

(4)- خديم محمد سعيد امباكي ، المرجع السابق ،ص157

وأصبحت الأوضاع السياسية في السنغال ما بين 1934 إلى 1945 قائمة على الصراع بين اثنين من رجال السياسة غلاندوف ضيوف و الاشتراكي لمين غي وبات تسييس مقدمي الطرق الصوفية مصدرا قلق في تقارير الإدارة الاستعمارية حيث تضمن تقرير السلطات الاستعمارية الصادر سنة 1935 ما يلي : " إن الوضع حساس بسبب اقتحام المجال السياسي من طرف فئة يجب أن تبقى دينية بحتة ، فبعض المقدمين تبنوا الإتجاهيين التنافس في التجمعات الانتخابية و التنافس في ساحات المساجد ¹ .

كذلك شهد الطابع العام للمؤسسات الإدارية الفرنسية في الأرياف السنغالية تأكلا شديدا ، لذلك رفض من طرف الفئات الفلاحية ، نظرا للسياسة الفرنسية الجائرة في هذه المناطق ، وللإصلاح هذا الوضع ، تم استبدال الإدارة الفرنسية بمقدمي الطرق الصوفية ، لما لهم من مكانة بين سكان الأرياف ولتحكمهم في انتاج الفول السوداني ² .

ودعا لمين غي في 7 ماي 1946 لقانون يمنح كل سكان المستعمرات الفرنسية الجنسية ويعترف بحق التنظيم السياسي ، وتم إلغاء الكثير من أنواع العمل الاجباري ، كما أصدرت فرنسا في 23 جوان 1956 قانون إصلاح ما وراء البحار والذي حول الكثير من الصلاحيات والسلطات من فرنسا إلى حكومات الأقاليم المنتخبة في غرب إفريقيا الفرنسية وتم إلغاء ما تبقى من قيود علي التصويت ³ .

وبدأت السنغال منذ اوائل القرن العشرين تعرف نشاطا سياسيا بارزا ، إذ تأسس في سنة 1929 أول حزب سنغالي وهو الحزب الاشتراكي السنغالي (PSS) ، وأصبح سنة 1938

(1) - Hélène Grandhomme : la France et l'islam au Sénégal, p 98.

(2)-Mamadou Diouf : **Le clientélisme, la "technocratie" et après ?** , Sénégal. Trajectoires d'un État, Dakar, Codesria, 1992, P 238.

(3) - C.Coulon, Op.Cit, P 198.

تابع للحزب الاشتراكي المعروف باسم القسم الفرنسي للأممىة العمالية (SFIO) وعين لمين غى رئيسا له¹، وكان ليبولد سيدارسنغور² أحد المنخرطين فى هذا الحزب، لكنه إنفصل عنه سنة 1947 ، وأسسه مع مامادو ديا (1910 - 2009)³ حزب الكتلة الديمقراطية السنغالية BDS فى 27 سبتمبر 1948⁴.

ولقد دعمت سنغور إطارات حزبه القديم (SFIO) فى السين- سالوم ، كما وجد دعما ومساندة كبيرين من زعماء الطرق الصوفية ، خاصة الطريقة المريدية والطريقة التيجانية وتمكن حزب سنغور من الفوز فى الانتخابات التشريعية فى سنة 1951 فى إطار معركة الانتخابات التشريعية بفضل دعم الأرياف التى تشهد تواجدا مريديا كبير و تسير بقبضة شيوخ الطريقتين المريدية والتيجانية⁵.

وقام كل من الحزبان حزب سنغور وحزب لمين غى بوضع برنامجا فى انتخابات 1951 يتماشى مع طموحات هذه القوى الدينية لكسب ودها ، بتبنى النقاط التالية ، إدخال

(1)- Ismaila Madior Fall et Mathias H. ounkpe et Adele L. Jinadu et Pascal Kambale : Sénégal Organes de gestion des élections en Afrique de l’ouest Une étude comparative de la contribution des commissions électorales au renforcement de la démocratie, Une étude d’AfriMAP et de, L’Open Society Initiative for West Africa, Open Society Foundations, 2011, P 186.

(2)- هو كاتب وشاعرو سياسي ، سنغالي ولد فى 9 أكتوبر 2012 بقرية جوال جنوب دكار ، سافر إلى فرنسا سنة 1927 م ، حيث درس بجامعة السربون ، وأنضم إلى الجيش الفرنسى سنة 1936 ، وبعد عودته إلى السنغال تولى عدة مناصب سياسية ، وأصبح أول رئيس للسنغال فى 5 سبتمبر 1960 ، توفي فى 20 ديسمبر 2001 مخلفا مؤلفات عديدة من أهمها النشيد الوطنى السنغالي (الأسد الأحمر) ، أنظر : علي محافظة : شخصيات من التاريخ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، 2009 ، ط 1 ، ص 181 - 184 .

(3) - أنجاي ، الشيخ أحمدو بمبا سبيل السلام ، ص 73 .

(4) - علي محافظة ، المرجع السابق ، ص 182 .

(5) - C. T. Sy, Op.Cit, P 211 – 212.

اللغة العربية إلى المدارس وتأسيس مدارس فرانكو - عربية وإدخال التعليم الثانوي إلى المنظومة التعليمية بالسنغال ، وتنظيم الحج إلى البقاع المقدسة بتوفير الظروف الملائمة لذلك ، ولقد فاز في هذه الانتخابات سنغور بفضل دعم الأرياف وحصل على ما نسبته 10 % من الأصوات في مناطق ديوربل والسين سالوم ، وهي معاقل المريدين أما الذين صوتوا للمين غي فهم ينتمون إلى المدن أكثر خاصة دكاروسان لويس ، وهذا بسبب شخصية غي البرجوازية وحملاته الانتخابية التي تقتصر على المدن مع إهماله للمناطق الريفية وفيما يخص شخصية سنغور فهي مختلفة تماما ، فطالما كان اشتراكي الفكر ، يحمل على عاتقه مسؤولية التنمية الريفية¹.

وقام سنغور بتحويل حزبه الكتلة الديمقراطية السنغالية BDS إلى حزب الإتحاد الديمقراطي السنغالي UDS في سنة 1956 ، الذي سيكون الحزب الحاكم عندما يصبح سنغور رئيسا للسنغال ، كما فاز بالانتخابات التشريعية في 17 جوان 1951 والبلدية في مارس والنيابية في 18 ماي 1958 ، بفضل مساندة ودعم زعماء الطرق الصوفية ، خاصة الطريقة المريدية ولم تكن هذه المعارك الانتخابية بخالية من الاشتباكات بين ناخبي حزب القسم الفرنسي للأمم العمالية SFIO وأنصار حزب الكتلة الديمقراطية السنغالية BDS²

ويعود هذا النجاح المستمر لسنغور إلى تشجيع المقدمين لسياسته ، لأنه اعتبر نفسه فردا من القوى الدينية ، وواحد من أفراد الشعب السنغالي ، ويقول في حوار أجراه سنة 1965 موضحا طبيعة علاقته القوى الدينية " عندما بدأت معركتي السياسية في 1948 طلبت الدعم من كل طبقات الأمة السنغالية وخاصة القوى الدينية ولا يخف عن أحد أن الإدارة الفرنسية ، كانت تخدم دوما من طرف مقدمي الطرق الصوفية والزعماء الكاثوليك

(1) - C. Coulon. Op. Cit, P199 – 203.

(2) - Ismaila Madior, Op. Cit, P 185.

وهناك شيوخ لهم سلطة كبيرة ، أمثال ابابكر سي و فاليلو امباكي الذين دعموني وكفلوني لتحقيق ما أسعى إليه ، خصوصا في الأرياف ، حيث سعت إلى تحسين المستوى المعيشي لفئات الفلاحين ، وقيادة البلاد إلى الاستقلال ، إذن برنامجي بإتجاه القوى الدينية ، ليس كسب فقط بل أنا أتعاون معهم لكي نحقق المساواة الاجتماعية ، نحن لسنا دوغماتيون (متعصبون فكريا) ، بل أقدمنا على تحويل المواقف لأجل مصلحة شعبنا ¹.

و يتضح لنا من هذا الخطاب موقف سنغور من الزعامات الصوفية خاصة الخليفة المريدي فاليلو امباكي ، ولقد جمعت بين الرجلين صداقة وطيدة وكثيرا ما اعتبرت الكتابات حول الطريقة المريدية أن هذا النوع من التحالف خارج عن مبادئ التصوف الأصلية ، وتساءل الكثير عن العلاقة التي قد التجمع صاحب الفكر العلماني المتمثل في سنغور مع صاحب الفكر الإسلامي المتجسد في شخص الخليفة المريدي ، ودافع الخليفة عن موقفه من سنغور ، مؤكدا أن هذه العلاقة لا صلة لها بمصلحته الشخصية بل كانت من أجل الحصول على الدعم لبناء مسجد توبة ².

و من هنا نلاحظ أن القوى الدينية ، وخصوصا الطريقة المريدية ، وقفت إلى جانب سنغور-رغم أنه مسيحي - ، في كل المناسبات السياسية ، وأعلنت التأييد الكامل والعلي له ، لأنها بكل بساطة عزف على الوتر الحساس وضرب عليه ، وهو الوقوف إلى جانب سكان الأرياف ، لكن هذا التحالف بين سنغور والمريدين لم يكن يشمل كل العائلة المريدية كلها حيث أن شيخ امباكي أعلن عدم تأييده لسنغور ولحزبه ، بسبب صداقته مع لمين غي ، إذ

(1)- C .T. Sy, Op.Cit, P 211 – 212

(2) -Fallou Mbake S Kounta Fallou, Léopld Sédar Songhor la politique au service de La religion dans un république laïque, **magazine Al Fadhiliya**, N 2, La Commission Culturelle du Dahira des Petit-Fils de Cheikh Mouhammad, Avril 2017,P 22.

التقى به في مكة المكرمة ، وزارا عدة دول عربية معا هذا الموقف لم يكن لهذا السبب فقط بل السبب الرئيسي هو اختيار عمه فاليلو امباكي كخليفة عام للمريدية ، فكانت انتخابات 1951 الفرصة الملائمة للانتقام حيث وقف شيخ امباكي في وجه عمه بتأييده لحزب لمين غي ضد حزب سنغور ، و بعد خسارة غي أقام الشيخ امباكي أفضل مغال مريدي سنة 1952 ليلفت الأنظار نحوه ، بعد أن خفت نجمه بسبب خسارة لمين غي للانتخابات التشريعية وما لبث أن عاد إلى الواجهة السياسية بتأييده لحزب كتلة الجماهير السنغالية BMS¹ ، الذي أسسه شيخ أنتا ديوب وقد وقف إلى جانبه وسانده ماديا ومعنويا².

من هنا يتضح لنا أن إنضمام شيوخ الطريقة المريدية إلى المعارك الانتخابية كان بالدرجة الأولى بسبب الصراعات داخل الطريقة ، وخاصة تلك التي تدور حول كرسي الخليفة العام وتبنى هؤلاء الشيوخ نظرية " عدو العدو صديق " ، ودعموا المرشحين ضد منافسيهم ماديا ومعنويا .

كما أقامت السلطات الفرنسية استفتاء في 1953 يقضي بالتصويت على دستور سنغالي من اقتراح الإدارة الفرنسية ، ولقد رفضت القوى الدينية هذا الدستور رفضا قاطعا و في نفس الوقت حارب الزعماء الدينين بعض العناصر لأرستقراطية التقليدية منهم السياسيين القدامى في دكار سان لويس لموقفهم المساند لهذا الدستور³.

(1)- شيخ أنتا ديوب (1923 - 1986) سياسي ومؤرخ سنغالي ، وأكبر علماء القارة الإفريقية ، تحصل على عدة شهادات دكتوراة في الفيزياء والأنتروبولوجيا والتاريخ الإفريقي وعلم المصريات واللغويات ودرس العلوم الاجتماعية في جامعة باريس والفيزياء النووية في كلية فرنسا ، أنظر: إيمان عبد العظيم سيد أحمد الفرعونية في الفكر السياسي لشيخ أنتا جوب ، رسالة ماجستير في الدراسات الإفريقية ، معهد البحوث والدراسات الإفريقية ، جامعة القاهرة ، 2016 ، ص 3 .

(2)- C.T.Sy ,P 214— 216

(3) - C.T.Sy ,P ,P 217.

و عندما أُنْتُخِبَ ديغول رئيساً للوزراء في فرنسا في 1 جويلية 1958 ، قام بوضع دستور جديد في أوت 1958 ، و من أهم بنوده :

-أن تتحد فرنسا و الدول الإفريقية التي تقبل هذا المشروع في المجموعة الإفريقية و هو إتحاد فيدرالي بين جماعات مستقلة .

-تتكون المجموعة الفرنسية من رئيس الجمهورية الفرنسية ، و مندوب عن كل جمهورية من جمهوريات الجماعة ، و سكرتير عام و مستشار ، و حكومة الجماعة مسؤولة عن الدفاع و الشؤون الاقتصادية و التعليم العالي .

-للجماعة مجلس تنفيذي يتكون من رؤساء حكومات الدول الاعضاء لدراسة المسائل الكبرى و المهمة . -تقدم فرنسا المساعدات الفنية و الإدارية لأعضاء الجماعة .

و قد قام ديغول ما بين 21-26 أوت 1958 بجولة في المستعمرات الإفريقية، لشرح أهداف دستوره و القيام بدعاية له ، معلنا عن فتح الاستفتاء حول هذا المشروع ، فمن أراد الإنضمام للمجموعة الفرنسية يصوت بنعم ، أما من يرغب بالحرية فعليه أن يصوت ب لا و بعد الاستفتاء وافقت كل المستعمرات ما عدا غينيا برئاسة أحمدو سيكوتوري الذي رفض الإنضمام لهذه الجماعة ، فأعلن استقلال دولته¹ .

أما في السنغال فقد حدث انقسام داخل الأحزاب السياسية و الحركات الطلابية بين مؤيد و معارض بينما القوى الدينية قالت نعم لهذا المشروع ، بما فيها الطريقة المريدية فقد ونجح هذا الاستفتاء بأغلبية ساحقة ب 97 %² .

كما حاول مامادو ديا رئيس المجلس آنذاك ، أن يثني المريدين عن الموافقة على هذا الدستور ، فبعد عودته من رحلته إلى الخارج ، إتجه إلى مدينة توبه ، و قابل الخليفة العام

(1) -عبد الله عبد الرزاق ابواهميم ، شوقي الجمل ، المرجع السابق ، ص 84-85 .

(2) - Thaim, Op.Cit, p 128.

فاليو امباكي ،ولكن هذا الأخير قد سبق وأعطى امر " النيجل " لمريديه للتصويت على استفتاء ديغول على أثر الإذاعة الوطنية ¹.

وتطور القوى الدينية في وجه السلطة السياسية سجل ازديادا في سنة 1958 ، لذلك حاول مامادوديا أن يحد من سيطرة القوى الدينية في الساحة السياسية السنغالية ولكنهم استطاعوا الوصول إلى السياسة بواسطة تأسيس " المجلس الأعلى للزعماء الدينين وشاركوا في تأسيس الدستور المستقبلي للسنغال ² .

و نلاحظ أن الفرنسيين لم تكن لهم علاقات مع مقدمي الطرق الصوفية فقط ، بل كانت لهم علاقات أيضا مع هئيات و منظمات أخرى سواء إسلامية أو طلابية أو نقابية ، لكن الطرق الصوفية كانت الأكثر احتكاكا بالسلطة الاستعمارية بسبب طبيعة المجتمع السنغالي الذي ينضوي أغلبه تحت لواء التصوف .

أي أن القوى والزعامات الدينية . وخاصة الطريقة المريدية ، كانت لها مكانة مهمة على الساحة السياسية السنغالية في العهد الاستعماري ، خاصة في مجال تأييد المرشحين وتمويل حملاتهم الانتخابية والموافقة على القوانين الفرنسية أو رفضها تبعا للمصلحة ، وخضعت السلطات الفرنسية للمريدين وانصاعت لمطالبهم بسبب سيطرتهم على انتاج الفول السوداني لما لهذه المادة من مكانة في الصناعة الفرنسية ، ولم يتوقف هذا التقارب و تبادل الخدمات بين الطريقة المريدية والسلطة السياسية في السنغال ، ولم يقتصر على المرحلة الاستعمارية بل كذلك سنشهد تحالفات عديدة بعد الاستقلال .

(1)- Doudou Sidibé : **Démocratie et alternance politique au Sénégal**, Etudes Africain, L harmattan, 2006, P 99.

(2)-C. T. Sy, Op.Cit, p 215 – 216.

المبحث الثالث :مكانة الطريقة المريدية في الحقل السياسي بعدالاستقلال(1960-1980)

1-سياسة الحكومة السنغالية إتجاه الطرق الصوفية

جعلت حكومة سنغور المجتمعات الريفية تحت رقابتها، لأن هذه المجتمعات كانت تسيطر على الاقتصاد المحلي لذلك أصدرت عدة قوانين لتحقيق ذلك ،ففي 13 جانفي 1960 أنشأت حكومة سنغور تقسيما إداريا يحقق ذلك فأنشئت منصب حاكم اورئيس دائرة الذي تحول فيما بعد إلى رئيس مقاطعة ،ووكيل تنفيذي للدولة ،وأقامت هياكل المشاركة والتعبئة ونظام التعاونيات (مكتب التسويق الزراعي..) الزراعية مما عزز حضورها في المقاطعات والدوائر وتهدف هذه السياسة إلى القضاء على السلطات ،التي كرستها الإدارة الفرنسية في المناطق الريفية ،والسلطة الدينية ،التي تزايد نفوذها في المراكز الصوفية المهمة مثل توبة كولاك ،تيفوان ،ميدينا غوناس ،دينابا ، فكان هذا القانون محاولة للاستمالة الجماهير الفلاحية ،والسهر على تنفيذ القرارات والمراسيم في هذه النواحي ⁽¹⁾.

وكانت مهمة (رئيس الدائرة) التقليل من استقلال الكيان الديني في المناطق الريفية ،ومع ذلك ستنظر المجتمعات الريفية إلى هذه التدابير كأدوات للسيطرة وتعزيز القوى السياسية التعسفية ،بدلا من تشجيع التنمية المحلية واستمرت الحكومة في محاولة السيطرة على المجتمعات الريفية ،لذلك أصدرت ثلاث قوانين للتنمية الوطنية ،وهي قانون المجال الوطني (1964) ،وقانون إصلاح الإدارة الإقليمية والمحلية (1972) ،وقانون الأسرة (1972) ⁽²⁾ .

ويتحدث مامادو ديوف عن قانون المجال الوطني قائلا " قانون 04-64 حول المجال الوطني يسمح للحكومة باحتكار الموارد والقدرة على التدخل مباشرة في المجتمعات الريفية

⁽¹⁾ -Montage Diagne :Op.cit. P 96 .

⁽²⁾ -Ibid

حيث أن قانون المجال يضع 95% من الأراضي ليستغلها الفلاحون ، لكن تحت وصاية الدولة السنغالية ⁽¹⁾.

و جعل هذا القانون الجماعات الإثنية (الولوف و السيرار) تستولي على هذه الأراضي بشكل تعسفي ، لأنها تسيطر على السلطة السياسية ، كما الدولة وضعت قانون مدني شامل و منحت الدولة السنغالية امتيازات الأراضي وما قدره الالاف من الهكتارات من الغابات للزعماء الدينيين ، الذين تجمعهم العلاقات الاجتماعية أي الانتماء لنفس الأسر الدينية وتصنف على أنها مجال وطني ، وكان من حق الدولة مصادرة هذه الأراضي متى أرادت ، و حاول الرئيس سنغور بهذا القانون إيجاد حلول مؤقتة لمشاكل جذرية في الأرياف ، و إثبات مكانة الدولة في المجتمعات الريفية ، و ذلك بإنجاز بعض المهام مثل تعيين رؤساء الدوائر والمستشارين الريفيين ⁽²⁾.

ورغم سياسة الحكومة الاقتصادية والاجتماعية إلا أن الزعامات الصوفية كانت جد راسخة في الأرياف حيث لم تكن العلاقات بين النخب السياسية والمجتمعات الريفية سهلة فغالبا ما ينظر لممثلي الحكومة أنهم غير واعين بمشاكل السكان ، على عكس مقدمي الطرق الصوفية الذين كانوا خبراء في حشد الجماهير ، و خاصة في المجال الزراعي ، و توفير الحاجيات الأساسية للفلاحين ، و توفير المأوى و الغذاء والإعانات للمجتمعات الريفية ، كما ينظر إليهم على أنهم ممثلين مفوضين للحكم في المناطق الريفية ، حيث حل الزعيم الروحي محل الزعيم التقليدي منذ الحقبة الاستعمارية ، و سيطر الوضع بعد الاستقلال إذ سيعامل الرئيس سنغور الزعماء المسلمين كمساعدين لتسهيل تطبيق قوانين الحكومة في الأرياف ⁽³⁾.

⁽¹⁾ -Montage Diagne :Op.cit. P 96 .

⁽²⁾ -ibid. P 98

⁽³⁾ -ibid.

أي أن سياسة الحد من نفوذ الزعماء المسلمين و مقدمي الطرق الصوفية التي استهدفها قانون التقسيم الإداري بتوظيف رئيس الدائرة ليحد من سلطات الزعماء الدينيين ليس لها أثر كبير في الأرياف و القرى لأن السلطة الفعلية هي في يد زعماء الطرق الصوفية لذلك مثلما لاحظنا لم تجد الدولة بديل عن التقارب مع هؤلاء⁽¹⁾.

و أصدرت الدولة السنغالية قوانين أخرى لتسيير الأرياف منها قانون إصلاحات 1972 في الإدارة المحلية و الإقليمية 37-90 الذي نتج عنه تأسيس 43 بلدية و 317 مجتمع ريفي و يضع المنطقة في كيان إداري ، كما أصدرت الحكومة السنغالية قانون الأسرة ، الذي ينظم الشؤون المدنية المدنية و العامة و البنوة والأبوة و التحالفات ، هذه القوانين والمراسيم استغلها سنغور للسيطرة على الأرياف ، ولم يكتمل نضجها إلا في منتصف التسعينات⁽²⁾.

كما أنشئت حكومة سنغور صندوق التنمية الريفية المتبادلة و هو منظمة تقدم القروض للتعاونيات و الشخصيات الدينية في الأرياف ، و معظم هذه القروض لم تستطع الدولة أن تستردها رغم القوانين الصارمة ، ولقد استغلت الدولة هذه القروض لكسب تأييد الشخصيات المريدية خاصة الخلفاء المريدين من أجل تطوير زراعة الفول السوداني والحصول على الدعم السياسي⁽³⁾.

و حاولت الدولة بهذه السياسة الإدارية الحد من نفوذ السلطة الدينية في الأرياف إلا أن الحكومة ما لبثت أن احترمت هذا التواجد الديني في الأرياف و استغلته لصالحها إذ أنها منحت معظم الامتيازات لشيخو الطرق الصوفية كأراضي المجال الوطني كما منحت لهم معظم القروض لتطوير زراعة الفول السوداني خاصة المريدين .

⁽¹⁾ -Montage Diagne :Op.cit. P 98 .

⁽²⁾ -Ibid. P 97 .

⁽³⁾ -Ibid, p 128.

وقد واصلت حكومة سنغور سياسة الإدارة الفرنسية المتمثلة في تبادل المنافع مع الزعامات الصوفية وقبول مواصلة حكمهم للمناطق الريفية ، خاصة أن سنغور وصل إلى الحكم بدعم من النيجل المريدي من طرف الخليفة سرين فاليلو⁽¹⁾ .

لذلك فإن السياسة التي تبنتها الحكومة السنغالية في التعامل مع شيوخ الطرق الصوفية هي نفس السياسة ، التي كانت منتهجة من طرف السلطات الاستعمارية ، والتي كان أساسها الاستفادة من العلاقة المتينة بين المقدم والمريد ، هذه العلاقة التي تمثل قاعدة السلطة الشرعية في السنغال⁽²⁾ .

ويعتبر أهم ما ميز فترة حكم سنغور هو اتفاق حوض السوداني بين سنغور (المسيحي - من قبائل السيرار) وكل من عبد الأحد امباكي (المريدي - الولوفي) وأبا بكر سي (التيجاني) ، حيث أن هذا التحالف رغم كونه تحالف بين السلطة السياسية والقوى الدينية في السنغال ، إلا أنه جسد تحالفاً آخر هو تحالف قبلي أو اثني⁽³⁾ .

ويتضمن هذا الاتفاق تنظيم وتسيير الأرياف من طرف شيوخ الصوفية خاصة في مناطق مثل توبة وتيفوان وأنجاسان وديوربل وكولاك ، لأنها المعازل الأساسية لأتباع الطرق الصوفية ، فأخذ شيوخ الصوفية على عاتقهم مهمة تجنيد السكان لتطوير الزراعة على رأسها زراعة الفول السوداني عن طريق مراقبة تنظيم الحقول والمساهمة في هيكلة العلاقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية في المجتمعات الريفية⁽⁴⁾ .

(1) - Momar Coumba Diop : Op.Cit,p 94. .

(2) - D. B. CRUISE O'BRIEN : Le contrat social sénégalais à l'épreuve, p 11.

(3)- Montage Diagne :Op.cit.p 98.

(4)-Ibid, p 99

و قامت الدولة السنغالية بمنح قروض لشيخو الصوفية (أصحاب الحقول) لتحقيق التنمية الزراعية لذلك ازدادت سيطرة مقدمي الصوفية ، إذ طوروا زراعة الفول السوداني وجلبوا اليد العاملة الوفيرة الغير مكلفة التي انقادت تلقائيا للعمل الزراعي بسبب مبدأ الخضوع الروحي لمقدمي الطرق الصوفية ، وهذه السياسة كانت العامل الأساسي في نجاح سياسة سنغور⁽¹⁾ .

ورغم أن الدستور السنغالي علماني وتسعى حكومة سنغور منذ الاستقلال أن ترسخ علمانية الدولة تشريعا وممارسة ، غير أن تغلل البعد الصوفي في السنغال ، الذي شكل جزءا من تاريخ وهوية الشخصية السنغالية جعل أي رئيس سنغالي يعتمد في جزء كبير من مرجعيته السياسية على الطرق الصوفية من مريدية وتيجانية وقادرية ، و التي باتت تمثل مؤسسات دينية وإجتماعية واقتصادية وسياسية ، وأصبحت تمثل نوعا من الدبلوماسية الروحية وتعتبر المريدية من أهم هذه الطرق الصوفية ، التي كان لها أدورا مهمة في التاريخ السياسي في السنغال⁽²⁾ .

2-العلاقات السياسية بين حكومة سنغور والطريقة المريدية

إن السنغال قبل الاستقلال كانت مقسمة بين حزبين ، هما الكتلة الديمقراطية السنغالية BDS والقسم الفرنسي للأممية العمالية SFIO وبعد الاستقلال في أوت 1960 انتخب ليوبولد سيدار سنغور رئيسا للجمهورية بعد أن حل حزبه القديم و أسس حزب الإتحاد التقدمي UPS⁽³⁾ .

⁽¹⁾-Montage Diagne :Op.cit.p ,p 99-100.

⁽²⁾—عبيد إميغن :التصوف السياسي في السنغال " يدير البوصلة الحزبية "، تقرير بمركز الجزيرة للدراسات ، 1 فبراير 2014 ، ص 2 .

⁽³⁾- C. Birane WANE, Op.Cit, P 10 .

وقد قدم هذا الحزب للمريدين حوالي 60 مليون فرنك للمساعدة في بناء مسجد توبة سنة 1960 في فترة الانتخابات الرئاسية ، لكي يحصل على الدعم من المريدين الذين رأوا في سنغور ، الرئيس المناسب للسنغال⁽¹⁾ .

وعين مامادو ديا رئيسا للحكومة (الوزير الأول) ، لكن ما لبث أن نشب خلافا بينه وبين سنغور سنة 1962 ، لأن هذا الأخير اشتكى من وجود تجاوزات ديا في العمل الحكومي ، أما ديا فقد رفض التدخل الدائم لرئيس الجمهورية في العمل الحكومي ، مما خلق جو من التوتر بين الرجلين ، وسعى مامادو ديا إلى ضم جميع القوى الدينية فذهب إلى الخلافة التيجانية وطلب دعمها ، كما التقى بخليفة الطريقة المريدية ، وقدم له الشكر على دوره في التنمية الريفية ، واعتبر أعدائه جولته هذه مناورة لجعل الإسلام الدين الرسمي للدولة – مع العلم أن الحكومة السنغالية علمانية – وفي هذه الأثناء إتجه سنغور إلى مدينة توبة ليحدد أواصر الصداقة القديمة ، التي جمعته بالخليفة العام فاليلو امباكي ، ورغم أن مامادو ديا دعا إلى التضامن الإسلامي ، إلا أن سنغور كان صديقا وفيا للمقدمين ، الذين يتحكمون في الاقتصاد السنغالي و قد تباينت ردود فعل القوى الدينية إتجاه هذا الصراع ، فالخليفة التيجاني عبد العزيز سي إلتمز الصمت والحياد أما فرعا النياسين والعمرين التيجانيين ، فقد دعما سنغور ، و وقفا إلى جانبه ، كما أن الخليفة المريدي وقف هو الآخر في صف سنغور لأنه من أبرز مؤيديه⁽²⁾ .

(1) – Donal Cruise O'Brien : **Don divin, Don terrestre : L 'économie de la confrérie mouride**, La construction de l 'état au Sénégal, Edition Karthala, 2002 .P 183.

(2) - Seydou Madani Sy : **Les régimes politiques Sénégalais de l'indépendance à l'alternance politique 1960 – 2008**, Éditions KHETHALA et CREPOS, 2009, P 321.

وقام مامادوديا في نفس السنة بانقلاب عسكري في كانون الأول، أراد به أن ينزع كرسي الرئاسة من سنغور، لكنه فشل وسجن على إثره 13 سنة⁽¹⁾.
و كانت علاقة المريدية مع الرئيس سنغور ،قائمة على التحالف والتقدير المتبادل ونلتمس الكثير من التقدير للطريقة المريدية في الخطاب ،الذي ألقاه في 7 جوان 1963 بمناسبة تدشين مسجد "توبة" وفي حضرة الخليفة المريدي ،حيث أكد سنغور في خطابه أن علمانية الدولة التي ينص عليها الدستور ليست إلحادا ،ولا معاداة للدين ،كما أشاد بمسجد توبة قائلا : " نحن نجتمع في هذا المكان العظيم من أجل تدشين مسجد توبة ،هذا الذي بني قرش بقرش ،حجر بحجر ،حياة بحياة من طرف عدد كبير من المريدين هذا البناء هو رمز وطني في جماله و يعتبر من أجمل المساجد في العالم وتشيده يمثل درس في الوحدة الوطنية"⁽²⁾.

ولقد جمعت سنغور والخليفة العام فاليلو امباكي ،علاقة صداقة وطيدة حيث يقول سنغور سنة 1966 في هذا الصدد " إنه صديقي أعرفه منذ 21 سنة إنه يفي بوعوده ،إنني أثق به ومتأكد أنه الملاذ الأمن لسنغالنا "⁽³⁾.أنظر الملحق رقم 12.

و لم يكن خليفة الطريقة المريدية الحليف الوحيد لسنغور كذلك أعلن الخليفة التيجاني الحاج عبد العزيز سي ارتباطه بالحكومة السنغالية يوم المولد النبوي الشريف في 08 جوان 1968 ،ولقد أراد سنغور أن يعدل في علاقته مع الخلفاء العامين ،لكن الخليفة العام المريدي كان الأقرب له ،فهذا الأخير لم يتوقف عن دعم سنغور منذ بداية حياته السياسية ،وقد دعمه في كل الصراعات التي خاضها ،حتى إبان صراعه مع معارضيه

(1) - علي محافظة: المرجع السابق ،ص 183 .

(2) - Léopold Sédar Senghor : *Liberté Négritude et Humanisme*, Éditions de Seuil, Paris, 1964, P 423 — 424.

(3) - C. Coulon, Op.Cit, P 234.

المسلمين لمين غي ومامادو ديا، كما أرسل الخليفة الميريدي رسالة إلى المريدين وكافة الشعب السنغالي داعيا فيها لدعم الرئيس سنغور دون أي تحفظ بعد محاولة اغتياله في تبا سكي la Tabaski في عام 1967 ، وأطل الخليفة العام فاليلو امباكي على الأمة السنغالية عبر أمواج الإذاعة الوطنية طالبا التصويت لسنغور ولحزبه الإتحاد التقدمي السنغالي في فبراير 1968 قبل الانتخابات الرئاسية والتشريعية⁽¹⁾.

كذلك عينت كل الطرق الصوفية في السنغال سكرتيرا عاما يسير العلاقات مع السلطات السياسية وعين الخليفة فاليلو امباكي دام درامي Dame Dramé وأعطاه منصبا معتبرا أصبح أول سكرتير للخليفة الميريدي ، وكان على اتصال مباشر مع الرئيس والمستشارين المكلفون بالقضايا الدينية ، أما أهم الإهتمامات المشتركة التي كانت تجمع المريدية والحكومة السنغالية ، فهي تشمل التنمية الريفية ، وإنتاج الفول السوداني⁽²⁾.

ولكن بعد وفاة الخليفة فاليلو امباكي تغير موقف الخلافة المريدية إتجاه سنغور لأن الخليفة الجديد عبد الأحد امباكي، الابن السادس للشيخ أحمدو بامبا لم يعر إهتماما كبيرا لسنغور ، كما أنه لم يهتم كثيرا بالسياسة على شاكلة أسلافه ، بل ارتكز إهتمامه على الجانب الديني والدعوي ، كما وجد معارضة من ابن أخيه فاليلو امباكي مودو بوسو ، هذا الأخير استعان بسنغور لكنه لم يستطع الحصول على منصب الخليفة الميريدي⁽³⁾.

و عند سماع وفاة الخليفة قطع سنغور عطلته في فرنسا وقدم إلى مدينة توبة ليقدم العزاء في صديقه كما سعى سنغور إلى كسب الخليفة الجديد إلى صفه ، لكن الخليفة الجديد

Syndical, The University of ⁽¹⁾-Gueye O, **Mai 1968 au Sénégal, Senghor face au mouvement**, library of Amsterdam, 2014, p 204-205.

⁽²⁾- C. Coulon, Op.Cit., P 238 – 239

⁽³⁾- M.D.Diop, Op.Cit, P 76 .

كان مشهورا بالتقوى والورع والابتعاد عن السياسة كما كان قريبا من ابن أخيه أمادو امباكي الذي كان معارضا للرئيس سنغور طوال حياته ، لذلك كان من الصعب على سنغور أن يحضى عند الخليفة الجديد بنفس المكانة التي حظي بها عند الخليفة السابق⁽¹⁾.

كما حل الحاج مامادو بامبا سورانج Mouhamadou Bamb Sourang كسكرتير جديد للخلافة المريدية محل السكرتير السابق دام دارمي الذي كان من مؤيدي سنغور ، لذلك فقد سنغور تأثيره على الطريقة المريدية ، وضعف مركزه بين القوى الدينية بشكل عام ، ويعود هذا التراجع لمكانة سنغور يعود لأسباب أخرى منها أن الزعامات الدينية كانت تسعى لإنشاء إتحاد إسلامي في ما بينها ، كما أنها كانت تكره أسلوب الحكومة بانتهاج سياسة العنف في مواجهة الأزمات ، وبقيت علامة الاستفهام حول موقف الخليفة عبد الأحد امباكي من سنغور ، ولكنه بلا شك " أقل سياسيا وأقل سنغوريا من سابقه "⁽²⁾.

وواصل الرئيس عبدو ديوف (1980 – 1990) سياسة سنغور بعد نهاية عهده هذا الأخير المتمثلة في التحالف مع شيوخ الطرق الصوفية ، حيث أن عبد الأحد امباكي الخليفة الثالث للمريدية دعم الرئيس الجديد ، ودعا للتصويت لديوف في انتخابات 1983⁽³⁾.

كما أعلن الخليفة إعلانه الخطير في انتخابات 1988 قائلا : " من لم يصوت من المريدين لعبدو ديوف ، فقد خان الشيخ الخديم " ⁽⁴⁾، وكان لهذا الصوت صدى في جميع الأوساط

(1)- Gueye O, Op.Cit, p 205-206.

(2)- Ibid, p206

(3)- Thaim, Op.Cit, P 129.

(4)- S. Hesseling, Op.Cit, P 321.

السياسية والدينية، وخاصة في وسط المريدين، وربما كان هذا الصوت سبب فوز ديوف في الانتخابات، ولو أن المعارضة قالت فيما بعد أن الانتخابات غير نزيهة ومزورة⁽¹⁾.

ويعود هذا التحالف الديني السياسي لكون المقدمين أصبحوا المروجين الأساسيين لتجارة الفول السوداني، و مثلوا همزة وصل بين الفلاحين والدولة، محاولين دمج الفلاحين في نظام اقتصاد السوق، واستخدمت الدولة مقامي الطرق كإدارة غير مباشرة للقضاء على صعوبة الاتصال في الأرياف، وفي حالة تأخر الفلاحين عن دفع الضرائب والتعاونيات الفلاحية عن دفع ديون الدولة، تلجأ الحكومة إلى مقامي الطرق للتدخل في الأرياف والقرى، وقيادة حملات توعية، لدفع مستحقات الدولة، ويتجسد تبادل الخدمات بين المقدمين والدولة أن الدولة تساندهم في فترة الأعياد الدينية، وتوفر لهم الدعم المادي ليساعدوا الحكومة على الاعتراف بها عند المسلمين بتحسين صورتها في أعينهم، ويساند المقدمين دائماً الحكومة ضد خصومها، وهي الأخرى تحقق لهم مصالحهم، مثل مساعدتهم في بناء المساجد، والمعاهد الإسلامية وتمويل الحج إلى مكة أو إلى مغال توبة كما تمنحهم أراضي لزراعتها⁽²⁾.

كذلك أنشأ الشيوخ مشاريع لتطوير الأرياف بعد الاستقلال، فكانت كل التنظيمات الاقتصادية والاجتماعية في الأرياف تحت سيطرة رجال الدين، وكان لهؤلاء سيطرة مباشرة أو غير مباشرة على تعاونيات التنمية الريفية، إذ يقومون بمراقبة انتاجية الفول السوداني، وتوزيع العتاد الفلاحي من طرف الدولة على الفلاحين، وقد أسس بعض الشيوخ تعاونيات خاصة بهم⁽³⁾.

(1)- شعيب الحاج عبد امباكي : المريدية والسياسيون، مجلة مسارات، مجلة أردنية ثقافية شاملة إلكترونية، الجمعة 07 كانون الثاني 2011 م.

(2) - Thaim, Op.Cit, P 130.

(3) - C. Coulon.Op.Cit, P 234 .

هذه العلاقات برغم أنها كانت جيدة ومتينة على الدوام إلا أنها عرفت تدهورا في فترات معينة منها ما حدث في نهاية الستينيات وبداية السبعينات ، عندما استنكر مقدي الطرق قانون الأسرة سنة 1972 لأنه في نظرهم ينتهك القيم و التقاليد الإسلامية وهناك عامل آخر أدى إلى تدهور هذه العلاقات و هو انخفاض أسعار الفول السوداني وسياسة الحكومة في معالجة مشكل الجفاف في سنوات السبعين ، كل هذه الأمور أثرت على الوضع الانتخابي⁽¹⁾ .

كما تكبد الفلاح السنغالي البسيط خسائر وخيمة خاصة في مناطق حوض الفول السوداني في الباول و السين – سالوم ، والكايور في بداية سنوات السبعينات بسبب جفاف 1970 ، مما أثار غضب الفلاحين ، وازداد سخطهم بعد استيلاء رجال الحكومة ورجال الأعمال على المحاصيل التي خزنها الفلاحون في المخازن ورفضوا التنازل عنها للمكتب الوطني من أجل التطور (ONCAD) ، كما أن الدولة قامت باسترجاع الديون التي منحتها للمساعدة الفلاحين ، ما اعتبره الفلاحون سياسة تعسفية لذلك قاموا بحملة تمرد داخل الأرياف سنة 1973 ، وبدا هذا الأمر جليا في الأوساط المريدية وقد قام الخليفة العام عبد الأحد امباكي بتخفيف جزءا من ديون الدولة على المريدين ، و هذه السياسة التي تبنتها الحكومة أحدثت شرخا بين الطريقة المريدية وحكومة سنغور⁽²⁾ .

وتعتبر هذه المرة من المرات النادرة التي اختلف فيها المريدون مع حكومة سنغور لأن الصورة الجلية لهذه العلاقة كانت دوما مبنية على التحالف و المحاباة بين الطرفين .

(1) - Thaim, Op.Cit, P 130.

(2) -Pape Moussa Séne KANE : Les Intellectuels Musulmans et Chrétiens face à l'instrumentalisation de la religion dans le discours des hommes politiques: le cas du Sénégal post alternance, Mémoire pour l'obtention du Diplôme d'Études Supérieures en Communication (DESC). Option : Communication Politique ; Analyse de contenu Discours, Institut Supérieur des Sciences de l'Information et de la Communication, Année Académique : 2004 – 2006,P 9.

ويرى بعض الباحثين السنغاليين أن السياسيين في السنغال استغلوا شيوخ الطرق الصوفية لتحقيق مراميهم ، خاصة في المناسبات الانتخابية ، حيث يقول عبد القادر سيلا في مقابلة على قناة الجزيرة " السياسة تستغلهم وهم لا يستطيعون أن يستغلوها لصالحهم أو لصالح الإسلام هذا هو التناقض الواضح بين استفادة السياسيين من شيوخ الطريقة وعدم استفادة شيوخ الطريقة منهم هذا تناقض وهم في الداخل الآن لا يمكن أن يمر أي شيء هنا بدون إشارة منهم و استشارتهم ، حتى في قيام حكومة لابد من الاتصال بالشيوخ في تعيين فلان وفلان إلى آخره (1) .

ويضيف أيضا " كان المفروض لهؤلاء الشيوخ وخصوصاً بعد الاستقلال أن يلعبوا دور كبير فتصور أن الشيخ رئيس المريدية ورئيس التيجانية في السنغال يمكن أن يجمعوا في لحظة ما أكثر من مليون نسمة يخضعون وينصاعون لأوامره فلو أمروهم بأمر ما يتعلق بحياتهم اليومية ، سواء كان يتعلق بالحياة الاجتماعية أو القوانين الخاصة بالاجتماع أو القوانين الخاصة بالحياة الاقتصادية فيستطيعون أن يغيروها لحظة (2) " .

ونستخلص من رأي الباحث عبد القادر سيلا أن الصوفية في السنغال كان لها أن تلعب دورا أهم من الدور الذي لعبته في الساحة السياسية ، نظرا للثقل الاجتماعي

(1) — عبد القادر سيلا ، السنغال بين العلمانية والصوفية ، ج 2 ، حصة على قناة الجزيرة الإخبارية ، تقديم : أسعد طه ، بتاريخ 11-30- 2005 .

(1) — نفسه

والاقتصادي لهذه الطرق التي استغلها السياسيون واستفادوا من نفوذها لجذب الفئات الشعبية، وكانت مكاسب الصوفيون أقل بكثير من تلك التي حصل عليها السياسيون .

3-تراجع مكانة الطرق الصوفية في الحقل السياسي (إنهيار النيجل)

بدأت تتراجع مكانة الطرق الصوفية الثلاث الكبرى في السنغال في الثمانيات حيث أن أتباع هذه الطرق بدأوا يتساءلون حول الشرعية في الكثير من مبادرات السلطة الدينية فظهرت جمعيات إصلاحية مثل عباد الرحمن ،كما تراجعت الهياكل الصوفية التي سيطرت على السلطة لمدة أربعين سنة منذ انتخابات 1951 -1952، والتي أوصلت سنغور إلى سدة الحكم ،كما ظهرت أحزاب إسلامية بعد نزع الحظر على الأحزاب ذات الإتجاه الإثني أو الديني فظهر الإتجاه الإسلامي على شكل أحزاب ومنظمات و جمعيات إصلاحية في وسط الطرق الصوفية ،كذلك من الأسباب التي أدت إلى تراجع العقد الاجتماعي الذي يربط الدولة بالمجتمع من خلال الطرق الصوفية الفشل الاقتصادي و انهيار زراعة الفول السوداني والنزوح الريفي بسبب المستوى الحضاري ،كذلك ضعف الخطاب الديني بين الجماهير السنغالية مما أدى إلى ضعف المكانة السياسية وعدم قدرتهم على دفع المريدين للمشاركة في الانتخابات⁽¹⁾ .

إن أساس الطريقة المريدية هو العلاقة بين المقدم والمريد ،وكان الجهد البدني خاص بالمريد سواء في الحقول أو المساهمة في بناء مسجد توبة ،ومن سمات المريدية خضوع المريد لمقدم الطريقة لكن هذا الأمر تغير وجاء اليوم الذي يرفض فيه المريدون نيجل مقدمي الطريقة ،و بدأ يبرز تيار جديد داخل الطريقة و هو التيار الإصلاحي المطالب بالرجوع للقيم الإسلامية التقليدية ،وبروز الشيوخ المحدثين marbouts modrene ،هذه التغيرات أدت إلى

(1) -O Brein, contrat..., p 19 -20-

بروز إتجاه جديد وتغيير نظرة الأتباع لشييوخهم وقرارتهم وفي توبة لم يصدر خليفة الطريقة المريدية أي نيجل بحصوص التصويت لعبدو ديوف في الانتخابات الثانية ، وذلك بسبب تراجع العلاقة بين المقدم و الطالب ⁽¹⁾.

وقد برز الإتجاه الإصلاحى فى الطريقة المريدية كرد فعل على تخاذل شيوخ الطرق الصوفية وتحالفهم المستمر مع السلطة الزمنية الذي لا تصب دائما لصالح الجماهير الشعبية ، ولأن التصوف التقليدي يمنع التحالف مع السلطات الزمنية ، ويدعو المقدمين إلى التمسك بمبادئ الدين الإسلامى ، وعدم الركض خلف السلطة السياسية .

وفي الأخير نستنتج أن الطريقة المريدية كان لها مكانة سياسية مهمة فى السنغال ، وهذا يرجع بالدرجة الأولى إلى تحكم هذه الطريقة بتجارة الفول السودانى الذى يعتبر محركا مهما فى الاقتصاد السنغالى ، كما أن السلطة الزمنية فى السنغال سواء الإدارة الاستعمارية أو الحكومة السنغالية أدركت أن الوصول إلى أغلبية الفئات الشعبية ، لا يكون إلا بالعزف على وتر الحساس المتمثل فى الطرق الصوفية خاصة المريدية ، والتي رغم أن المنخرطين فيها أقل من التيجانية ، إلا أنها كانت الأهم سياسيا واقتصاديا فى السنغال.

كما ظهر تبادل المنافع و الخدمات بين شيوخ الصوفية و السلطة الحاكمة خاصة فى مواسم الأعياد الإسلامية إذ تقدم الدولة الدعم المادى لإقامة هذه التظاهرات ويقوم مقدمى الطرق بدورهم بتكريس السلطة السياسية بين مسلمى السنغال ، وكان ذلك واضحا فى عدة مناسبات منها استفتاء ديغول 1958 ، وأحداث 1962 بين مامادوديا و سنغور وأزمة الطلاب و النقابات سنة 1968 وفى أغلب الازمات التى مرت بها السنغال كان شيوخ الطرق الصوفية

(1) - Thaim, Op.Cit, P 131.

إلى جانب السلطة السياسية ، التي كانت إلى التدخل في الأرياف من أجل تحصيل الضرائب والديون ، والقيام بحملات توعوية بين سكان الأرياف⁽¹⁾ .

ولا تتدخل الحكومة في إدارة السكان من طرف الزعماء الدينيين ، كما تقوم باستشارتهم إتجاه قراراتها في الأواسط الريفية . وتقف الدولة الى جانب الزعماء الدينيين في صراعاتهم مع إخوانهم أو أقاربهم داخل الطريقة التي ينتمون اليها ، كما تساعدتهم في إنجاز المنشآت كالمعاهد والمساجد الإسلامية وتمويل رحلات الحجاج الى مكة المكرمة ، ودعم الاحتفالات الدينية على غرار الغامو (Gamou) و المغال (Magal) كما منحت الحكومة الالاف الهكتارات لشيوخ الصوفية وغيرها من الامتيازات⁽²⁾ .

ورغم ان هذا التقارب وتبادل المنافع بين الطرفين إلا أن هذه العلاقة عرفت بعض الانزلاقات وسادت فترات توتر بين الطرفين ، كجفاف أواخر الستينات وبداية السبعينات وقانون الاسرة سنة 1972 و الذي رفضه الزعماء الصوفيين بسبب مخالفته لتعاليم الدين الإسلامي كذلك انخفاض أسعار الفول السوداني و سياسة الحكومة في مواجهة الجفاف مما أثار على الصراعات الانتخابية و خاصة موقف الطريقة المريدية ، حيث انقسمت المريدية على قسمين مقدمي الطريقة أيدوا السلطة الزمنية بينما رفض الأتباع النيجل⁽³⁾ .

(1) – Ibid.

(2) - Thaim, Op.Cit, P 131

(3) - Ibid

خاتمة

خاتمة

تعتبر الطريقة المريدية من أهم الطرق الصوفية في السنغال ،لما لها من مكانة اقتصادية وسياسية خاصة في الفترة المدروسة ما بين (1927 - 1980) ، إذ انفردت بخصائص وسمات ميزتها عن بقية الطرق الصوفية وجعلتها تحتل الصدارة وبعد دراستنا لأدوارها ومجهوداتها الاقتصادية والسياسية وتحديد أهم سماتها وخصائصها ،والوسائل التي اتبعتها لتحضي بهذه المكانة ،نصل إلى النتائج التالية

1-ساهمت الأوضاع التاريخية في ظهور الطريقة المريدية وبلورة أفكارها حيث أنها تأسست في فترة تاريخية حاسمة من التاريخ السنغالي في أواخر القرن التاسع عشر إذ عرفت البلاد آنذاك عدة اضطرابات وصراعات من أبرزها الاستعمار الفرنسي وما خلفه من انهيار للأنظمة التقليدية فكانت الطريقة المريدية بمثابة البديل الأمثل لتلك الأنظمة ،وانضم إليها الكثيرون ممن عانوا من الظلم والجور بسبب الأنظمة التقليدية خاصة نظام التيدو الوثني ،أي أنها ضمت الأغلبية الساحقة من المجتمع السنغالي مما زاد شعبيتها بين السنغاليين

2-احترمت الطريقة المريدية ذهنية الانسان الإفريقي المتعلقة باحترام الأكبر سنا و الكهنة في المجتمعات التقليدية إذ حل محل هذا التقليد تبجيل الشيوخ و مقامي الطرق الصوفية وهذا ما تجسد لنا في (الجبلو) المتمثل في الطاعة العمياء لمقامي الطريقة و الخضوع الكلي لهم .

3-تعتبر مبادئ الشيخ أحمدو بامبا نقطة التحول الأساسية التي نقلت المريدية من المفهوم التقليدي للتصوف إلى مفهوم أحدث و أكثر تميزا ،ومن أهمها شعار " من يعمل يأكل " حيث من المعروف عند أفراد قبائل الولوف التي احتضنت الطريقة المريدية حيم للعمل وتفانيهم فيه ،فظهر توافق كبير بين أفراد هذه القبيلة التي تمثل أكبر القبائل في السنغال والطريقة المريدية ،فازدهر العمل الزراعي خاصة انتاج الفول السوداني بسبب مبدأ تقديس العمل لدى أتباع الطريقة المريدية وازداد أتباعها .

4-تعتبر زراعة الفول أهم عامل ساهم في بروز الطريقة المريدية وتفوقها عن بقية الطرق في السنغال لأنه يمثل عصب الاقتصاد السنغالي في الفترة المدروسة حيث ارتبط أتباع الطريقة المريدية بزراعة الفول السوداني ،و بفضل هذه الزراعة حققت المريدية أرباحا كبيرة ،وأصبح أتباعها من أهم رجال الأعمال في المنطقة ،كما ارتبطت المريدية باقتصاد الفول السوداني وكان هذا الارتباط جد وثيق ،و ليس من المبالغة إطلاق مصطلح شيوخ الفول السوداني Marabous de l'arachide على مقدمي الطريقة المريدية مثلما فعل المؤرخ الفرنسي جون كوبنس الذي عنون كتابه ب Marabous de l'arachide ،لأن العلاقة بين الطريقة المريدية وزراعة الفول السوداني هي علاقة وطيدة و جميع التغيرات التي عرفها المجتمع الميريدي آنذاك هي مرتبطة بانتاج الفول السوداني فالهجرات المريدية وتأسيس القرى كان من أجل البحث عن أراضي صالحة لانتاج هذا المحصول ،كما أن الأموال التي وصلت للخزينة المريدية في هذه الفترة كانت بفضل النشاط الزراعي خاصة زراعة الفول السوداني ،وبفضلها أصبح مقدمي الطريقة ذوي مكانة اقتصادية مرموقة سمحت لهم بالتأثير في الحقل السياسي في الفترة الاستعمارية وما بعدها

5- ساهم المريدون في عدة قطاعات اقتصادية مما جعل المجتمع الميريدي مجتمعا متطورا ومرفها ومتماسكا ، رغم أن الكثير من الباحثين الغربيين في الشأن الميريدي اعتبروا أن النظام المتبع في الاقتصاد الميريدي هو نوع من الاستغلال المجحف للمريدين من طرف المقدمين والشيخ ، ففئة الخلفاء و مقدمي الطريقة حسب وجهة نظرهم هي فئة غير عاملة وتقتات على مجهودات الأتباع عن طريق الهدايا والتبرعات ،لكن بعد دراستنا لطبيعة العلاقة بين المقدم والمريد نستشف أن الازدهار الاقتصادي للطريقة المريدية استفاد منه جل المجتمع الميريدي من الخليفة العام إلى الفلاح البسيط ، فالمجتمع الميريدي شبيه بمجتمع اشتراكي لكن بصيغة إسلامية لا مجتمع إقطاعي على غرار مجتمعات أوروبا في العصور الوسطى ،ان العلاقة بين المريد- المقدم هي علاقة تبادل منافع وخدمات ،كما أن مؤسسة الخلافة هي مؤسسة لخدمة جميع المريدين إذ أن الخليفة العام يستخدم تبرعات وهدايا المريدين من أجل تنمية

المرافق الحيوية سواء في توبة أوديوربل و ينفقها في أغلب الأحيان للصالح العام ، فدخل حقول الفول السوداني سواء حقول الأربعاء أو حقول الدارة يذهب لخزينة الطريقة من أجل تطوير البنية التحتية للمدينة المقدسة أو إنشاء المدارس أو مساعدة المحتاجين في المجتمع المريدي ، وكأن المريد يحصل على شكل من أشكال التأمين الاجتماعي مقابل عمله لصالح خلفاء الطريقة و مقدميها ، وإذا كانت هناك بعض الفوائد التي يجنيها الخليفة العام أو المقدمين ، إلا أن هذا الأمر لا يجعل من العلاقة بين المقدم والمريد علاقة استغلالية كلية لصالح المقدم .

6-نقل المريديون معهم إلى العالم الخارجي حيم لطريقتهم و وفائهم لشيخهم ، إذ أسسوا الدوائر في أغلب عواصم العالم للحفاظ على هويتهم وثقافتهم الإسلامية وكانت هذه الدوائر بمثابة سفارات و قنصليات يرتادها المريديون المهاجرون لجمع شملهم و حل مشاكلهم ، كما أن هذه الدوائر لم تتوان و لو للحظة على جمع الهدايا والتبرعات و إرسالها للخليفة العام المريدي خاصة في مناسبة المغال ، فأموال المهاجرين ساهمت كذلك في تطوير المراكز المقدسة للطريقة المريدية ، وهذا ما يقتضيه مفهوم الخدمة الذي يعتبر من أهم مبادئ الطريقة المريدية ، و كان أيضا لهذه الدوائر دور ثقافي وفكري ، بإقامة التظاهرات العلمية والتعريف بالتراث الإسلامي والمريدي .

7-كان للمريدين إنجازات في الحقل الثقافي والعلمي في السنغال ، بداية بالشيخ أحمدو بامبا نهاية بالشيخ مرتضى امباكي عن طريق تأسيس الدارات والمدارس والمجالس العلمية ، ونشر التعليم العربي الإسلامي بين السنغاليين و كتابة الكتب ونظم القصائد فبرزت لنا عدة مؤسسات تعليمية من أبرزها مدارس الأزهر ومدارس شيخ امباكي و جامع توبة الشهير و مكتبتها . كما أن المؤسسات التعليمية المريدية ساهمت في ترسيخ و تثبيت الثقافة العربية الإسلامية في السنغال وحمايتها من الاندثار في وجه الاستعمار الفرنسي ، أو في وجه الدولة العلمانية في ما بعد ، ومعظم المستعربين الذي قادوا الحركات الإصلاحية في السنغال هم من خريجي المدارس الصوفية خاصة زعماء الطريقة المريدية .

8- كان للطريقة المريدية تنظيمات اجتماعية مهمة هي الدارة والدائرة اللتان شكلتا نقطتي تحول في تاريخ الطريقة ،إذا أن الدارة كانت بمثابة مدرسة قرآنية تقليدية ومعسكر للعمل في نفس الوقت إذ تبنت العمل النظري والتطبيقي فعلمت المريدين القرآن واللغة العربية ،كما جندتهم للعمل في الحقول وساهمت كذلك في التوسع المريدي ،فتحولت الكثير من الدارات إلى قرى مريدية مثل دار الرجمن ،ودار القدوس ،و دار النعيم ،و دار المنان ،و دار المعطي ... أما الدائرة فتأسست في المدن وكان لها عدة أدوار اقتصادية واجتماعية وثقافية وسياسية أحيانا ، إذ كانت بمثابة جمعيات للم شمل المريدين في المدن السنغالية والدول الأجنبية وقد جمعت التبرعات للخلافة في مناسبات المغال كما ساعدت المريدين المحتاجين ،و أقامت الملتقيات والندوات الثقافية للتعريف بالتراث المريدي.

9- إن المكانة الاقتصادية للمريدين جعلت لهم الكلمة المسموعة في السنغال مما أدى بهم إلى الانخراط والمشاركة في الحياة السياسية ،وهذا التدخل كان من أوائل القرن العشرين ،بداية بالفترة الاستعمارية ، إذ أن الإدارة الفرنسية أدركت الدور الكبير الذي تحظى به الطريقة المريدية ، خاصة تحكمها في انتاج الفول السوداني لذلك استبدلت سياسة المجابهة والمحاربة بسياسة التقارب والمحابة بداية بعهد الحاكم العام مارسيل دو كوبي ،وحتى بعد الاستقلال استعانت الحكومة السنغالية بالمريدين للوصول إلى الطبقات الشعبية وتحقيق مشاريعها خاصة الرئيس ليوبلد سيدار سنغور الذي أدرك أن الطريق الأفضل للوصول إلى الجماهير السنغالية هو محابة الطرق الصوفية على رأسها الطريقة المريدية .لذلك إن علاقة الطريقة المريدية بالسلطة الزمنية في السنغال ما بين (1927-1980) يمكن تقسيمها لمرحلتين :

المرحلة الأولى :المرحلة الاستعمارية ما بين (1927 - 1960) ،هذه المرحلة تراوحت بين التواصل و القطيعة إذ أن بداية العلاقة الفرنسية مع الشيخ الخديم كانت فيها نوع من القطيعة بسبب رفض مؤسس الطريقة المريدية الاستعمار الفرنسي مما أدى إلى نفيه مرتين إلى الغابون سنة 1895 و إلى موريتانيا سنة 1902 ، لكن بعد وفاته تحسنت علاقة الخليفة الأول مصطفى مامادو امباكي مع السلطات الاستعمارية ،لأن الخليفة المريدي كان في أمس

الحاجة إلى الدعم الفرنسي لبناء مسجد توبة ، ومن أهم أشكال التواصل وقوف السلطة الاستعمارية إلى جانب الخليفة المريدي مصطفى مامادو امباكي في صراعه على منصب الخلافة ضد عمه شيخ أنتا ، وتجدد هذا الموقف الفرنسي في عهد الخليفة فاليلو ضد ابن أخيه شيخ امباكي . ، كذلك قامت الإدارة الفرنسية بتأجير الأرض التي سيقام عليها مسجد توبة للمريدين بمبلغ رمزي وقدمت قروض لإتمام عمليات البناء واستمرت السلطات الاستعمارية في حضور المناسبات الدينية المريدية ، خاصة مغال توبة الذي لم تتغيب عنه ولا مرة ما بين 1952-1958 ، كما عملت على تسهيل النقل لزائري المغال ، بتخفيض تذاكر القطارات وتوفير سيارات لخدمة خليفة الطريقة ، وتوفير الأمن كما منحت قروض للفلاحين المريدين لتطوير إنتاج الفول السوداني كذلك قامت بمد السكة الحديدية لنقل محصول الفول السوداني كما وقفت إلى جانب المريديون في صراعاتهم مع قبائل الفولان أثناء توسعاتهم في حوض الفول السوداني ، وفي المقابل جند مقدمي الطريقة المريدية الأتباع للمشاركة في الحرب العالمية الثانية إلى جانب الفرنسيين واستعملوا الخطاب الديني في الدعا للتحالف بالنصر في هذه الحرب ، واستخدمت السلطة الفرنسية كذلك الطريقة المريدية لتمرير المشاريع السياسية مثل استفتاء ديغول 1958 الذي نجح بالأغلبية الساحقة في السنغال بفضل زعماء الطرق الصوفية والحصول على الشرعية في الأرياف التي تمثل فيها السلطة الدينية الفاعل الأساسي . أما أشكال القطيعة بين الطريقة المريدية و السلطة الاستعمارية فتجسدت في عدا بعض المريدين لإدارة الاستعمارية على رأسهم شيخ أنتا أخ المؤسس الذي انضم للحزب الاشتراكي تحت رئاسة لمين غي وهو الحزب المعادي لإستعمار الفرنسي في السنغال وشيخ امباكي بن الخليفة الأول ، بسبب وقوف الإدارة الفرنسية ضده في مسألة الخلافة ، كذلك ضيق الإدارة الاستعمارية الخناق على تحركات شيوخ الطريقة المريدية سواء داخل السنغال أو خارجها وفرضت تصاريح وتحقيقات مكثفة عليهم ، وفي معظم الأحيان لا تمنح هذه التصاريح ، بسبب خوف السلطات الفرنسية من الدعاية المعادية لها في الدول الأخرى خاصة الدول الإسلامية . و من الأمور التي شكلت نقطة خلاف بين الإدارة الاستعمارية و الطريقة المريدية هي سياسة

الاستيعاب والإدماج التي دعت إليها السلطات الفرنسية ، والتي رفضتها الطريقة المريدية لأنها تعني التخلي عن الأحوال الشخصية الإسلامية .

أما المرحلة الثانية هي مرحلة الدولة الوطنية بعد الاستقلال (1960-1980)، في هذه الفترة برزت الطريقة المريدية أكثر على الساحة السياسية السنغالية ، لأن حكومة سنغور واصلت على نفس النهج الذي انتهجه الاستعمار الفرنسي ، كما أن الرئيس سنغور تبني سياسة التقرب من الزعامات الصوفية و محاباتها و امتازت هذه العلاقة بمظاهر تواصل كما أنها لم تخل من مظاهر قطيعة ، و من مظاهر التواصل دعم الخلافة المريدية لسنغور وحزبه في الانتخابات التشريعية والرئاسية خاصة في عهد كل من الخليفة الأول مامادو مصطفى وأخيه فاليلو امباكي . و الوقوف معه حتى ضد المترشحين المسلمين لمين غي ومامادو ديا ، ومساعدة سنغور في بناء مسجد توبة بتبرع حزبه بمبلغ 60 مليون فرنك لإتمام الأشغال في المسجد كذلك علاقة الصداقة التي كانت تجمع سنغور والخليفة الثاني فاليلو امباكي فطالما استعمل هذا الأخير (النيجل) للتصويت لسنغور ففي 1968 أطل الخليفة فاليلو امباكي عبر أثر الإذاعة الوطنية طالبا من كل المريدين التصويت لسنغور في الانتخابات التشريعية والرئاسية ، كما منحت الحكومة السنغالية الآلاف الهكتارات من الأراضي لشيخ الطريقة المريدية إلى جانب تقديم القروض المالية والعينية لتطوير زراعة الفول السوداني عن طريق صندوق التنمية الريفية ، لكن أشكال التواصل هذه لم تكن السائدة فقط على طول مراحل العلاقة بين الطرفين ، بل بدأت العلاقة الودية تتراجع بعض الشيء وتحل محلها بعض أشكال القطيعة مثل انخفاض أسعار الفول السوداني وعدم قدرة الدولة على إصلاح الأوضاع بسبب جفاف أواخر الستينيات وبداية السبعينات مما جعلها تطالب باسترجاع الديون الفلاحية ، فاندلعت حملة تمرد بين الفلاحين سنة 1972 ضد الدولة ، كذلك رفضت الزعامات الدينية بما فيها الطريقة المريدية قانون الأسرة 1972 لأنه ينتهك القيم الإسلامية ويتبع مبادئ مدنية علمانية .

و في الأخير نستنتج أن الطريقة المريدية انتقلت من التصوف الكلاسيكي المنعزل عن الدنيا و الزاهد فيها إلى كيان اقتصادي وسياسي فاعل في السنغال في الفترة ما بين 1927-1980 عبر عدة وسائل ومبادئ منها مبدأ تقديس العمل الذي أهلها للتحكم في اقتصاد الفول السوداني ،الذي شكل العامل الأساسي لازدهار الطريقة المريدية ومبدأ الجبلو (الطاعة العمياء لمقدم الطريقة) ،الذي ساعد في انقياد الأتباع لأوامر الخليفة العام (النيجل) مما جعل المريدون يساهمون في صنع القرار السياسي في السنغال، كل هذا جعل الطريقة المريدية أكثر حضورا وفاعلية عن بقية الطرق الصوفية كالتيجانية والقادرية واللاينية ويبقى فكر مؤسس المريدية هو الطفرة أو اللبنة الأساسية التي قامت عليها المريدية فالشيخ أحمدو بامبا أخرج التصوف الإفريقي من الشكل التقليدي والنمطي وربطه بفكرة العمل الجسدي .فسار خلفائه على نهجه من بعده فكونوا مجتمعا متناسقا ومتكاملا .

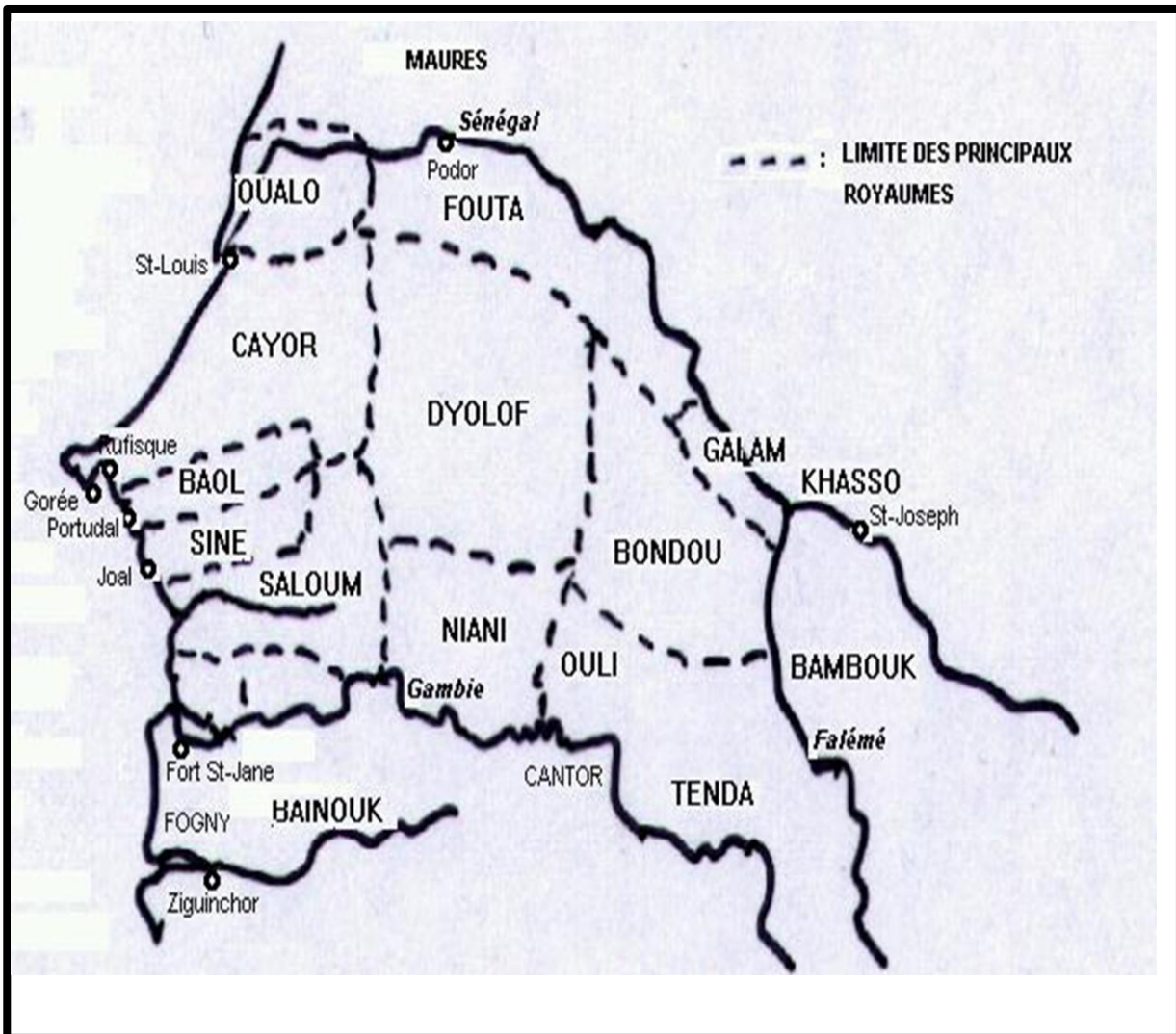
وتجدر الإشارة في الأخير أن الجانب العلمي والثقافي في الطريقة المريدية لم ينل نصيبه من الأبحاث الأكاديمية ،لأن معظم الدراسات خاصة الغربية ركزت على الجانب الاقتصادي لربطهم الطريقة المريدية باقتصاد الفول السوداني ،و نتمنى من الدراسات المقبلة أن تهتم بهذا الجانب لما له من أهمية .

الملاحق

الملاحق

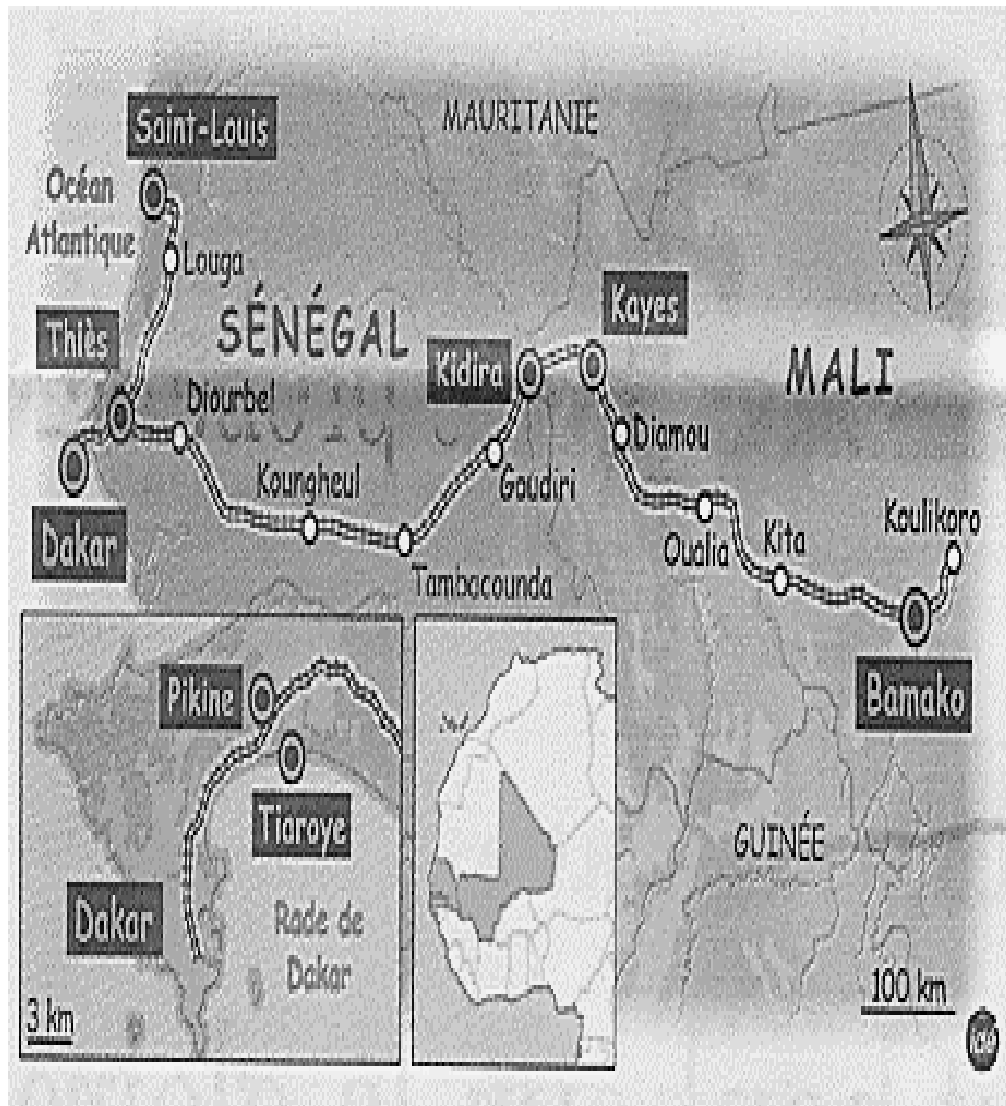
الملحق (01) :خريطة الممالك السنغالية القديمة

من الموقع الالكتروني :voyagesenduo.com/senegal/histoire.



الملحق (2) :خريطة تبين خط سكة حديد دكار – باماكو

من الموقع الإلكتروني [/jacqver.pagesperso-orange.fr](http://jacqver.pagesperso-orange.fr)



الملحق (3) : صورة مؤسس الطريقة المريدية الشيخ أحمدو بامب

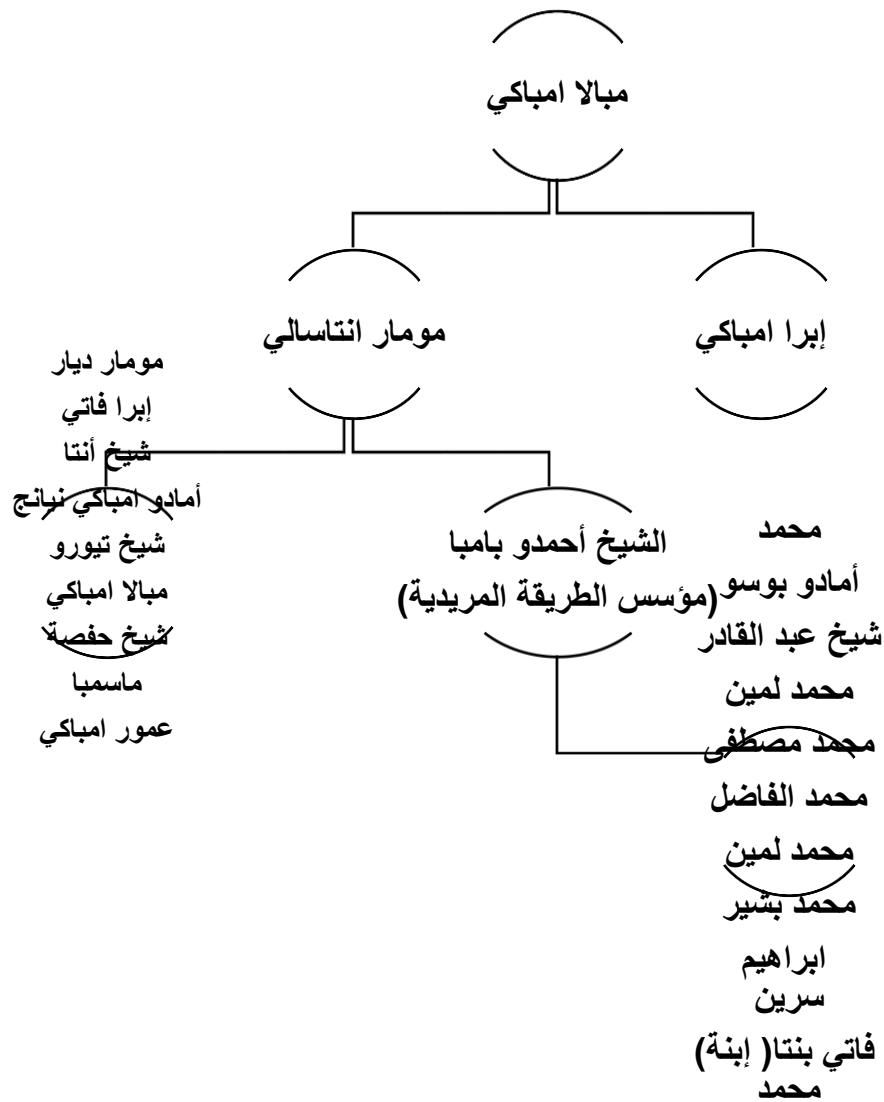
المرجع : P.Martty, Op.Cit, P222.



الملحق (04) : مخطط لعائلة امباكي -بتصرف الطالبة -

تحتوي اول خانة اسم الجد مبالا امباكي Mballa M'baké الخانة التي بعدها تحوي اسم والد بامبا مومار أنتاسالي Momar Antasali و اخيه إبراهيم امباكي و الخانة الثالثة أحمدو بامبا و جميع إخوانه،والخانة الرابعة أبناء أحمدو بامبا.

المرجع : P. Marty, Op.Cit, P 304



الملحق (5) : صور الخلفاء المريدين (1927 – 1980)

من الموقع الإلكتروني : www.mouride.com



الشيخ فاليو امباكي



مامادو مصطفى امباكي



الشيخ عبد الأحد

الملحق (06) :قائمة بأهم الشيوخ الميردين في دائرة باول (اقليم ديوربل)

المرجع: 307- 306 P, Op.Cit, Marty. P.

CERCLE DE BAOL (Diourbel).

Etat des principaux marabouts mourides, de leurs origines, de leurs résidences.

NOMS	ORIGINES	RÉSIDENCES	OBSERVATIONS
Amadou Bamba	»	Diourbel	
Mokhtar Penda	»	»	
Bouna Fal	»	»	
Abdallah Dia	»	»	
Cheikh Diop	»	»	
Abdallah Diop	»	»	
Mommar Khari	»	»	
Amadou N'Deye Diop	»	»	neveu d'A. Bamba.
Amadou N'Doumbé	»	»	
Bachir Cissé	»	»	
Issa Diène	»	»	
Mohammed Mostafa	»	Touba	filz d'A. Bamba
Mohammed Bachir	»	»	id.
Masemba	»	»	frère d'A. Bamba.
Amadou Fadiama	»	»	
Abd Er-Rahman Ould	»	»	
Mohammed	»	»	
Mommar M'baké Ould Saïd	»	»	neveu d'A. Bamba
Cheikh M'baké Bousso	»	Darou	beau-frère d'A. B.
Cheikh El-Hadj Bousso	»	»	id.
Abd El-Qader Ould Moulay Nacer	»	»	neveu d'A. Bamba
Alioun Ould Moulay Nacer	»	»	id.
Mommar Diara	»	M'baké	frère d'A. Bamba.
Cheikh Anta	»	Gaouane	id.
Balla Mbaké	»	»	id.
Youssef Babou	»	»	
Amadou Guéye	»	»	
Moudoune Kassé	»	»	

NOMS	ORIGINES	RÉSIDENCES	OBSERVATIONS
Sérigne Mbaye	Ouolof	Gaouane	
Amadou Dieng Babou	»	»	
Mommar Fati	»	»	neveu de Ch. Anta.
Amadou Bator	»	»	
Gora Bakhoume	»	Toakhamé	
Bira Bigué Dieng	»	Thièpe	
Masemba Fal	»	»	
Matari M'baké	»	»	
Amadou Digol	»	K. Amadou Digol	
Manel Fal	»	Thiapi (près Bambey)	ancien chef de canton.
Mommar Fal	»	Garam-Guéoul	
Mostafa Silla	»	Lambaye	ancien cadi.
Sérigne Alioun Diouf	»	»	
Meltoufa Khari	»	»	
Amadou Mbaye	»	Palène-Khomboule	ancien cadi.

الملحق (07) الدرات التي كانت تحت سيطرة سيطرة مقدمي الطريقة المريدية سنة 1967

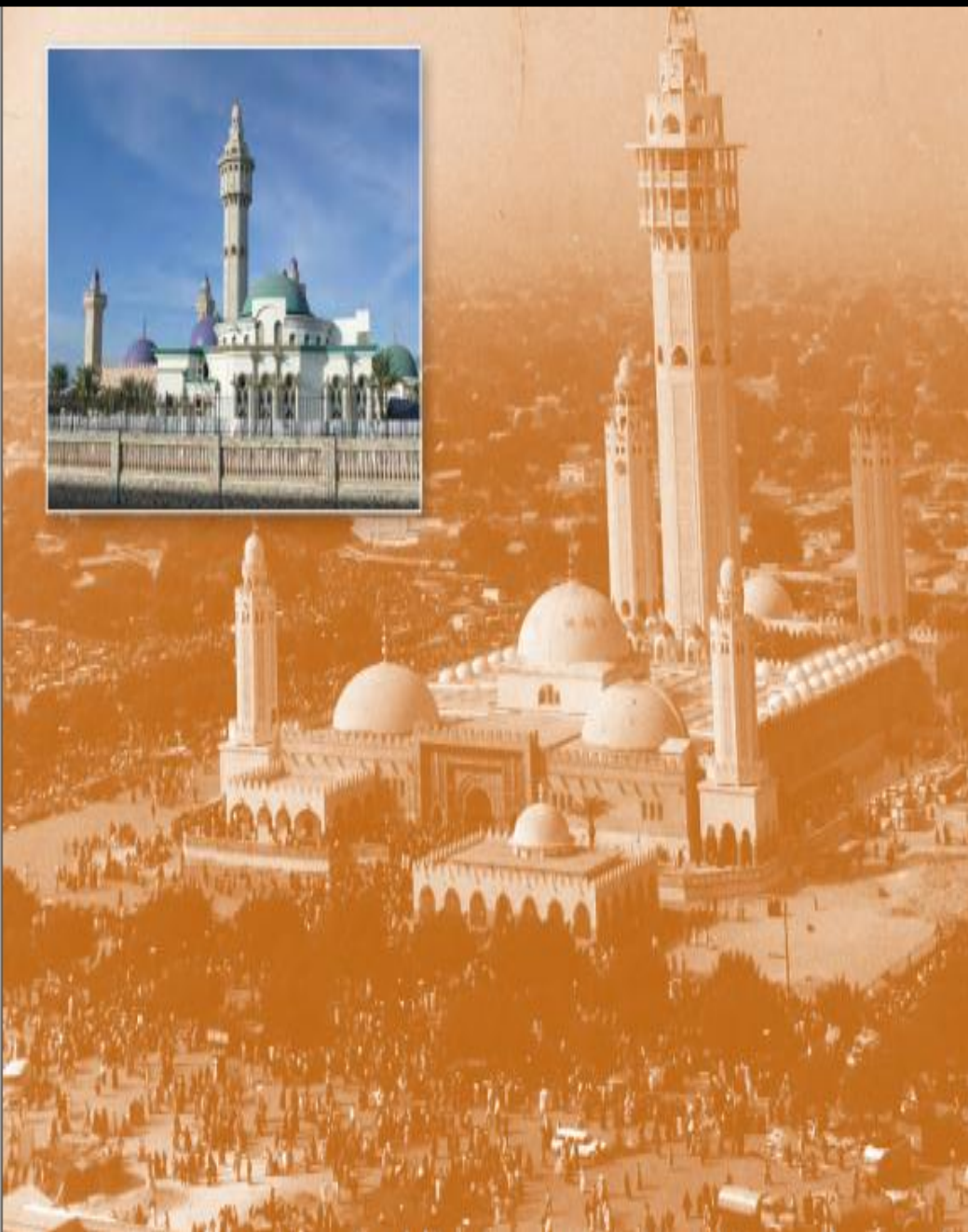
المرجع : 33. p Op.Cit, Diop : Coumba Momar

Nom du marabout	Nombre	Localités
(Falilou MBACKE	26	!Touba Bogo (22) Ndiridy (4)
(Moustapha MBACKE	26	!Tip (17) Boustane (6)
(Cheikh MBACKE	22	!Darou Salam (10), Baïla (10)
(Cheikh FALL	15	!Sam Fall (12)
(Serigne MBACKE Médina	14	!Madina (12)
(Modou Khabane	14	!Dèndèye (14)
(Cheikh Awa Balla MBACKE	14	!Yabbal (12)
(Abdou Lahatte MBACKE	13	!Darou Salam (13)
(Mahmodou MBACKE	12	!Touba Mbélé (10)
(Amsatou MBACKE	8	!Darou Mousty (8)
(Abdou Raimane Mbar MBACKE	6	!Mbar (6)
(Modou Bousso DIING MBACKE	6	!Sam Yabbal (6)
(Chérif Assanf FALL	6	!Kaossara (6)
(	!	!

Activate Windows
Go to Settings to activate Windows

الملحق (08) : صورة قديمة لمسجد توبة

المرجع : Alain Juillet, Op.cit, p 54.



الملحق (09) : بيانات العمل لأهم الحقول الجماعية في قرية مصر

المرجع : Jean Copans : stratification sociale organisation du travail agricole Les villages :

Wolof Mourides du Sénégal, p 218.

Légende : H., F., Total : travailleurs.

Hrs Total : horaire ; horaire $\times$ travailleurs.

M : matériel moderne (semoir, souleveuse).

Ex. : travailleurs extérieurs au village.

	H.	F.	Total	Hrs	Total	M.	Ex.
Débroussage	43	—	43	3	129		9
Semis	23	19	42	5	210	11	17
Sarclage	47	18	65	5	195		10
Déterrage	58	24	82	4	328		

Sérigne El Hadji Falilou M'Backé

	H.	F.	Total	Hrs	Total	M.	Ex.
Débroussage	32	—	32	4,5	144		
Semis	20	13	33	5	165	8	1
Sarclage (1 ^{re})	29	22	51	5	255		
Sarclage (2 ^e)	28	20	48	3	144		
Déterrage	22	13	35	3	95		

Cheikh M'Backé

	H.	F.	Total	Hrs	Total	M.	Ex.
Déterrage	15	7	22	3	66		

Sérigne Abdou Rahmane M'Backé

الملحق (10): بيانات نظام العمل في الحقول الجماعية وحقل الدارة في قرية ياسي -مصر
المرجع :

Jean Copans : stratification sociale organisation du travaille agricole Les villages Wolof

Mourides du Sénégal...,p219- 220 .

	H.	F.	Total	Hrs	Total	M.	Ex.
Débroussage	22	—	22	3*	66		
Semis	35	24	59	2	118	24	
Sarclage	15	21	36	3	108		
Déterrage	26	21	47	3	141		
Battage/vannage .	24	17	41	4	164		

El Hadji Fallilou M'Backé

* Hypothèse, car horaire exact inconnu.

	H.	F.	Total	Hrs	Total	M.	Ex.
Semis	42	35	77	3	231	25	
Sarclage	34	30	64	2,5	160		
Sarclage	36	21	57	2	114		
Déterrage	41	21	62	4	248		
Battage	37	—	37	3	111		
Vannage	7	25	32	4	128		

La Daa'ira

	H.	F.	Total	Hrs	Total	M.	Ex.
Vannage	—	20	20	3	60		

Solima Faty Dia M'Backé

الملحق (11) : صورالتقطها ج. كوبنس اثناء التحقيقات في قرى ندام المريدية تبين الأعمال الفلاحية في حقول الخليفة العام ف توبة - بوغو (24 أكتوبر 1967) الصورة الأولى للفلاحين المريدين يحصدون الفول السوداني والصورة الثانية لطلاب التقدير يحملون الماء.

المرجع :

J.Copans et autres, sociale et changement économique au Sénégal;p 271.



Déterrage d'arachide avec la iler sur les champs du Khalife général à Touba Bogo (24 octobre 1967)

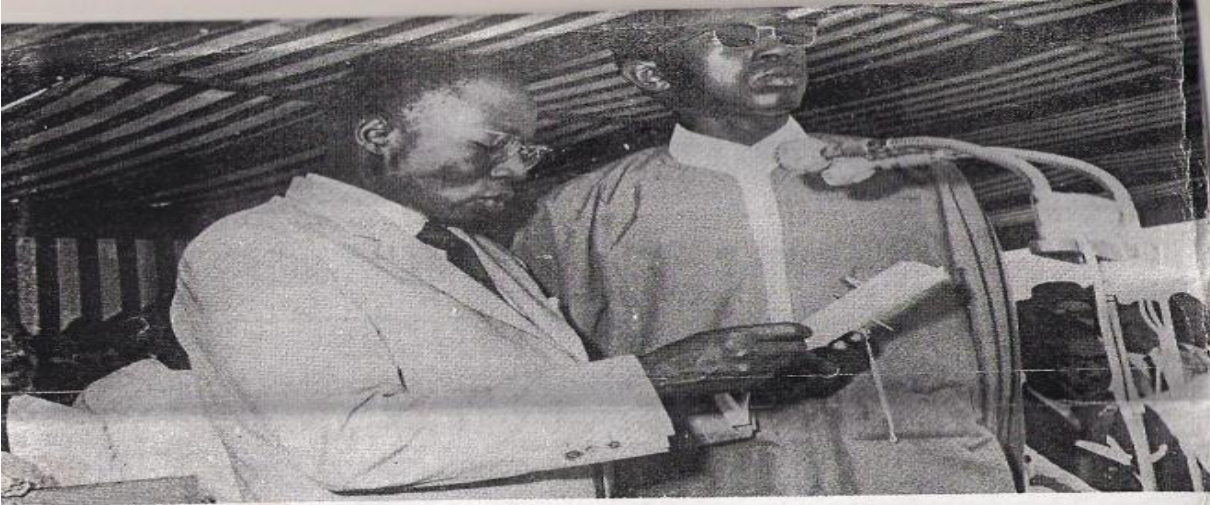


Tak-der de daara apportant de l'eau aux travailleurs à Touba Bogo

(Photo J. Copans)

الملحق (12) : صور تبين التقارب بين المريدية والسلطة السياسية في السنغال في عهد سنغور

المرجع : Ch.T.Sy, Op.Cit. :



Le Président Senghor prononçant son discours à l'occasion du Magal de 1965 (Cliché Info-Sénégal)



L'ancien Président du Conseil Dia s'entretenant, le 4 avril 1961, avec le Khalife général des mourides et le Grand marabout tidjane, Seydou Norou Tall (Cliché Info-Sénégal)



Le Président Senghor sortant de la demeure du Khalife général des mourides (Cliché Info-Sénégal)

الملحق (13) : صورة ابرا فال مؤسس البايفالية

المرجع : Alain Juillet, Op.cit, p 77.



الملحق (14) : أحد أفراد الباي فال يرتدي الزي الخاص بهذه الطائفة

المرجع : Anna Kittinger : Vom Arbeiten für Peanuts,P 83



قائمة المصادر و المراجع

قائمة المصادر و المراجع

1-المصادر العربية

1-القرآن الكريم

- 2-البكري أبو عبيد الله ، المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب ، مكتبة المثنى ، بغداد 4
- 3- البكي أحمد بن محمد بن حبيب الله : مسالك الجنان في جمع ما فرقه الديماني في التصوف ، مخطوط مطبوع .
- 4-بن خلدون عبد الرحمن: ديوان المبتدأ و الخبر في تاريخ العرب والبربر و من عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر ، ج 6 ، دار الفكر للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان 1431 هـ -2000 م.
- 5-الدغاني محمد الأمين جوب : إرواء النديم من عذب حب الخديم (سيرة الشيخ أحمد بمب) ، تحقيق : محمد شقرون ، مؤسسة الأزهر ، السنغال .
- 6-السعدي عبد الرحمن : تاريخ السودان ، تحرير و تعليق : حماه الله ولد سالم ، دار الكتب العالمية ، بيروت ، لبنان ، 1971.

2-المصادر الأجنبية

- 7-Gouvernement général de l'Afrique occidentale Française **le Sénégal**, Agence économique d l'Afrique occidentale Français, Paris, 1928.
- 8-Comité local d'organisation de l'exposition : **Le Sénégal – Soudan (Agriculture – industrie – commerce)**, Agustin Challanel Éditeur, Paris, 1900 .
- 9-Delafose Maurice : **haut – Sénégal –Niger (Soudan Français)**, Tome 2 , Emile Larosse, Paris. 1912.
- 10-Dubois M. Félix et Poutingon M. Milhe : **Les colonies françaises le Sénégal organisation politique administration finances travaux, publics**, Augustin Challamel Éditeur, Paris, 1900.

11-Faidherbe Louis : **Le Sénégal** : la France dans l'Afrique occidentale ,librairie Hachette et Cie ,Paris, 1889.

6-FALL Cheikh Ibrahima: **DIAZBUL MOURID**, Daara khidmatoul cheikhoul khadim.

12-Marty Paul, Jules Salenc :**Les écoles maraboutiques du Sénégal : la Médersa de Saint-Louis**1914, Ernest Leroux Editeur, Paris,1914.

13-Marty Paul: Études sur l' Islam au Sénégal, , Tome 1, Ernest Leroux éditeur, Paris, 1917.

14-Olivier Marcel, **le Sénégal**, Émile la rose –librairie éditeur Paris,1907.

15-Sabatier, Alexandre Camille: **Le Sénégal** : sa conquête son organisation (1364-1925), imprimerie du gouvernement Saint Louis, Sénégal, 1925.

المراجع العربية :

16- إبراهيم عبد الله عبد الرزاق: أضواء على الطرق الصوفية ،مكتبة مدبولي ،القاهرة ، 1989

17-أرسلان شكيب:الإسلام في إفريقيا ،من كتاب حاضر العالم الإسلامي ، ط 1 تأليف :لوثر وب ستودارد ،ترجمة : عجاج نويهض ،دار الفكر للطباعة و النشر والتوزيع ،المجلد الأول ، 1394 هـ – 1973 م.

18-أرلوند توماس :الدعوة إلى الإسلام ،ترجمة :حسن إبراهيم حسن وآخرون ،مكتبة النهضة المصرية ، 1971 .

19-إمام أحمد أمل محمد :الإثنية والنظم الحزبية في إفريقيا الغربية (دراسة مقارنة (المكتب العربي للمعارف ،ط1 القاهرة ،مصر، 2015.

20-امباكي خديم محمد سعيد :التصوف والطرق الصوفية في السنغال ،منشورات معهد الدراسات الإفريقية الرباط ،المملكة المغربية 2002.

- 21-امباكي عبد الودود وآخرون : دراسات حول المريدية ،سلسلة ثمرات الروض (1) دائرة روض الرياحين مطبعة المعارف الجديدة ،الرباط 1431 هـ ،2010.
- 22-انجاي محمد غالاي : الشيخ أحمد بمبا سبيل السلام ،مطبوعات نادي الوعي المريدي ،بروكسل 2011 .
- 23-باري عثمان باريمما: جذور الحضارة الإسلامية في الغرب الإفريقي ،الطبعة الأولى دارالأمين مصر، 1421 هـ – 2000 م.
- 24-باري محمد فاضل علي ،سعيد ابراهيم كيرية :المسلمون في غرب إفريقيا تاريخ وحضارة ،ط 1،دارالكتب العلمية ،بيروت ،لبنان 2007.
- 25-بوسو سام عبد الرحمن وآخرون : شخصيات من مدرسة الشيخ الخديم ،اللجنة الثقافية لمؤسسة الأزهرتوبة السنغال، 2004
- 26-بوسو عبد الرحمن سام: الاحتفال بذكرى خروج الشيخ أحمد بمب إلى الغيبة البحرية البعد الديني والاجتماعي ،مطبعة المعارف الجديدة الرباط، 2012 .
- 27- بوعزيز يحي :تاريخ إفريقيا الغربية الإسلامية ،طبعة خاصة ،دار البصائر لجزائر 2009 .
- 28-تيام اب دير:المام مابا جخوباه و ملحمته الجهادية في المنطقة السنغالية لنشر الإسلام ومحاربة الظلم في القرن التاسع عشر ،ترجمة : الحسن سك ،وزارة التعليم السنغالية ،دكار،السنغال.
- 29-تياو الأزهري أبو مدين شعيب ،_فتح الوهاب في شرح سعادة الطلاب (نظم المقدمة الأجرومية للعالم العلامة الشيخ أحمد بمبا) ،مطبعة المعارف الجديدة ،الرباط 2009 م.
- 30-ثابت محمد خالد: من أقطاب الأمة في القرن العشرين ،ط 2 ،،دارالمقطم للنشر والتوزيع القاهرة محرم 1430 يناير2009..

- 31- جالو جيرنو أحمد :الأمثال الولوفية بين الإيجابية و السلبية ، ط 1 ، دار الجنان للنشر والتوزيع عمان ، المملكة الأردنية الهاشمية ، 2016.
- 32- الجرجاني الشريف علي بن محمد: كتاب التعريفات ، ط 1 ، المطبعة الخيرية ، مصر ، 1306 هـ.
- 33- جلال يحيى :تاريخ إفريقيا الحديث والمعاصر ، المكتب الجامعي الحديث ، الأزايطة ، الإسكندرية ، 1999.
- 34- جوزيف جوان: الإسلام في ممالك إفريقيا السوداء ترجمة : المختار السوفي ط 1 ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، لبنان / 1404 هـ - 1984 م.
- 35- جوف محمد ألبرني : أعلام الهدى بغرب إفريقيا ، السنغال ، 1999 .
- 36- جي دي فيج: تاريخ غرب إفريقيا ، ترجمة و تقديم و تعليق : السيد يوسف نصر راجع الترجمة إلى العربية بهجت رياض صليب ، ط 1 ، دار المعارف ، الرياض . 1982.
- 37- حماد الله ولد سالم : صحراء الملثمين في نصوص الجغرافيين والمؤرخين العرب جامعة نواكشوط (موريتانيا) ، 2001.
- 38- الدالي الهادي مبروك، عمار هلال :دراسة في حركات التبشير والتنصير بمنطقة إفريقيا فيما وراء الصحراء، الطبعة الأولى ، الدار المصرية اللبنانية .
- 39- دندس عصمت عبد اللطيف : دور المرابطين في نشر الإسلام في غرب إفريقيا (430 – 515 هـ) – (1032 – 1121) ، ط 1 ، دار الغرب الإسلامي ، لبنان ، 1988 .
- 40- دياب أحمد إبراهيم : لمحات من التاريخ الإفريقي ، الرياض ، 1881 م.
- 41- ديشان هوبير: الديانات في إفريقيا السوداء ، ترجمة : أحمد صادق حمدي ، المركز القومي للترجمة ، القاهرة 2011 م.
- 42- ذهني إلهام محمد علي: جهاد الممالك الإسلامية في غرب إفريقيا ضد الاستعمار الفرنسي (1850 – 1916)، دار الميرخ للنشر والتوزيع الرياض ، 1988 .
- 43- رضا محمد رشيد: الخلافة ، مؤسسة هنداوي للتعليم و الثقافة ، 2015 .

- 44-رودني والتر:أوربا و التخلف في إفريقيا ،ترجمة :أحمد القصير ،المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب والكويت .
- 45-زبادية عبد القادر:مقدمة كتاب أسئلة الأسقيا وأجوبة المغيلي ،الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر.1974
- 46-الزيباري إياد كامل إبراهيم : التداول السلمي للسلطة و نظام الحكم الإسلامي الكتب العلمية ،بيروت ،لبنان.
- 47-ساتي مهدي صالح : الإسلام وتداخل الثقافات في السنغال ،دار جامعة إفريقيا العالمية للطباعة والنشر،الخرطوم 2006 .
- 48-ساتي مهدي صالح :مع الإسلام والثقافة في السنغال ،المركز الإسلامي الإفريقي في الخرطوم شعبة البحوث و النشر،إصدار رقم (3) 1411 هـ - 1999م.
- 49-ساتي مهدي صالح :مؤسسات التعليم الإسلامي و الديني في السنغال ،إصدار رقم 7 ،المركز الإسلامي الإفريقي ،الخرطوم ،السودان 1410 هـ -1990 م.
- 50-السنغالي أحمد التيجاني تر الفاسي: تحرير الأقوال في تاريخ السنغال من القرن السادس عشر إلى القرن العشرين (1500 – 2000) ،دارالمقطم ،القاهرة ،2009
- 51-السهلي عبد الله بن دجين : الطرق الصوفية نشأتها وعقائده و أثارها ،كنوز أشبيلية للنشر والتوزيع ،الرياض ، ط 1 1426 هـ -2005 م.
- 52-سيلا عبد القادر: المسلمون في السنغال معالم الحاضر وأفاق المستقبل ،كتاب الأمة العدد 22 ،قطر، 12 شوال 1406 هـ.
- 53-شاكر محمود : السنغال ،(د ط) ،مكتبة الفتح ،دمشق ، 1971 .
- 54-شعباني نور الدين: محاضرات في تاريخ ممالك السودان ،دار الجزائر للنشر ،الجزائر.2015
- 55-شقرون محمد: الإسلام الأسود ،الطبعة الأولى ،دار الطليعة للطباعة والنشر ورابطة العقلانيين العرب ،بيروت-لبنان ،يناير ،2007.

- 56-شيمل أنا ماري : الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف ،ترجمة : محمد إسماعيل والسيد ورضا وحامد قطب ،منشورات الجمل بغداد2006.
- 57-صامبا عامر: أدب السنغالي العربي الجزء الأول الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر.
- 58-طيب محمد إدريس:مقدمة كتاب النصائح الزروقية لأحمد زروق ،دار كتاب ناشرون بيروت لبنان.
- 59-عبد الرزاق إبراهيم : المسلمون والاستعمار ،سلسلة كتب عالم المعرفة ،العدد 139 ،المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ،الكويت ،يوليو.1989
- 60-عبد الله عبد الرزاق وشوقي الجمل ،دراسات في تاريخ غرب إفريقيا الحديث والمعاصر القاهرة ،مصر1998.
- 61-عبد الهادي جمال: المجتمع الإسلامي المعاصر(إفريقيا) ،الكتاب الثاني ،ط 1 ،دار الوفاء للطباعة والنشر 1995 .
- 62-عيسى عبد الله : الإسلام وبدايات التدخل الأوربي في فضاء السنغامبيا (إفريقيا الغربية) ما بين 15 و 17 م ، ط 1 ، المكتب العربي للمعارف ،القاهرة ،2017.
- 63-عيسى عبد الله :مجلد تاريخ السنغال من القرن 11إلى نهاية القرن ال 19 ،الإصدارال 2، ط 1 ،مركز الكتاب للبحوث والدراسات يونيو2020-شوال 1441 63-فليجة أحمد نجم الدين : إفريقيا دراسة عامة وإقليمية ،مؤسسة شباب الجامعة الإسكندرية ،1996 .
- 64-القاضي خالد بن صالح القاضي :السنغال ،الموسوعة الجغرافية للعالم الإسلامي إقليم غربي إفريقيا ،مجلد 12 ،جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ،المملكة العربية السعودية ،1419هـ-1999 م.
- 65-كحلوت عبد العزيز: التنصير الاستعمار في إفريقيا ،منشورات كلية الدعوة الإسلامية الطبعة الثانية ، ،الجمهورية العظمى ،طرابلس، 1992

- 66-الكلاباذي أبي بكر محمد بن إسحاق : التعرف لمذهب أهل التصوف ، ضبطه وعلق عليه : احمد شمس الدين ، ط 1 دار الكتب العلمية بيروت ، 1413 هـ - 1993 م . 67- كوناتى موسى عمر :الشيخ محمد مرتضى امباكي حياته و إنجازاته ،مؤسسة الأزهر الإسلامية ،طوبى ،السنگال ،2018 .
- 67-كي زيربو جوزيف :تاريخ إفريقيا السوداء ،ترجمة :يوسف الجزء الثاني ،شلب الشام ،منشورات وزارة الثقافة دمشق 1994.
- 68-ماسينيون و مصطفى عبد الرزاق : التصوف ،ترجمة : لجنة دائرة المعارف إبراهيم خور رشيد وعبد الحميد يونس و حسن عثمان ،الكتاب السادس عشر ، ط 1 دار المعارف الإسلامية ،دار الكتاب اللبناني ،بيروت - لبنان ، 1984 .
- 69-مباكي مام مور: ويسألونك عن الشيخ محمد الفاضل ،سلسة ويسألونك ،الرقم 2 رجب 1437 - أفريل 2016 .
- 70-محافظة علي : شخصيات من التاريخ ،المؤسسة العربية للدراسات والنشر ،بيروت ط 1 2009.
- 71-محمد علي الفوزي: في تاريخ إفريقيا الحديث والمعاصر ، ط 1 ،دار النهضة العربية ،بيروت لبنان ،2006.
- 72-المحيشي عبد القادر مصطفى و آخرون : جغرافيا القارة الإفريقية و جزرها ، ط 1 د ،،الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان الجماهيرية العربية اللبية الشعبية الاشتراكية العظمى ،بنغازي 1430هـ-2000 م .
- 73-مديرية الشؤون الزراعية: الفول السوداني زراعته وخدماته وأفاق ،الجمهورية السورية ،مديرية الإرشاد الزراعي ، 2001 .
- 74-مقدم مبروك :الإمام محمد بن عبد الكريم المغيلي و دوره في تأسيس الإمارة الإسلامية بإفريقيا الغربية خلال القرن 9 هـ-15 م ،دار الغرب للنشر والتوزيع ،وهران 2006 .

75-المودودي أبو الأعلى: الخلافة و الملك ، تعريب :أحمد إدريس ، ط 1 ، دار العلم الكويت 1978.

76-النحوي خليل :بلاد شنقيط المنارة.. والرباط عرض الحياة العلمية والإشعاع الثقافي والجهاد الديني من خلال الجامعات البدوية المتنقلة (المحاضر) ، المنظمة العربية للتربية و الثقافة والعلوم ، تونس 1987.

77-هسوف عبد اللطيف :الأمازيغ قصة شعب ، دار الساقى ، 2016.

78-الهمشري محمد علي والسيد أبو الفتوح وعلي إسماعيل : انتشار الإسلام في إفريقيا الجزء الأول ، ط 1 القاموس الإسلامي للناشئين مطبعة العبيكان ، الرياض ، 1418 – 1997 م.

79-هوبكنز ج التاريخ الاقتصادي لأفريقيا الغربية ، ترجمة :فؤاد بليغ ، المجلس الأعلى الثقافي 1998.

80-ولد سالم جماه الله: صحراء الملثمين في نصوص الجغرافيين و المؤرخين العرب جامعة نواكشوط (موريتانيا) ، 2001 .

81-ولد سالم حماد الله: تاريخ بلاد شنقيط (موريتانيا) ، ط 1 ، دار الكتاب العلمية ، بيروت ، لبنان 2010 .

المراجع الاجنبية:

82-Amine Samir : L'Afrique de l'ouest bloquée, L' Afrique de l' ouest ploquée l' économie politique de la colonisation 1880 – 1970 , Ed . De Minuit, Paris.

83-André Lericollais : Le bassin de l'arachide, Atlas du Sénégal, Sous la direction de : Paul Péliissier, Éditions J .a, Paris.

84-Ba Oumar: Amadou Bamba face aux autorités coloniale, les presses de l'imprimerie F.Paillart,Abbeville,France,1982.

85-Babou Cheikh Anta: **Le Jihad de l'âme Amadou bamba et la fondation de la Mouridiyya au Sénégal (1853 – 1913)**, Traduit de l'anglais par : Genvève Knisbiehler, Edition Karthala Paris.

86-Bava Sophie: **La dahira lieu de pouvoir et d'émurgence de nouvelles élites au sein du mouridisme L'Islam politique au Sud Sahara identités discours et enjeux**, Karthala, 2005.

87- Bonnardel Régine: **Saint – Louis du Sénégal : Mort ou naissance**, L'harmattan, 1992.

88-Charles Eunice A, : **Précolonial Sénégal : The Jolof Kingdom 1800-1890**, Africain Studies Center, Boston University, 1977.

89-Charles Eunice A, : **Précolonial Sénégal, The Jolof Kingdom 1800-1890**, Africain Studies Center, Boston Universty, 1977.

90-Cherif Khaled Sabeur, **l'Afrique et le Maghreb, une coopération sud sud MILLENAIRE l'exemple (Sénégal Maghreb)**, Casbah éditions, Alger, 2009.

91-Clover John : **Sufism Jihad in modern Senegal the Murid order**, first published, university of Rochester press, library of Congress 2007.

92-Copans J : **La notion de dynamisme différentiel dans l'analyse sociologique : société traditionnelle Système mouride société sénégalaise**, O.R.S.T.O.M, Dakar Mai 1969.

91-Copans Jean et L'autres : **Maintenance sociale et changement économique au Sénégal 1. Doctrine Économique et pratique du travail chez les Mourides** O.R.S.T.O.M. Paris, 1972.

93-Copans Jean, Les marabouts de l'arachide, Jean Copans, **Les marabouts de l'arachide la confrérie mouride et les paysannes du Sénégal**, Le sycomore, Paris, 1980.

94-Coulon Christian : **Le marabout et le prince (Islam et pouvoir au Sénégal)**, Édition A. PEDONE, Paris.

95-Deschamps Hubert : **Le Sénégal et la Gambie**, Deuxième édition, Presse Universitaires de France, Paris 1964.

96-Diagne Mountage : **Décentralisation et participation politique en Afrique : Le rôle des confréries religieuses dans la gouvernance local au Sénégal**, Publié par : L ARUC-ISDC, université Québec en Outrais, Montréal, Série recherches numéro 18, Aout 2008.

97-Diop Majhemout: **Histoire des classes sociales dans l'Afrique de l'ouest** - 2. Le Sénégal https://www.persee.fr/doc/cea_0008-0055_1974_num_14_54_2655_t1_0403_0000_2, François Maspero, 1972.

98-Diouf Mamadou : **Le clientélisme, la "technocratie" et après ?** , Sénégal. Trajectoires d'un État, Dakar, Codesria, 1992.

99-Diouf Mamadou : **Le clientélisme, la "technocratie" et après ?** , Sénégal. Trajectoires d'un État, Dakar, Codesria, 1992.

100-Ebin Victoria: **Les commerçants mourides où Marseille et où New-York: regard sur Les Stratégies d'implantation**, « les grands commerçants d'Afrique l'Ouest, logiques et pratiques d'un groupe des hommes d'affaire contemporains » Paris. Karthala. ORSTOM. 1993.

101-Faye Cheik Faty : **Les enjeux politiques à Dakar (1945 – 1960)**, L'Harmattan.

102-Gsell Stéphane : **histoire ancienne de l'Afrique du nord**, tome 1, libraire HACHETTE et C, Paris, 1913.

103-Guèye Cheikh: **Touba la capitale des mouride** , IRD EDITION ET KARTHALA, 2002.

104-Harrison Christopher : **Les fabrications de la notion d'Islam noire, colonisations et héritages actuels au Sahara et Sahel problèmes conceptuelles état des lieux et nouvelles perspectives de recherché (XVIIe – XXe Siècles)**, Volume 1, L ' harmttan, Paris, 2007.

105- Hesseling Gerti : **Histoire politique du Sénégal institutions droit et société**, Karthala A S C .

106-JEROME LOMBARD, Mbacké Seck S, **Mouridoulahi ou les logiques d'investissement des Mourides dans le transport au Sénégal**, Etudes Africaines, L'Harmattan, , Paris, 2008.

107-Johnson G.Wesley : **Naissance du Sénégal contemporaine aux origines la vie politique (1900 – 1920)**, de Traduit par l'anglais par François Manchuelle, Karthala,1991.

108-Juillet Alain : **Cheikh Amadou Bamba** ,édition Magal 2010, 1^{ère} édition ,2010.

109-Khadim M' backé : **Le parcours d' un arabisant de Touba** ,L' Harmattan ,Dakar , 2011

110-Lericollais André : **Le bassin de l'arachide**, Atlas du Sénégal, Sous la direction de : Paul Pélissier, Éditions J .a, Paris.

- 111-Magassouba Moriba : L'Islam au Sénégal : demain les mollahs ? :
La question musulmane et les partis politiques au Sénégal de 1946 à nos jours,
Éditions Karthala, Paris, 1985.
- 112-Majalis: **l'œuvre de cheikh Mouhamadou Moustapha premier calife
de cheikh Amadou Bamba(1888-1945)**, Association des descendants de cheikh
Mostapha (Ahfad) en collaboration avec la commission scientifique
Majalis.
- 113-Mané Mamadou: **les valeurs culturelles des confréries
musulmanes**, Unesco ,Dakar, décembre 2012.
- 114-Marfaing Laurence et Mariam Sow : **Les opérateurs économiques au
Sénégal entre le formel et l'informel (1930- 1996)**, KARTHALA.
- 115-Marfaing Laurence : **L'évolution du commerce au Sénégal 1820 – 1930**,
Edition l' Harmattan, 1991.
- 116-Marthe Chaumie: **Trois siècles d'amitié franco-sénégalaise : exposition**,
Paris, Bibliothèque nationale, 1961.
- 117-Monteil Vincent : **Islam noir** , Aux éditions du SEUIL ,France ,1971.
- 118-Monteil Vincent : **Esquisses sénégalaises (Walo – Kayor – Dylof-Mourides
Un Visionnaire)**, Dakar, Université de Dakar, IFAN.
- 119-O Gueye: **Mai 1968 au Sénégal, Senghor face au mouvement**, Library of
Syndical, The University of Amsterdam, 2014.
- 120-O'Brien Donal Cruise : **Don divin, Don terrestre : L'économie de la confrérie
mouride**, La construction de l' état au Sénégal, Edition Karthala, 2002 .

121-Pélissier Paul : **Les paysans du Sénégal Les civilisations agraire du Cayor à la Casamance** Dakar- Paris 2008.

122-Pézeril Charlotte: **Islam, mysticisme et marginalité: les Baay Faal du Sénégal**, L 'Harmattan Paris.

123-Robinson David : **Muslim societies in African history** Cambridge University press, 2004.

124-Roch J: **Les migrations économiques de saison sèche en Bassin Arachidier Sénégalaise**, Centre ORSTOM, Dakar – Sénégal, 1975.

126-Roch Jean : **les Mourides vieux bassin arachidier Sénégalaise** : entretiens recueils dans la région du Baol, center O.R.S.T.O.M , Dakar, Mars 1971.

127-ROCHETEAU G: **Système mouride et rapports sociaux traditionnels Le travail collectif agricole dans une communauté pionnière du Ferlo occidental**, O.R.S.T.O.M, Paris, 1972.

128-Roucheteau G : **pionniers Mourides au Sénégal : colonisation des terres neuves et transformations**, d'une économie paysanne, Center O.R.S.T.O.M, Dakar, 1973.

129-Senghor Léopold Sédar : **Liberté Négritude et Humanisme**, Éditions de Seuil, Paris, 1964.

130-Sidibé Mamady : **Migrants de l 'arachide la conquête de la forêt classée de pata, Casamance Sénégal**, Éditions IRD, Paris.

131-Sidibé Doudou: **Démocratie et alternance politique au Sénégal**, Etudes Africain, L'harmattan, 2006.

132-Sinou Alain: **Comptoirs et villes coloniale du Sénégal Saint – Louis, Goreé,** Éditions Karthala – ORSTOM, Dakar, 1993.

133-Sy Cheikh Tidiane: **La confrérie sénégalaise des Mourides : un essai sur l'Islam au Sénégal** Présence Africaine, 1969.

134-Sy Seydou Madani : **Les régimes politiques Sénégalais de l'indépendance à l'alternance politique 1960 – 2008,** Éditions KHETHALA et CREPOS, 2009.

المقالات العربية :

135-أبو طويلة صالح محمد: الرؤية الاقتصادية للطريقة المريدية ، مجلة إضافات ، العددان 43-44.

136-أبو مدين شعيب تياو: السلم في تراث الشيخ أحمد بمبا امباكي ، مجلة جوهر الإسلام ، العدد 2/1 ، الشركة التونسية لفنون الرسم ، تونس ، 1442 هـ-2020 م ، ص 19 .

137-الإدارة العامة : مؤسسة الأزهر الإسلامية للتربية و التعليم ، مجلة رسالة الأزهر ، العدد 13 مؤسسة الأزهر السنغالية ، توبة.

138-امباكي خديم محمد سعيد: التعليم الإسلامي الواقع و المأمول في السنغال ، مجلة دراسات إفريقية ، العدد الرابع والعشرون ، جامعة إفريقيا العالمية ، رمضان 1461 – ديسمبر 2000.

139-امباكي خديم محمد سعيد: التعليم الإسلامي الواقع و المأمول في السنغال ، دراسات إفريقية العدد الرابع والعشرون ، جامعة إفريقيا العالمية ، رمضان 1461 – ديسمبر 2000.

140-امباكي شعيب الحاج عبد : المريدية والسياسيون ، مجلة مسارات ، مجلة أردنية ثقافية شاملة إلكترونية ، الجمعة 07 كانون الثاني 2011 م .

141-أنجاي محمد غالاي : أحمد بمبا الشخصية التاريخية ، مجلة الوعي الميريدي ، نشرة غير دورية ، يصدرها نادي الوعي الميريدي ، بروكسل ، بلجيكا مايو 2008 .

- 142- أنجاي محمد غالاي : الجدل العقيم بين الأنا والآخر في قراءة التراث الخديمي (إشكاليات التراث وآليات القراءة) ، مجلة الوعي الميريدي ، نشرة دورية ، يصدرها نادي الوعي الميريدي ، بروكسل - بلجيكا ، العدد الأول ، مايو. 2008
- 143- باري ب: سينيغامبيا من القرن السادس عشر إلى القرن الثامن عشر تطور الولوف و السيرير والتوكور تاريخ إفريقيا العام من القرن عشر إلى القرن الثامن عشر ، المجلد الخامس ، تحت إشراف : ب . أ . اوغوث اليونسكو ، 1997 .
- 144- باه محمد سعيد : سنغور صراع السياسة ، الفكر و الدين وراء قناع الشاعرية قراءات إفريقية العدد 11 ، يناير - مارس 2012.
- 145- بن شوش محمد: مقاومة الحاج عمر (1840 - 1864) ، مجلة الدراسات الإفريقية ، المجلد 3 ، العدد 5 جامعة أبو القاسم سعد الله ، بوزريعة ، الجزائر.
- 146- بوسو الحاج فاضل حسن : المريدلوجية و المريدلوجين (تحديد المفاهيم) ، مجلة الأزهر 2006 .
- 147- جعفري مبارك: الشيخ عثمان بن فودي القادري (1754 - 1818م) وتأثره بالفكر الإصلاحي للمغيلي من خلال مخطوط "أصول العدل لولاة الأمور وأهل الفضل " ، مجلة عصور الجديدة ، العدد 16 - 17 شتاء - ربيع (أبريل) 1436هـ / 2014 - 2015م.
- 148- الجيلالي كريم : الطريقة المريدية بالسنغال ، مجلة أمل ، العدد 35 ، دار قرطبة للطباعة والنشر دار البيضاء ، المغرب ، 2009
- 149- ديوب ماجهوت: إفريقيا المدارية والاستوائية تحت السيطرة الفرنسية والبرتغالية والإسبانية الفترة 1935 - 1945 ، تاريخ إفريقيا العام المجلد الثامن ، إفريقيا منذ 1935 تحت إشراف علي.أ. مزروعي طباعة : حبيب درغام وأولاده ، الكلس - لبنان اليونسكو ، المجلد الثامن . 1998

- 150-رزق الله مهدي أحمد : حركة الشيخ مابا جاخو الإسلامية الإصلاحية الجهادية ودورها في الحياة الإسلامية بغربي إفريقيا ، مجلة جامعة الملك سعود ، المجلد 12 العدد 1 العلوم التربوية و الدراسات الإسلامية ، السعودية 1420 هـ - 2000 م .
- 151-رودني و . : الاقتصاد الاستعماري ، تاريخ إفريقيا العام ، المجلد السابع ، نضد وطبع بالمطبعة الكاثوليكية ش.م.ل ، بيروت ، لبنان ، اليونسكو. 1990
- 152-ساتي مهدي : درات تحفيظ القرآن ، مجلة دراسات إفريقية ، المركز الإسلامي الإفريقي الخرطوم السودان ، العدد السابع ، أغسطس 1990 - محرم 1441 .
- 153-سيدسوكو سينيكى مودي : الصنغى من القرن الثاني عشر إلى القرن السادس عشر ، تاريخ إفريقيا العام من القرن الثاني عشر إلى القرن السادس عشر ، المجلد السابع ، إشراف ج.ت. نياني ، اللجنة العلمية الدولية لتحرير تاريخ إفريقيا (اليونسكو).
- 154-الشريف أحمد : الكشوفات الجغرافية القرطاجية ، مجلة جامعة سيها للعلوم الإنسانية ، المجلد السابع ، العدد الأول ، سيها ليبيا ، 2008 .
- 155-الشريف أحمد : الكشوفات الجغرافية القرطاجية ، مجلة جامعة سيها للعلوم الإنسانية المجلد السابع ، العدد الأول ، سيها ليبيا ، 2008 .
- 156-شعباني نور الدين : الطريقة الموريدية و دورها في السنغال ، مجلة دراسات إفريقية جامعة الجزائر 2 ، ص 46 العدد 5 المجلد 3.
- 157-صنيب سكيمة : جزيرة غوري تمثل آخر معاقل العبودية السنغال تختزل جمال تاريخ إفريقيا وجمال طبيعتها جريدة الاتحاد الإماراتية، 3 مايو 2011 .
- 158-عبد الماجد عمر: حياة الحاج عمر الفوتي ، مجلة دراسات إفريقية ، العدد الأول المركز الإسلامي الإفريقي الخرطوم ، السودان ، أبريل 1985 .
- 159-عبد الحسن ثريا محمود ، أزهار غازي مطر : إمارات الهوسا دراسة التاريخ الحضاري و الثقافي لأمارات الهوسا ، مجلة العلوم الإنسانية كلية التربية الأساسية جامعة ديالى.

- 160- عبد الرحمن خاد م مصطفى: الشيخ محمد المرتضى في سطور ، مجلة رسالة الأزهر ، العدد 12 ، اللجنة الثقافية ، مؤسسة الأزهر الإسلامية .
- 161- عبد السلام أنويكة ، الشيخ أحمد زروق البرنسي ، دورية كان التاريخية ، العدد 45 ، سبتمبر 2019.
- 162- عبد الله ابن عمر عمر : تجربة الإصلاح في فكر الحاج عمر بن سعيد الفوتي في بلاد السودان ، مجلة دراسات إفريقية ، العدد ال 50 ، مركز البحوث والدراسات الإفريقية ، جامعة إفريقيا العالمية 29 ديسمبر 2013 .
- 163- عبد الودود شيخنا و سيلا خاد م : قراءة نقدية لكتابات الأستاذ روحان أمي عن الطريقة المريدية ومؤسسها مجلة رسالة الأزهر ، مؤسسة الأزهر السنغالية .
- 164- عبد الودود شيخنا وخاد م سيلا : قراءة نقدية لكتابات الأستاذ روحان أمي عن الطريقة المريدية ومؤسسها ، مجلة رسالة الأزهر ، مؤسسة الأزهر السنغالية.
- 165- العلوي بدر بن هلال ، خلود بنت سالم باحشوان ، استحداث الخليفة معاوية بن أبي سفيان لنظام ولاية العيد وردود الأفعال التي واجهته ، مجلة الآداب و العلوم الاجتماعية ، جامعة السلطان قابوس ، سلطنة عمان.
- 166- عيسى عبد الله : المقاومة الإسلامية للاستعمار الفرنسي في السنغال 1854 – 1865 (الحركة العمرية نموذجا) ، مجلة منتدى العلاقات العربية والدولية ، 2015 .
- 167- غويي مباي و أ.أدو بواهن : المبادرات والمقاومة الإفريقية في غرب إفريقيا في ظل السيطرة الاستعمارية 1880 – 1935 ، تاريخ إفريقيا العام ، المجلد السابع ، نضد وطبع بالمطبعة الكاثوليكية ش.م.ل ، بيروت لبنان ، اليونسكو ، 1990.
- 168- فاضل شيخنا مام مور و آخرون : مشروع بناء الجامع في عهد الشيخ الخديم (1922- 1927) ، مجلة الفاضلية ، العدد 3 ، دائرة أحفاد الشيخ محمد الفاضل.

169- فال شيخنا خديم امباكي مرتضى : الشيخ محمد فاضل وعلاقاته الاجتماعية
المجلة الفاضلية العدد الثاني اللجنة الثقافية التابعة لدائرة أحفاد الشيخ محمد الفاضل
امباكي ،أفريل 2017.

170-اللجنة الثقافية التابعة لدائرة أحفاد الشيخ محمد الفاضل :الشيخ محمد
الفاضل امباكي بن الشيخ الخديم الخليفة الثاني للطريقة المريدية .مجلة دائرة أحفاد
الشيخ محمد الفاضل ،العدد 1 ،مغال (كزرجب) ، 1437 – 2016

171- سيدي غالو: التنصير في إفريقيا (السنغال –نموذجا) ،مجلة البيان ،العدد
238.

172-مجاهد حورية : تاريخ انتشار الإسلام في السنغال....الأبعاد و الوسائل ،مجلة
قراءات أفريقية مجلة ثقافية متخصصة في شؤون القارة الإفريقية تصدر عن المنتدى
الإسلامي ،بريطانيا – لندن ،العدد السادس ،شوال 1431 هـ – سبتمبر 2010 م .

المقالات الأجنبية :

173-Ba Oumar: Amadou Bamba face aux autorités coloniale, les presses de
l'imprimerie F.Paillart,Abbeville,France,1982.

174-Babou Cheikh Anta, Brotherhood solidarity education and migration : the role
of Dahiras among the Murid Muslim community of New York, **African Affairs**,
Royal African Society, 2002.

175-Bava Sophie : Variations autour de trois sites mourides dans la migration,
Autrepart (36), 2005.

176-Bava Sophie, Cheikh Gueye : Le grand magal de Touba: exil migration et
pèlerinage au sein du mouridisme **Social Compass**, n 48(3), 2001.

177-Bava Sophie: lieu de pouvoir du Mouridisme le Dahira urbain, **Les Annales De**
la recherche urbaine, n° 96, METATTM.

178-Cheikh Babou Anta :the murid ,educating the Murid: theory and practices of education in Amadu Bamba 's thought, **Journal of Religion in Africa**, 33.3.

179-Cheikh Babou Anta :Amadu Bamba and the founding of the Muridiyya: the history of a Muslim Brotherhood in Senegal (1853-1913), **Afrique & histoire** (vol. 7), 2009/1.

180-Diof Mamadou: The Senegalese Murid trade dispora and the making of a vernacular cosmopolitanism, Translated by : Steven Rondall, **Public culture**, Volum 12, Number 3, 2000.

181-Frdinad, cheikh amadou Bamba et le Mouridisme Sénégalais, **éthiopique – revue negro –africaine de littérature et philosophie**, numéro 12 octobre 1977.

182-Frudenberger Mark Schoonmaker and karen Schoonmaker Frudenberger : Pastoralism in peril pressurs on grazing land in Senegal, **Drylands programme : Pastoral land tenure series No. 4**, HED, 1993,

183-Gandhomme Hélène : Les us et coutumes de l ' accommodation franco musulmane au Sénégal (1936 – 1960) " la politique de sourire et de l enente " **Haol** ,Num 17 ,Recido ,Otno 2008.

184-Lombard Jerome: Relations entre dynamique des transports et environnement rural au Sénégal, Pratique de gestion de l 'envinnerment dans les pays tropicaux, **Espaces tropicaux** , n 15, DYMESET

185-Mbake Fallou S Kounta Fallou, Léopold Sédar Songhor la politique au service de La religion dans un république laïque, **magazine Al Fadhiliya**, N 2, La Commission Culturelle du Dahira des Petit-Fils de Cheikh Mohammad, Avril 2017.

186-O ' Brien Donal .Cruise: Le talibé mouride la soumission dans une confrérie religieuse sénégalaise, **Cahiers des études africaine**, Volume 10, Numéro 40.

187-O'Brien .D. B. Cruise : Le contrat social sénégalais à l'épreuve, **Politique Africaine** n° 45 : Sénégal, la démocratie à l'épreuve, Karthala Editions, Paris.

188-Pezeril Charlotte: histoire d'une stigmatisation paradoxale, entre islam, à colonisation et auto- étiquetage les Baay Faal du Sénégal ,**Cahiers d'études africaines**, n° 192, Editions de l'EHESS, 2008/4.

189-Ross Eric : **Globalising Touba : Expatriate Disciples in the World City Network**, Urban Studies Journal Limited, SAGE, November 2011.

190-Ross Eric: Globalising Touba : Expatriate Disciples in the World City,. Network .

191-salla Leyla:Soufisme et utopie económico-religieuse les entrepreneurs mourides Sénégalaise " assaut " des métropoles occidentale, **Utopies économiques**, Lien social et politique, numéro 72.

192-Schmitz Jean, Un politologue chez les marabouts, **Cahiers d'études africaines**, Vol. 23 N °91, 1983.

193-Vincent Monteil. Une confrérie musulmane : les Mourides du Sénégal, **Archives de sociologie des religions**, n °14, 1962.

194-Wane Ibrahima,l' enfance d' El hadj Oumar Tall, **l'enfance de héros**, Artois presses, Paris, France 2008.

المذكرات و الرسائل الجامعية العربية :

- 195- أحمد ، إيمان عبد العظيم سيد الفرعونية في الفكر السياسي لشيخ أنت جوب ،رسالة ماجستير في الدراسات الإفريقية ،معهد البحوث والدراسات الإفريقية ، جامعة القاهرة .، 2016.
- 196- بشير محمد المرتضى امباكي: التأصيل لأحكام السهو وقواعده من خلال كتاب الجوهر النفيس للشيخ أحمد وبامبا السنغالي (1852 - 1927) ، بحث لنيل شهادة ماستر في الدراسات الإسلامية تحت إشراف : عبد الله الهلالي ، جامعة سيدي محمد بن عبد الله ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، فاس 2009 – 2010.
- 197- بن شوش محمد: التوسع الفرنسي في السنغال و موقف القوى المحلية منه، أطروحة دكتوراه كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية ، قسم التاريخ جامعة الجزائر 02 2012-2013 .
- 198- بناغا نبيل نابيو: الاستعمار والحركات الصوفية في بلاد السودان الغربي في ق 19 رسالة ماجستير جامعة الزيتونة .، 2003.
- 199- جالو محمد ألفا: الحياة العلمية في دولة سنغاي خلال الفترة ما بين 842 - 1000 هـ – 1464 - 1591 م ،رسالة لنيل شهادة الماجستير في الحضارة و النظم الإسلامية جامعة أم القرى ، المملكة العربية السعودية ، 1413هـ - 1493 م .، .
- 200- جي محمد المختار: فوتا السنغالية و دورها في نشر الحضارة الإسلامية في غرب إفريقيا، رسالة ماجستير ، جامعة الزيتونة ، تونس ، 2001.
- 201- سلاطينية عبد المالك: المستوطنات الفينيقية –البونية في الحوض الغربي للبحر المتوسط أطروحة دكتوراه علوم في التاريخ القديم ، كلية العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية جامعة منتوري .
- 202- سلمان علي بدري علي: الطريقة القادرية و الاستعمار الفرنسي في موريتانيا رسالة ماجستير في الدراسات الإفريقية ، جامعة القاهرة ، 2003.

- 203- شرويك محمد الأمين :الطريقة التيجانية و دورها في المجتمعات الإفريقية ، مذكرة ماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر ،كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية ، جامعة الجيلالي ليابس ،سيدي بلعباس 2014-2015 .
- 204- فال سرين امباكي : " الخدمة " عند الشيخ الخديم بين النظرية والتطبيق (دراسة تحليلية) ،رسالة لنيل شهادة المتريز إشراف : تيجان جالو كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة أنتا ديوب ، السنغال 2008 – 2009.
- 205- فال محمد غالي ولد المختار : ظاهرة مزج اللغات حول ضفتي السنغال ، بحث لنيل شهادة الدكتوراه السلك الثالث كلية الآداب و العلوم الإنسانية جامعة شيخ أنتا ديوب السنغال ، 2010-2011 .
- 206- مبكي عبد الرحمن محمد : واقع الثقافة الإسلامية في السنغال ،رسالة ماجستير قسم الثقافة الإسلامية ،كلية الدعوة و أصول الدين المملكة العربية السعودية ، 1431- 1432.
- 207- مسعودي مليكة :المعاهدات السنغالية الفرنسية ما بين 1817 -1854 و دورها في إستعمار المنطقة –دراسة تحليلية لبعض العينات -، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الدراسات الإفريقية حديث و معاصر ،كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية ،قسم التاريخ جامعة الجزائر، 2010- 2011
- 208- نيانغ بابو ،الحراك التنصيري في السنغال و سبل مدافعتة ،رسالة ماجستير ،كلية الدراسات الإسلامية ،جامعة إفريقيا العالمية ،الخرطوم 1441 -2019.
- 209- نيانغ عبد الأحد: سرين امباكي بوسو و دوره في نشر العلم و المعرفة ، بحث تكميلي لنيل شهادة الكفاءة في التعليم الإعدادي ،كلية علوم التربية و التكنولوجيا و التكوين ، جامعة شيخ أنتا ديوب 2006-2007.

210-هلال عمار: التعليم العربي في السنغال خلال العهد الفرنسي 1854- 1918 رسالة لنيل الدراسات المعمقة في التاريخ الحديث ،معهد العلوم الاجتماعية ،دائرة الدراسات التاريخية ، جامعة الجزائر 1980 .

الرسائل و المذكرات الجامعية الأجنبية

211-Audrain Xavier : Baay-Fall du temps mondial : individus modernes du Sénégal, Mémoire de DEA d'Études Africaines, La Sorbonne, Paris ,2001-2002 .

212-Ba Mamadou : decolonizing the mind Mouridism in post-colonial Senegal, Master 2 dissertation, University Cheikh Anta Diop, Dakar.

213-Boubou Cheikh Anta Mbacké: Amadou Bamba and the founding of the Muridiyya The history of a Muslim Brotherhood in Senegal (1853-1913), Doctor of philosophy, Department of history, Michigan State university, 2002.

214-Chehami Joanne: les (Talibés) du Sénégal : une catégorie de la rue, prise entre réseaux religieux. Et politiques d'action humanitaire. Sociologie, thèse de doctorat, Université de Grenoble, 2013.

215-Cheikh Tidiane, L'alternance codique wolof -arabe au Sénégal approche Ndiaye

216-Copans Jean : stratification sociale organisation du travaille agricole dans les villages Wolof Mourides du Sénégal, thèse de Doctorat de 3ème cycle, Ecole pratique études Paris, 1973.

217-Diagne Montage: Pouvoir politique et espaces religieux au Sénégal la gouvernance locale à Touba Cambéréne et Médina Baye, Thèse présentée comme exigence partielle du Doctorat en science politique, Université du Québec à Montréal ,Décembre 2011.

218-Diop Momar Coumba: confrérie mouride organisation politique et mode d 'implantation urbaine, Thèse de doctorat de 3ème cycle, ER de psychologie et sciences sociales, Université Lyon 2 ,1980.

219-Fall Ismaila Madior et Mathias H. ounkpe et Adele L. Jinadu et Pascal Kambale : Sénégal Organes de gestion des élections en Afrique de l'ouest Une étude comparative de la contribution des commissions électorales au renforcement de la démocratie, Une étude d'AfriMAP et de, L'Open Society Initiative for West Africa, Open Society Foundations, 2011

220-Grandhomme Héléne: la France l'islam au Sénégal la république face a une double altérité ; le colonisé et le musulman(1936 -1962),thèse Docteur de l'Université de Nantes et Docteur de troisième cycle de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar, 2007-2008 .

221-KANE Pape Moussa Séne : Les Intellectuels Musulmans et Chrétiens face à l'instrumentalisation de la religion dans le discours des hommes politiques: le cas du Sénégal post alternance, Mémoire pour l'obtention du Diplôme d'Études Supérieures en Communication (DESC). Option : Communication Politique ; Analyse de contenu Discours, Institut Supérieur des Sciences de l'Information et de la Communication, Année Académique : 2004 – 2006.

222-Kittinger Anna : Vom Arbeiten für Peanuts die Muridenbruderschaft und der Erdnussanbau in Senegal - Vom Zusammenhang zwischen muridischer Lehre und Arbeit, Magistra der Philosophie (Maga. phil.), Betreuer: Thomas Fillitz, Universal Wlen, 2009.

223-Mbaye El Hadji Rawane : l' Islam au Sénégal, thèse de doctorat de troisième cycle, la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Dakar, 1975-1976.

224-Mbengue Matar : Migration et Insertion Urbaine des "Baol-Baol" à Dakar : Observations à partir de Keur Serigne Bi. (Maison des Mourides) et Parc Lambaye, mémoire de maîtrise de géographie, faculté des lettres et sciences humaines, université Chikh Anta Diop ,Dakar, 1997-1998.

225-Ndiay Maguëye : Cheikh Ahmadou Bamba Mbacke : un soufi fondateur de Tariqa et un érudit poète, Thèse de doctorat d'état, faculté de sciences humaines, université cheikh Anta Diop, Dakar, 2012 -2013.

226-Ndiaye Cheikh Tidiane, L'alternance codique wolof -arabe au Sénégal approche sociolinguistique Littératures, Université Rennes 2 , Université Cheikh Anta Diop , Dakar, 2019.

227-Ndiaye Mouhamadou : Les marabouts de la République. Etude sur l'évolution du pouvoir maraboutique au Sénégal, Master Interdisciplinaire Dynamiques Africaines Université Bordeaux Montesquieu.

228-Ross Erie: Tûbâ: an African eschatology in Islam, Institute of McGill University, Montréal March 1996 .

229-Seye Cheik: Jihad peace and non – violence in mouridism, A Thesis Presented in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree Master of Arts, Arizona state university, 2013.

230-Sow Fatoumata ,Les logiques de travail chez des mourides, Mémoire DEA d'étude Africaine Université de Paris I. Panthéon-Sorbonne, Paris, 1997 – 1998.

231-Thaim, El Hadji Ibrahima Sakho : Les Aspects du Mouridisme au Sénégal, Thèse de doctorat de 3e cycle en sciences politique, Département de sciences politique, Faculté des sciences sociales, Université de Siegen.

232-Verdier Alicia Legault : « Je veux être Baye Fall » Islam, réflexivités et intersubjectivités à Montréal ,Maître des sciences en Anthropologie, Université de Montréal, août 2016.

233-WANE Colonel Birane : L' Islam au Sénégal le poids des confréries ou l'émiettement de l' autorité spirituelle, Tome II, Thèse de Doctorat Sociologie / Anthropologie l 'Université Paris-Est , Soutenue .

الملتقيات والندوات باللغة العربية :

234-- امباكي باصيرو : التصوف السني وتحديات العصر ، محاضرة أقيمت في المؤتمر الرسمي لمغال طوبة ، دائرة روض الرياحين ، أفريل 2007.

235-إبراهيم عبد الله عبد الرزاق : إمبراطورية الجولوف بين المد الإسلامي والتوسع الفرنسي المؤتمر الدولي ، الإسلام في إفريقيا ، جامعة إفريقيا العالمية ، الكتاب الثاني عشر الخرطوم السودان ، 26-27 نوفمبر 2006 .

236-امباكي عبد الرحمن : عقيدة أهل السنة والجماعة عند الشيخ احمدو بامبا فكريا وممارسة محاضرة مغال ، روض الرياحين ، طوبى ، 18 صفر 1431 هـ - 3 فبراير 2010 م

237-بوسو سام عبد الرحمن : المدينة الفاضلة عند الشيخ الخديم ، محاضرة مغال 1432 ، دائرة روض الرياحين ، طوبى

238-بوسو سام عبد الرحمن : اللاعنف في تعاليم الشيخ الخديم ، محاضرة أقيمت ضمن فعاليات الذكرى المئوية لرجوع الشيخ الخديم من منفاه في الغابون ، ، دكار ، 11 نوفمبر 2003 .

- 239- جتر محمد المنتقى: المريدية حقيقتها ومبادئها، المحاضرة السنوية، دائرة روض الرياحين طوبى، 18 صفر 1430 هـ - 14 فبراير، 2009.
- 240- سلام صالح: نظرية الخدمة عند الشيخ الخديم، محاضرة مغال 1433 هـ، دائرة روض الرياحين، طوبى، صفر 1433 هـ- يناير 2012.
- 241- عاشور محمد: الإسلام والاستعمار والهوية في دول الساحل، المؤتمر الدولي للإسلام في إفريقيا، الكتاب الرابع، جامعة إفريقيا العالمية، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية وزارة الإرشاد والأوقاف 26-27 نوفمبر 2006.
- 242- فرج حندوقة إبراهيم: الإسلام في بلاد التكرور، المؤتمر الدولي: الإسلام في إفريقيا الكتاب الخامس، أوراق المؤتمر، جامعة إفريقيا العالمية، الخرطوم، 25-27 نوفمبر 2006.
- 243- لوح عبد الرحمن: حقائق عن حياة خادم الرسول وحركته الإصلاحية، محاضرة ألقى ضمن فعاليات الندوة الثقافية الإسلامية حول أحمد بن محمد بن حبيب الله الإفريقي منجزات وخدمات إنسانية في شتى المجالات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية، نيويورك، 28-07-1989. يناير 2011.
- ندوات و ملتقيات باللغة الأجنبية
- 244-Babou Cheikh Anta, Cheikh Ahmadou Bamba à Diourbel : La construction d'un espace autonome pour l' Islam dans Baol oriental 1913-1927, Actes du 1er colloque international du Grand Magal de Touba sur la réponse du soufisme à la crise, Dakar ,23-26 décembre 2011.
- 245-Cheikou Serigne Khadim Mbaké : La Mouridisme pensée et Méthodologie, Actes du 1er colloque international du Grand Magal de Touba sur la réponse du soufisme à la crise, 23-26 décembre 2011, Dakar .
- 246- Elimane kane Abdoulaye : Totem et Tou Touba FOURRE COLLIGNON (éds), Colloque de Dakar, 27-30 Dakar 2010. octobre 2008

247-Fall Papa Demba: Les mourides de Sénégal et le pouvoir central (jeu d'intérêt et stratégie de pouvoir, Table ronde d l'institut des études africaines sur : « les confréries islamiques du Maghreb à l'Afrique noire : nouveaux rôles, nouveaux enjeux », Rabat, Royaume du Maroc, 02-04 octobre 2001.

248-Ross Eric : villes soufies du Sénégal réseaux urbains religieux dans la longue durée, Institut d'études Africaines, Rabat, conférences (20), 2005.

249-Vernazzani Aurora : Les Baye Fall du Sénégal entre Touba et Dakar Un réseau religieux à portée sociale et aux enjeux politiques?, Rencontre nationale des jeunes chercheurs en études africaines, Paris, 11-12 janvier 2012.

تقارير و مقابلات

250-إميجن عبيد: التصوف السياسي في السنغال " يدير البوصلة الحزبية "، تقرير بمركز الجزيرة للدراسات ، 1 فبراير 2014 .

152-عبد العزيز مجالس ، التصوف و السياسة في السنغال ، تقرير في مركز الجزيرة للدراسة 13 نوفمبر 2018.

252-سيلا عبد القادر ، السنغال بين العلمانية والصوفية ، ج 2 ، حصة على قناة الجزيرة الإخبارية تقديم : أسعد طه ، بتاريخ 30-11-2005 .

الفهارس

فهرس الموضوعات

3	شكر وعرفان.....
4	الإهداء.....
5	قائمة المختصرات.....
8	مقدمة.....
21	الفصل التمهيدي: الإطار الطبيعي و البشري و التاريخي للسنغال
21	المبحث الأول: الخصائص الطبيعية
21	1- التسمية والموقع
21	أ- التسمية
26	ب- موقع السنغال
28	2 - التضاريس والأهوار
28	أ - التضاريس :
29	ب- الكثبان الرملية:
29	ج - الأهوار :
30	3 - المناخ والتساقط
30	أ - المناخ:
31	ب- الأمطار
33	المبحث الثاني: الخصائص البشرية
33	1 - أهم القبائل في السنغال
33	أ-قبائل الـ Wolof
37	ب-التكرور les Toucouleurs
39	ج- السيرار les Sérères
40	د -الفولان les Paul
40	هـ - الماندينغ (المالكني أو السارخولي)
41	المبحث الثالث: نبذة تاريخية عن بلاد السنغال
41	1 - الممالك القديمة في بلاد السنغال
41	أ-مملكة التكرور
43	ب-الدولة الامامية في الفوتا تورو()

44	ج-مملكة الجولوف.....
45	2 – الإحتلال الفرنسي للسنغال و سياسته
46	أ -التنافس الأوربي على منطقة السنيغامبيا
51	ب-الإحتلال الفرنسي للسنغال (1854 -1886).....
53	ج-السياسة الاستعمارية الفرنسية في السنغال

66 الباب الأول : دراسة تاريخية للطريقة المريدية في السنغال

66	الفصل الأول :الإسلام و التصوف في السنغال
66	المبحث الأول : الدين في السنغال
66	1-الإسلام والتصوف في السنغال
66	أ-الإسلام في السنغال
72	ب -الطرق الصوفية في السنغال
83	ج-التيار الاسلامي الإصلاحى في السنغال
89	2-المسيحية في السنغال
94	المبحث الثاني :المقاومة الصوفية في السنغال.....
94	1-مقاومة الحاج عمر طال الفوتي (1840-1864)
105	2-مقاومة المابا دياخو Maba Diakhaou (1862 - 1867)
117	3-مقاومة لات ديور نجوني لاتير Lat Dyor Ngoné Latir (1860 — 1886)
131	الفصل الثاني :الطريقة المريدية و أهم تعاليمها
131	المبحث الأول :الطريقة المريدية التأسيس و المؤسس
131	1-الخلفية التاريخية لتأسيس الطريقة المريدية
136	2- أحمدو بامبا مؤسس الطريقة المريدية
136	أ- المولد والنشأة.....
141	ب – تكوينه العلمية
146	ج - أحمدو بامبا و الإدارة الفرنسية
155	المبحث الثاني : تعاليم و خصائص الطريقة المريدية
155	1-مفهوم الطريقة المريدية
158	2- تعاليم و خصائص الطريقة المريدية
158	أ- العقيدة
162	ب- اللاعنف ⁰ في الطريقة المريدية.....
165	تقديس العمل في الطريقة المريدية -ج

الخدمة: إن إهتمامات الشيخ المبكرة بمبدأ الخدمة ، تعود إلى عام 1983 – 1884 نظريا وتبناها عمليا سنة 1895 ،ومن هذا التاريخ صار مصطلح الخدمة في الفكر الإسلامي يقترن بالشيخ أحمدو بامبا ، حتى لقب بخادم الرسول صلى الله عليه وسلم	167
العمل :	168
الكسب :	168

الباب الثاني :المكانة الاجتماعية والاقتصاديةوالسياسية للطريقة المريدية في السنغال ما بين (1927 - 1980).....174

الفصل الأول :الدور الاجتماعي و الثقافي للطريقة المريدية في السنغال(1927-1980)	174
المبحث الأول : الهيكل العام للطريقة المريدية	174
1 – الخلافة () المريدية	175
2-الشيخ أو المقدمين	196
3 -الطلاب (الأتباع أو المريدون)	207
المبحث الثاني :التنظيمات الاجتماعية والثقافية	211
1-الدارة	211
2-الدائرة Daira	218
أ-مفهوم الدائرة و مهامها	218
ب-أنواع الدائرة	225
3-طائفة الباي فال (البايفالية)	227
4-مدينة توبة العاصمة المقدسة للطريقة المريدية	234
5-إحتفال المغال Magal	246
المبحث الثالث : دور الطريقة المريدية في نشر التعليم و المبادئ الإسلامية	251
1-تاريخ التعليم العربي الإسلامي في السنغال	251
2-مكانة التعليم في فكر مؤسس الطريقة المريدية	255
3-أهم المراكز التعليمية المريدية	257
-دار العليم الخبير	257
-مدرسة سرين امباكي بوسو بغيدي	258
-مدارس الشيخ أحمد امباكي	260
-مدرسة الأزهر	261

الفصل الثاني.....262

المكانة الاقتصادية للطريقة المريدية في السنغال ما بين (1927 - 1980).....262

263	الفصل الثاني :المكانة الاقتصادية للطريقة المريدية في السنغال ما بين (1927 -1980)
263	المبحث الأول : الهجرات المريدية في الباول الشرقي و الاستيطان
263	1- التوسع الميريدي في حوض الفول السوداني (الباول الشرقي)
264	أ - العوامل المتحركة في الهجرة المريدية
268	ب - مسار الهجرات المريدية
278	2-الاستيطان الميريدي في حوض الفول السوداني (تأسيس القرى الزراعية)
285	المبحث الثاني : الاقتصاد الميريدي في الأرياف
285	1-محصول الفول السوداني في السنغال
294	أ - نماذج من القرى المريدية ما بين (1967 – 1969)
304	ب- أنماط النشاط الزراعي في القرى المريدية
314	3-الاقتصاد الميريدي و الفول السوداني
324	المبحث الثالث : النشاط الاقتصادي الميريدي في المدن
324	1-الهجرة المريدية إلى المدن
328	2-الاقتصاد الميريدي في المدن
337	3-الهجرة المريدية إلى الخارج
353	الفصل الثالث المكانة السياسية للطريقة المريدية في السنغال ما بين (1927 -1980)
353	المبحث الأول : الزعماء الدينين في المجتمعات التقليدية
357	المبحث الثاني : المكانة السياسية للطريقة المريدية في العهد الاستعماري (1827-1960)
357	1-السياسة الفرنسية إتجاه الطرق الصوفية
364	2 –تبادل الخدمات بين السلطة الاستعمارية و الطريقة المريدية
375	3-مجالات تبادل الخدمات بين الطريقة المريدية و الإدارة الاستعمارية
393	المبحث الثالث :مكانة الطريقة المريدية في الحقل السياسي بعدالاستقلال(1960-1980)
393	1-سياسة الحكومة السنغالية إتجاه الطرق الصوفية
397	2-العلاقات السياسية بين حكومة سنغور و الطريقة المريدية
405	3-تراجع مكانة الطرق الصوفية في الحقل السياسي (إنهيار النيجل)
409	خاتمة
417	الملاحق
432	قائمة المصادر و المراجع
461	فهرس الموضوعات

