



تقارير

التصوف والسياسة في السنغال

عبد العزيز مجالس *

13 نوفمبر / تشرين الثاني 2018



المسجد الكبير بمدينة طوبا بالسنغال (الجزيرة)

كثيرًا ما أثارت العلاقة بين السلطة السياسية والدينية، في أغلب أنحاء العالم وعبر التاريخ، خلافات لا تخلو من حماس، ونجد ذلك في التحليلات الجيوستراتيجية الدولية وفي المناقشات التي تهز بانتظام النخبة السياسية والإعلامية والفكرية في السنغال.

وفي الواقع، وخارجًا عن المشكلة العامة التي يطرحها اليوم في جميع أنحاء العالم الموقف السياسي القائم على "نمط إسلامي" يتمثل المنظور الديمقراطي والعلماني السائد حاليًا، والمشاركة النشطة والواضحة للطرق الصوفية في السنغال في الحياة السياسية الوطنية، فإن هذا "النمط الإسلامي" لا يزال يثير ردود أفعال مختلفة في الوسط الفكري. وتتراوح ردود الأفعال تلك ما بين التحليل النقدي الذي يصل أحيانًا إلى اتهام "شيوخ" تلك الطرق بالزبونية، واتهام النخبة السياسية بتقديم تنازلات سياسية لهؤلاء الشيوخ، وهو تنازل يمس بشكل غير مسموح به بـ"القيم الجمهورية"... إلخ. وبهذا المعنى، يبدو لنا أن حالة "المريديين" (أتباع المريديّة، وهي الطريقة الصوفية السنغالية الأكثر نفوذًا) تعتبر أكثر إثارة للاهتمام من غيرها من الطرق الصوفية في غرب إفريقيا، حيث ظلت الطريقة المريديّة في قلب هذه الإشكالية المتعلقة بالتداخل بين الديني والسياسي. وقد نشأ عن هذه الوضعية سرديات كثيرة في دراسات وأطروحات في العلوم السياسية والاجتماعية، كما تناولتها مقالات وتحليلات صحفية تنطلق في الغالب الأعم من منظور نقدي.

إن الإدانة العامة لـ"تدخل اللوبي الديني" في اللعبة السياسية بالسنغال، وإدانة هذا "الولاء" الصادر عن "القائد" الباحث عن الأصوات الانتخابية لـ"المرايط" لهو أمر يعبر عن التميز السنغالي الذي صاغ هذا "العقد الاجتماعي" الوحيد من نوعه، وهو عقد يُعتبر في جوهره خروجًا على المبادئ "الجمهورية". وقد تقام العمل بهذا العقد بشكل كبير منذ أوائل 2000، من خلال الموقف الذي أعلنه بجلاء الرئيس السنغالي السابق، عبد الله واد، وهو موقف اعتُبر حينها من باب "تأييد الطريقة المريديّة". إن هذا الموقف ما فتئ يثير سخط جزء كبير من المتهمين بالشأن السنغالي حيث يرون أن الرئيس واد قام بـ"محاباة إحدى الطرق الصوفية" على حساب غيرها، وقد طُرح حينها سؤال مُلح يتعلق بالطبيعة العلمانية للمؤسسات الجمهورية بالسنغال، وبمستقبل التوازن الاجتماعي للأمة السنغالية(1).

تم هذا في وقت أدان فيه علماء ومحلّون سياسيون بشدة "تلاعب" السلطة السياسية بالوسط الديني، كما أدانوا بشدة "الاتفاق المتواطئ" أو "الصمت المشبوه" لرجال الدين السنغاليين تجاه بعض "الانحرافات" السياسية أو المؤسسية أو الأخلاقية في البلد. إنه موقف يمكن تفسيره، وفقًا لهؤلاء المحللين، بما يُشاهد من "شراء الضمائر"، فضلًا عن استئصال "رشوة" السياسيين و"انتزاعهم المالي" للفاعلين في الوسط الديني، ويتم ذلك على شكل هبات سخية ومنح منافع مختلفة، وفي بعض الأحيان يحدث نوع من غض الطرف عن الفاعلين الدينيين حتى "يفلتوا من العقاب" وبحكم الواقع يكون هؤلاء اللاعبون الدينيون "فوق" القضاء الشرعي(2).

وهكذا، فإن الرهان الأكبر يبقى ما يسمى "التصويت الطرقي" الذي ينظر إليه البعض دائمًا على أنه الورقة الحاسمة في اللعبة السياسية السنغالية، في حين يرى البعض فيه تهديدًا يُغيّر بعمق مبدأ الاختيار الانتخابي الحر للمواطنين والذي هو

القاعدة الأساسية للنظام الديمقراطي. وفي نفس الوقت تبقى الدينامية المعقدة المعروفة في اللغة الولفية بكلمة "انديغل" (Ndigel) أي: أمر مشايخ الطرق بالتصويت، تبقى مستمرة، وعلى الرغم من التشهير الدائم بهذه الدينامية إلا أنها تبقى أشبه بسيف ديموقليس في كل حدث انتخابي.

وعلى النقيض من هذه النظرة النقدية، يقوم محللون آخرون بتضخيم الدور المهم للتنظيم والاستقرار الاجتماعي -وكانه الحصن الحصين ضد "الراديكالية"- ويؤكد هؤلاء المحللون على أن ميزان التناغم بين القوتين السياسية والدينية ما فتئ يلعب وبشكل مستمر -حسب رأيهم- دور المهدئ في السنغال؛ لاسيما أن السنغال يوجد في وسط إقليمي غير مستقر. وقد عبّرت عن هذا الرأي الباحثة الأميركية، ميشيل كيمبال (Michelle Kimball)، التي تعتقد أن "السنغال يعتبر نموذجًا للديمقراطية في إفريقيا (...). كما أنه لن يكون من الممكن فهم كيف أن هذه الديمقراطية البراقة والنشطة وذات الطابع الجمهوري قد خلقت مثابة أمن وأمل في فضاء مضطرب؛ إذا لم يُقدّر المرء بالكامل دور هذه الحركات الدينية. ثم إن لدى السنغال أيضًا تقليدًا راسخًا من التعايش السلمي والتسامح بين الأغلبية المسلمة وبين الأقلية المسيحية والأقليات الدينية الأخرى. وهكذا يمكن أن نعزو مباشرةً الاستقرار المذهل للسنغال إلى التوازن النادر بين القوى الرسمية السنغالية وبين الطائفة المريديّة وغيرها من الطرق الصوفية الأخرى" (3).

كيف نفسر طبيعة العلاقات بين الطرق الصوفية والسلطة السياسية في السنغال؟ كيف نفهم "التوفيق السنغالي" بين ما هو صوفي وما هو سياسي؟ ما التطورات أو التحولات التي كان يجب على المبادئ "الجمهورية والعلمانية" أن تخضع لها عند التفاوض على "العقد الاجتماعي السنغالي"؟ من بين الأطراف السياسية أو الدينية يحصل على أقصى استفادة من اللعبة السياسية؟ كيف يعيش المواطنون/المريدون هذه الازدواجية في علاقتهم بالسلطة الروحية وبالسلطة السياسية؟ هل يستطيع "العقد الاجتماعي السنغالي" تحمل التغيرات العميقة التي تحدث في المجتمع السنغالي؟

من أجل فهم هذه القضايا بشكل أفضل، يبدو من المناسب أولاً محاولة إعادة النظر بإيجاز وفي مرحلة أولى في مفهوم "السياسة". وإذا ما استطعنا توضيح هذا المفهوم وتصوره بشكل أفضل، فإننا سنحاول أن نحلّل بشكل أدق مسألة الالتزام السياسي لدى الطرق الصوفية بالسنغال وذلك من خلال ثلاثة مفاتيح أساسية لا نرى حسب علمنا أن البحوث القائمة قد تناولتها بما فيه الكفاية حتى الآن، وهذه المفاتيح هي:

- المفهوم السياسي للإسلام في جوهره وتطوره التاريخية.

- طبيعة العلاقات بين السياسة والدين في تاريخ السنغال.

- الديناميات المعقدة الكامنة وراء التطورات الحالية وربما المستقبلية والمتعلقة بـ"العقد الاجتماعي السنغالي".

"السياسة-المدينة" و"السياسة-السلطة"

عادة ما يتم تعريف "السياسة" على أنها "فن إدارة وتنظيم المدينة"، أي مجموع وسائل وأساليب التنظيم والتشغيل التي من خلالها يتم توجيه أو إدارة مجموعة بشرية من طرف دولة أو مجتمع أو نظام اجتماعي، وذلك لضمان أقصى قدر من الرفاهية الاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية والأمنية... وعبارة موجزة: ضمان "السعادة" لأكبر عدد من أعضاء المجموعة.

وهناك تعريف آخر للسياسة يبدو لنا اليوم أنه التعريف الأكثر انتشارًا لدى العموم، ونحن نميل إلى وصفه بأنه التعريف "المتسييس" أكثر، وهو تعريف يستدعي أن نتصور البُعد المتعلق باكتساح السلطة والحفاظ عليها، أي ما يتضمنه التسيير السياسي، مع الإصرار على الشكل المؤسسي لممارسة هذه السلطة نفسها. وهو ما يقترحه عبد اللطيف امباكي حين يقول: إن "السياسة تعني فعلاً وبرنامجًا حكوميًا، إنها ممارسة الحكم من قبل السياسيين. ومن هذا المنطلق، غالبًا ما يُنظر إليها على أنها مكان صراع، أو تناقضات بين مختلف الجهات السياسية الفاعلة. وفي هذا السياق، تصبح السياسة مجالًا للتنافس والاستيلاء على السلطة" (4). إن القوة ينبغي، من حيث المبدأ والأخلاق، أن توضع في خدمة المدينة؛ وهذه الأخيرة تمثل النهاية التي يكون تسيير السلطة -نظرًا وتطبيقًا- وسيلة تستخدم فقط لتنظيمها وإدارتها بشكل أفضل.

لن نخوض لأغراض تحليلية في تفاصيل العلاقات المعقدة بين هذين المفهومين المتكاملين (اللذين سنشير إليهما على التوالي بـ "السياسة/المدينة" و"السياسة/السلطة". في هذا السياق، يمكن أن نلاحظ أنه غالبًا ما عرّف تاريخ البشرية محاولات للمزج بين هاتين الوظيفتين (أي السلطة السياسية التي تهتم غالبًا بالغاية الحقيقية لهذه القوة، أي رفاهية المدينة)، ويكون ذلك إما بتفضيل إحدى الوظيفتين (الاهتمام بامتلاك السلطة والامتيازات المهيمنة على الغاية الاجتماعية)، أو الوظيفة الثانية (الاهتمام برفاهية المدينة دون أن يكون من الضروري امتلاك السلطة السياسية أو المطالبة بممارستها). من الناحية العملية، فإن الخيار الأخير، غالبًا ما يتوافق مع البديل الذي يختاره ما يسمى الآن بـ"المجتمع المدني"، الذي كثيرًا ما يتعارض مع الحاجة إلى التعاون أو الاعتراض أو التأثير بطريقة أو بأخرى على السلطة السياسية القائمة وعلى الجهات الفاعلة الأخرى في اللعبة الديمقراطية من أجل تحقيق الأهداف المحددة ضمن أجندتها. ويتحقق هذا الأمر بقدر ما يكون تدخل الدولة أو حياؤها أو تعاونها النشط، في غالب الأحيان، أمرًا لا غنى عنه للكليات التي تشكل المدينة للقيام بعمل فعال في هذه المدينة؛ أيًا كان تقدير الشرعية الحقيقية لتلك الدولة. ويبدو لنا أن العقيدة السياسية التي تدرسها معظم الشخصيات التاريخية الدينية السنغالية تتجه إلى هذه الطريقة الثانية، وفقًا لبعض التطورات والتكيفات الزمانية المكانية لمفهوم "السياسة" في البلدان الإسلامية.

المجال "السياسي" للإسلام

إسلاميًا، وبالنسبة للأمة، ظلت السياسة-المدينة في صلب الرسالة المحمدية، هذه الرسالة التي من شأنها العمل من أجل الإنسانية جمعاء. إن محمداً صلى الله عليه وسلم، وهو قائد هذه الأمة، وبمساعدة من أصحابه، قام ببناء مؤسسات سلطة سياسية (دولة، وجيش، وهيئات قانونية واجتماعية وغيرها...) من أجل تجسيد السياسة-المدينة المقدسة التي ستجعل في يوم من الأيام من جميع الرجال المؤمنين الصادقين ومن جميع المسلمين رجالاً مثاليين أخلاقياً ويتمتعون بحرية بمزايا الكون كله في سلام وإخاء ورخاء. على أنه ينبغي أن يظل الهدف الديني الغائي لسياسة-المدينة (وينبغي أن نفهم أن المدينة هنا هي العالم بأسره) هو تحقيق مهمة خلافة الله على الأرض؛ حيث أسند الله جل جلاله تلك الخلافة إلى الإنسان "إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا" (الأحزاب، الآية 72). إن مهمة الخلافة تقتضي تعزيز أو "تسيير" الإمكانيات الهائلة للكون الذي أخضعه الخالق للإنسان: "أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّبِينٍ" (سورة لقمان، الآية 20). وكل ذلك عن طريق اختيار الله للإنسان وتكريمه له من بين جميع المخلوقات، وقد أنعم عليه بنور المعرفة، وبقلب يفهم الحقائق الباطنة، وجعله حراً ليدير العالم بحرية. إن هذه الخلافة، التي من السهل أن نفهم أنها سياسية في جوهرها، إنما هي لمنع الفوضى عند السيطرة على الأرض، ومنع الفساد المطلق، حتى تتم عبادة الله التي هي غاية الخلق: "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ" (سورة الداريات، الآية 56)، فعبادة الله هي وحدها سبيل الفوز في الدارين (5).

إن التمييز اللاحق بين "الديني" و"المقدس" لا يوجد بالفعل في الإسلام، وكذلك الفصل اللاحق بين "الدين" و"الدولة". على أن عدم المبالاة بشأن المدينة التي تعني بمعنى من المعاني "الأخوة في الإسلام" قد أدانها الرسول صلى الله عليه وسلم (6)، وهو ما يعني أن المؤمن تتراجع جنسيته الإسلامية عندما يضعف اهتمامه بشأن إخوته في العقيدة. وهذا ما يفسر أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان: الملهم الديني ورئيس الدولة والقاضي وقائد الجيش. في هذا السياق، نجد في الإسلام عند نشأته تألفاً ثلاثياً "السياسة-المدينة-السلطة" مع الغاية من المدينة ووسائل الدولة. وانطلاقاً من هذا التحليل، تبقى قضية فصل العلاقة بين السلطات السياسية والسلطات الدينية لا معنى لها إطلاقاً على الأقل في أشكالها المطروحة حالياً. بيد أنه بعد وفاة محمد صلى الله عليه وسلم، تحطم هذا المجال السياسي المشبع بالمثالية والتجانس جراء الفتن "السياسية" التي جرت بين الصحابة رضوان الله عليهم وبين التابعين من بعدهم، كما سرت تلك الفتن إلى الأسر والسلالات التي تولت الخلافة، والتي انتهت بها الأمر إلى أن تفرض تدريجياً نموذج سياسة-سلطة أي "الملك العضوض" الذي لم يكن معروفاً من قبل في الإسلام. إن هذا التطور، أو بالأحرى هذا التحول، رجح بدوره ظهور نماذج مضادة وحركات مقاومة روحية وصوفية، فظهرت الطرق الصوفية التي حاولت استعادة نموذج الزهد والنقاء الأخلاقي الذي يستلهم التجربة النبوية، والذي بدأ أن الدولة تفتقده (7).

في هذا السياق الجديد من انعدام الثقة في المؤسسة السياسية، يأخذ النموذج الروحاني الأثيري لحظة تأملية تركز على الاهتمام المادي بإدارة المدينة، وقد أصبحت أي علاقة بين "الديني" و"الزمني" مشبوهة من الآن فصاعداً في عيون أكابر الشيوخ. ومع ذلك، وبعد اجتياز مرحلة نشوة الانعزال والتعبد في الغابات وانتهاء العزلة التأملية والحضارية في الكهوف البرية، اضطر العديد من شيوخ الصوفية، بطريقة ما، إلى إعادة اكتشاف حقائق المدينة البشرية، وذلك من أجل مقايضة لبسة "الصوف" المتشقة (8) التي يرتديها الدراويش بالمعاطف الاجتماعية الرقيقة، حتى يتسنى للشيخ الصوفي، وبشكل أفضل، تربية النفوس الضالة والمتعطشة، أي نفوس شعب مسلم تسلم نفسها للشيخ.

إن المعطيات الاجتماعية الجديدة المتعلقة بالطوائف الكبيرة ذات الأتباع الكثيرين الذين من المفترض أن يكونوا قادة، ولديهم مصالح، سواء أكانت روحية أو مادية، صارت توجب المحافظة على هذه المصالح، وهو ما يعني أن على الطرق الصوفية أن تجبر العديد من شيوخها على أن يعيدوا النظر، في ظل عدم وجود توحيد ممكن في مجال السياسة-المدينة-السلطة التي تعد أصلاً إسلامياً، في فرص للتعاون مع السلطة الزمنية، وبدون هذا التعاون أدرك هؤلاء الأتباع استحالة تحقيق أهداف المدينة المثالية التي أسسها النبي صلى الله عليه وسلم.

ومع ذلك، ولتجنب الكثير من المخاطر والسلبيات والتي من بينها وقوف رجال الدين أمام أبواب السلاطين وإبرام علاقات مع من هم في السلطة، ممن يوصفون في كثير من الأحيان بأنهم "فاسدون ومفسدون"، فإن علماء المسلمين ذكروا نهياً شديداً للنبي صلى الله عليه وسلم عن التقرب من السلاطين، كما حذر منه السلف الصالح، وذلك من خلال وضع سلسلة من القواعد الاحترازية التي تهدف إلى الحفاظ على ورع رجال الدين، لما في ذلك من مصلحة الأمة، ويتمثل ذلك في عدم الوقوف بأبواب الحكام الجائرين.

ثم إن بعض المسلمين يرفض وبشكل حاد هذه الدبلوماسية الدينية التي يسميها مداراة أو مصالحة، ويرى أن فيها شبهة ومساومة، فترى هذه الطائفة من المسلمين تختار نهج المواجهة الحربية ضد السلطة، ولا يزال هذا الخيار مستمراً إلى يومنا هذا ويتجسد في النضال السياسي لـ"الإسلاميين".

إن الطابع المؤسسي للتصوف المتمثل في الطرق الصوفية الكبيرة، ذات الهيكلة الاجتماعية، أدى إلى بناء علاقات متقلبة مع السلطة العمومية لكنها سلمية في عمومها، وقد صارت تلك العلاقات أمرًا مفروضًا لا بسبب الخلافات الأيديولوجية العميقة بين السلطة العمومية وبين الطرق الصوفية، وإنما أساسًا بسبب متطلبات تنشئة شعبية حقيقية للعقيدة، وهو ما يضمن نجاح سياسة المدينة المسلمة الحقيقية. إن هذا النموذج الوسيط من التعايش السلمي والحياد السياسي أو التعاون، حسب الاقتضاء، مع السلطة، على الرغم من ثقليه، شكّل -خاصة مع عولمة الإسلام- تقدمًا هائلًا في كثير من بلدان العالم الإسلامي. ولاسيما في آسيا الصغرى، وإفريقيا السوداء وشمال إفريقيا (وخصوصًا مع الطريقة القادرية والتجانية)، وأثر إلى حد كبير على موقف الغالبية العظمى من الشيوخ المعلمين أو ما يعرف في السنغال بـ"سيرين فاك نال" (Serin Fakk-taal)، وهذه الفئة التي يرتبط بها معظم "الأباء المؤسسين" الصوفيين في السنغال.

العلاقات بين السياسة والدين في تاريخ السنغال

من دون الخوض في التفاصيل التاريخية، يمكن القول: إن الإسلام في السنغال (دخل الإسلام السنغال مع القرن الحادي عشر الميلادي أي قبل أكثر من ألف عام) لم ينتشر بين عموم الناس، لاسيما في منطقة الولوف، إلا من خلال الربط بين القوى الدينية والسياسية، وتم ذلك الربط عبر أشكال وتطورات مختلفة، أحيانًا تعاونية وأحيانًا أخرى عدائية (9). على أن المؤرخين ينفون إلى كثافة هذه العلاقات في القرن السادس عشر، ولاسيما مع خلع إمبراطور منطقة ديولوف الذي هيمن على المشهد السياسي للبلاد قرابة قرنين من الزمن، وبعد إزاحته ظهرت دول ولفية في مناطق كايور وياول والو وديولوف. والملاحظ أن حكام هذه الممالك الجديدة لم تكن لديهم الخبرة الكافية في كثير من الأحيان وهذا ما جعلهم يطلبون بشكل خاص مساعدة رجال الدين المسلمين (الذين كانوا عمومًا تجارًا من البيضان (10))، وهم الطبقة الوحيدة غير الأمية في البلاد) لإدارة ممالكهم، ولل قضاء، ولل استشارة، ولل حماية الغيبية. الخ، في مقابل استقلال إداري معين ومزايا مختلفة. وهكذا، ومن وجهة النظر التاريخية، فإن التقليد السنغالي المتمثل في "تبادل الخدمات الجيدة" والتعاون بين القوى السياسية والدينية لا يبدو أنه يعود إلى الفترة الأخيرة، خلافًا لما توحي به ضمناً سرديات النقد المعاصر، بل إن هذا التعاون يعود إلى ما قبل ذلك. ويمكن القول: إنه تعاون عاصر بداية تأسيس الأمة السنغالية الذي يعود لأكثر من أربع مئة عام، أي قبل قرنين من الثورة الفرنسية أو الاستعمار الأوروبي. بالإضافة إلى ذلك ووفقًا لكثير من المؤرخين، فإن هذا الحضور الديني في المجالات العليا للسلطة زاد بشكل كبير من هيبة الإسلام السياسية والتي كانت حتى الآن، كما يجب علينا تذكره، محصورة في أقلية مشكّلة أساسًا من الطبقات الأرستقراطية، وما لبثت هذه الهيبة أن سمحت للإسلام بالانتشار تدريجيًا في الطبقات الاجتماعية الدنيا.

أصبح الإسلام قوة سياسية مؤثرة بشكل متزايد في مجتمع الولوف، خاصة مع القرن السابع عشر، بل إن سواد الشعب من السكان الضعفاء الذين كانوا أول ضحايا عنف حروب الأسر المالكة والذين مورست بحقهم تجارة الرقيق وتعرضوا لتكديك الغزو الاستعماري في بداياته قد وجدوا في الدين الإسلامي خلاصًا من هذا الاضطهاد. شكّل الإسلام لواء تستظل به قوى المعارضة وقوى التمرد المنحدرة من الأرستقراطية الدينية المعروفة محليًا باسم "دومي سخنا" (Doomi Sokhna)، والتي ثارت ضد الأنظمة المحلية الفاقدة للشرعية أخلاقياً ودينياً (11). اختار بعض الزوايا طريق الجهاد العنيف والاستقلال السياسي، في محاولة منهم لإقامة دولة إسلامية مستقلة (مثل السلطة الدينية التي أقامتها فئة "التورودو" في إقليم فوتا) للتغلب على العيوب القاتلة التي يتسم بها النظام السياسي والاجتماعي في ذلك الوقت. وكانت في تلك التجربة محاولة لإقامة المدينة الإسلامية الأصلية (دار الإسلام) في بيئة معادية (دار الكفر). وفي الوقت نفسه، فضّلت طائفة من رجال الدين، كـ"الشيوخ المعلمين" (Serigne fakk-taal) الابتعاد بشكل عام عن مراكز السلطة، ونشر تعاليم الإسلام بسلام بين الجماهير الكادحة، وتدريب العامة العلوم والأخلاق الإسلامية، فكان هؤلاء الشيوخ المعلمون بمثابة زعماء الدهماء المعروفين محليًا باسم "بادولا" (baadoola)، وقد أسهموا بشكل كبير جدًا في خلق دينامية استنبات سلمية وتدرجي للإسلام الصوفي في بلاد الولوف، وهو ما يسميه الباحث جيمس سيرينغ "الثورة الهادئة" للإسلام في السنغال (12).

حصل شيوخ الزوايا على هيبة كبيرة بين الجماهير وصار يُنظر إليهم على أنهم "أولياء" وهو ما جعلهم بطبيعة الحال ذوي مكانة في عيون أرباب السلطة، فكان السلاطين يرون أن هنالك مصلحة استراتيجية واضحة في التحالف مع هؤلاء الشيوخ والسعي إلى كسب ودهم لإضفاء الشرعية بين الناس والحفاظ على قوتهم بشكل أفضل. وبالنظر إلى تاريخ هذه الشخصيات الدينية، نجد أن بعضهم كان يُبدي استعدادًا للتعاون مع الملوك وعلى مستويات مختلفة بدءًا بدور المستشار، وأحيانًا دور الحامي من الشرور، وأحيانًا دور القاضي أو الممثل الرسمي، كما هي حال الشيخ لامب (13)، وأحيانًا يقوم بتعليم الأمراء الشبان أو يكون كاتب الملك أو أحد حاشيته. في حين نجد بعض رجال الدين اختار النأي المتصلب بنفسه عن أبواب السلاطين متخذًا موقف عدم الثقة بالسلاطين أو الحياد أو رفض أي مصالحة مع السلطة قد توصف بأن فيها شبهة.

وهكذا، يُظهر تاريخ السنغال بجلاء أن الوظائف الدينية والسياسية قد ظلت تتشارك الفضاء العام وتتقاسم إدارة المدينة بشكل دائم، وذلك قبل الاستعمار وأثناءه ومع الاستقلال وما بعده، على الرغم من بعض الاختلالات في مواقف سياسية معينة، أو بعض الأخطاء الاستراتيجية المتنوعة أو بعض المقاربات العقيدية، أو العديد من التسويات أو التنازلات سواء من الفاعلين الدينيين أو من الفاعلين في السلطة. على الرغم من كل هذا فقد بات التعاون سمة العلاقة بين السياسي وبين الديني

في السنغال. وقد حاولت الأنظمة السياسية المختلفة التي قادت البلاد على التوالي، ومن وقت لآخر، أن تستغل هيبة وقوة الفاعلين الدينيين للحد من تأثيرهم (عن طريق الاحتواء)، وللتمكن للسلطة السياسية والحفاظ عليها.

السنغال الحديث

تبدو مسألة العلاقة بين السياسة والدين من أكثر القضايا أهمية في السنغال، ويتضح ذلك من المناقشات العامة المتكررة والمثيرة حول ما يُنظر إليه في كثير من الأحيان على أنه "تلاعب بالوسط الديني" من قبل نظام الرئيس، ماكي صال (يبدو على الأقل في هذه المرحلة الراهنة أن نظام ماكي صال لا يريد إعادة ما جرت به العادة مع الأنظمة السابقة على الرغم من تصريحات مسؤولي هذا النظام بالتزامهم بالتعاون مع الفاعلين في الحقل الصوفي)(14).

وكذلك حول "التمالؤ" أو "التواطؤ المشبوه" لبعض فئات وسائل الإعلام الدينية التي يُنظر إليها على أنها تحابي "النظام" أكثر من أي وقت، ونفس الشيء ينطبق على نزاهة انتماء بعض السياسيين أو عدمها، وانتمائهم لجماعات، مثل: الماسونية، الإخوان، السلفيين...إلخ.

يبدو أن تحليل مختلف الخطابات والوقوف على الجدل حول هذه الأسئلة وخاصة في الشبكات الاجتماعية ووسائل الإعلام، ينتهي به الأمر إلى عدد معين من الاتجاهات ذات الدلالة لدى جزء كبير من الرأي العام وخصوصاً لدى الشباب (15) ولدى النخب المثقفة.

وتتميز هذه الاتجاهات بديناميات متقاربة في بعض الأحيان ويعزز بعضها بعضاً، كما تكون في أحيان أخرى متنافرة (في المظهر)؛ ويمكن أن يُنظر إلى هذه الاتجاهات على أنها مظهر من مظاهر "الحب/الحقد/الرفض" للنموذج الصوفي السنغالي. إن تعقيد هذه الديناميات، المتشابكة والمتعددة في نفس الوقت في المجالات الدينية والسياسية والاجتماعية والثقافية والخاضعة لرياح العولمة العنيفة في "مجتمع مفتوح"، يجعل بعضها يعناش على بعض ويعتمد عليه ويقدم صورة مثيرة جداً للتطورات الأخيرة التي عرفها "العقد الاجتماعي السنغالي" الذي صار اليوم في مفترق طرق.

العودة إلى مصادر التصوف

يبدو أن العقود الماضية تميزت من جهة بطموح عارم لدى جزء كبير من الشباب السنغالي ومن النخب السنغالية كذلك نحو التعلق بقيم "الهوية" الثقافية والدينية التي يعتبرونها "قيماً مؤسسية" لأمتهم. وجاء هذا كرد فعل على "القيم المناهضة" التي تُعتبر وافدة وغازية ومدمرة وقد جاءت بها العولمة وتبناها جزء من النخبة السنغالية. ويتم تحقيق "العودة إلى الأصول"، التي تهدف إلى احتواء أو كبح "أزمة القيم" بالنسبة للكثيرين من خلال القيم الأساسية الموروثة من "المتدينين القدماء" ممن يُنظر إليهم على أنهم المؤسسون والمحافظون المحليون على تأسيس الطرق الصوفية، ويُنظر إليهم علم النفس الجماعي على أنهم "الأباء المؤسسون" الحقيقيون وأنهم "حُماة" (16) الأمة السنغالية.

يدعو أنصار "القومية الدينية" في السنغال إلى الاعتراف بالدور التاريخي الذي لعبته الطرق الصوفية والشيوخ الصوفيون لتدعيم الوحدة الوطنية ونشر روح التسامح وإشاعة القيم الأخلاقية وبسط الاستقرار الاجتماعي الملحوظ في البلاد (وخاصة في أوقات الأزمات السياسية)، وأنصار "القومية الدينية" هؤلاء ينتمون إما للأوساط الدينية التقليدية، أو هم من "المعريين السنغاليين"، وبعضهم -وبشكل متزايد- ممن تخرج من التعليم النظامي "المتفرنس، العلماني والجمهوري" (وقد أصبحت المهمة "الحضارية" لهؤلاء هي محاولة الاستيعاب الثقافي الذي هو موضع شجب متزايد).

وينبغي لكي يستمر الدور البارز للقوى الدينية والاجتماعية المرتبطة بـ"المدينة-السياسة"، وفقاً لهذه النخب، أن تظل تلك القوى بعيدة عن الانجرافات ذات الطابع السياسي، حتى لا تشوه سمعة المؤسسة الدينية وتنتزع منها سلطاتها وقدرتها على التأثير في الجماهير. ومن هنا جاءت الفكرة المضطربة بشكل مطرد والقائمة على الاسترشاد بنحو متزايد بالتراث الثقافي والديني القومي الذي تركه "الأباء المؤسسون الصوفيون"، بهدف إقامة "مشروع اجتماعي" جديد لـ"الجمهورية السنغالية" (17) والذي لم يعد من شأنه أن يكون منبعاً من فكر خارجي مرتبط بالنخب الفكرية والسياسية المرتبطة بالاستعمار الجديد والتي ألقت المثل الإنسانية التنويرية لـ"لماسونية".

على أن بعض المنتمين لهذا التيار الفكري ممن هم أكثر راديكالية يذهبون في طرحهم إلى استعاضة النخب "المستتابة" المذكورة (والتي لم تعد حدودها خافية) بعناصر أنتجها النظام الديني التقليدي (18)، هذه العناصر يبدو أن وقت استبدالها قد حان في نظرهم. وتتعاكس بعض هذه المطالب، من بين أمور أخرى، في الاقتراح المتكرر "بإضفاء الطابع المؤسسي" الرسمي (المنصوص عليه في الدستور) على العلاقات بين الدولة والدين في السنغال، وفي جميع الميادين (السياسية والتعليمية والاجتماعية وما إلى ذلك..)، من أجل إخراج التصوف من المستوى الرسمي ومن الشخصية المفرطة التي تفتح الآن الباب أمام كل التجاوزات والتوليفات التي تضر بتقدم الأمة. وباختصار، ينبغي محاولة القيام بمفاصلة متناغمة بين "المواطنة" و"الطريقة الصوفية".

الصوفية في مقابل السلفية: صدمات التمثيل أو إعادة التفاوض على العقد الاجتماعي السنغالي

لم تكن الاتجاهات "الطرقية" الجديدة دور "ناقل الأصوات" ولا دور "الناخبين الكبار" الذي خصصه "العقد الاجتماعي السنغالي" (العلماني) فيما يبدو للطوائف الدينية، بل تمددت جنباً إلى جنب اتجاهات دينية أخرى استثمرت المجال العام السياسي والديني للبلاد. في الواقع، فإنه بالنسبة لبعض المسلمين السنغاليين الآخرين باتت العودة إلى الأصول الدينية، التي تمثل "هجرة" يحلم بها كل مؤمن، أمراً لا يمكن أن يتم إلا من خلال العودة إلى "النموذج النبوي الأصلي" أي العودة إلى "السنة المطهرة"، تلك السنة ذات المصادر والمتون العربية والتي لا تتماشى في رأيهم مع العديد من "التجاوزات" والممارسات المحلية ذات الطابع "البدعي" الذي ميز "الإسلام الصوفي السنغالي". إن هذا "الإسلام الصوفي السنغالي" نموذج مضاد لما هو معروف، ويُنظر إليه على أنه يجسد ما يمكن تسميته بـ"الإسلام الأسود" المتأسس على ممارسات "بدعية" و"شركية" (تقوم على التبجيل المفرط لرجال الدين وعلى تقديس الأشخاص).

يوصف هذا الاتجاه النقدي (المناهض للتصوف) بأنه اتجاه "سلفي" و"وهابي" و"سني"، أو في اللغة المتداولة بالسنغال يسمى أصحابه بـ"حركة عباد الرحمن" ويسمّون اختصاراً "عَبَّادُو" (19)، حيث يختلف "سلفهم الصالح" عن "أوائل الصالحين المحليين". وكانت حركة عباد الرحمن قد حظيت بشعبية واسعة بالسنغال في ثمانينات وتسعينات القرن الماضي، وساعدها في ذلك التاريخ السياق المناهض بشدة لنظام الرئيس، عبدو ضيوف، الأيل حينها للزوال (خصوصاً أن الكثير من الشباب كان يرى أن رجال الدين متواطئون مع الرئيس ضيوف). وشهدت الحركة في وقت لاحق تراجعاً وانحداراً لأسباب مختلفة كالانقسامات الداخلية والعقدية، ومن بين تلك الأسباب أن المؤسسة الطرقية الصوفية أو من هم في دوائرها كانوا يعطون أجوية أيديولوجية وفكرية ونقدية أو سياسية أكثر "عقلانية" (20)، بالإضافة إلى ديناميات "علمانية" أخرى يتميز بها المجتمع السنغالي. ويظهر الانبعاث الجديد لحركات "أهل السنة" (21) الذي عززه ظهور وسائل الاتصال الجديدة؛ حين سارع أنصار هذه الحركات لاستغلالها في "الدعوة" وفي تنظيمهم الجيد نسبياً؛ مما ساعد في تمددهم في المجال السياسي والديني، وظهورهم في مختلف السجلات المثيرة للاهتمام والتي من شأنها على المستوى الطويل إعادة رسم المشهد الديني والسياسي التقليدي في البلاد. وقد لا يفهم البعض أهمية دور هذه العداوات بين الصوفية والسلفية في تشكيل السياق السياسي السنغالي الجديد، وقد لا يفدورها بما فيه الكفاية، مع أنها في رأينا تشكل الأسس القوية والأفاق الحقيقية للمشهد الديني السنغالي.

إن أحد أكثر العوامل إثارة للاهتمام والمتعلق بـ"التهديد السلفي" في السنغال هو ردود الفعل المتسمة بالمرونة داخل الطرق الصوفية، خاصة على مستوى النخبة. وبالنظر للخطاب البسيط/التبسيطي، "العقلاني" والحرفي لجماعة "عبادو" والقادر على إقناع الشباب بسهولة (وكثير من أعضاء هذه الجماعة درس في المدارس العلمانية، وتكاد معرفتهم الدينية تكون أولية وهو ما يحد من فاعليتهم)، فإن خطابهم الإقناعي يبقى مستلهماً من سجل الاحتجاج على تجاوزات وسائل الإعلام، وكذلك الميوعة البارزة للطرق الصوفية، على أن الطرق الصوفية السنغالية التي يوجد بينها تنافس تقليدي وصراعات سياسية ودينية مزمنة، يبدو أنها أحست بـ"الخطر المشترك"؛ وهذا ما شجّع الطرق الصوفية لا على تحسين وتكييف خطابهم وتكييف أدوات اتصالهم مع جماهير جديدة فقط بل وكذلك على الاستثمار في ترميم تراثهم الصوفي والفكري والعلمي (من خلال المنشورات العلمية، والندوات، والإعلام الجديد، وما إلى ذلك) بوصفه تراثاً يقدم مقاربة لطريقة سجالية وتقليدية و"أسطورية" وأكثر شعبية من غيرها. وهذا التقارب في المصالح بين الطرق الصوفية بالسنغال المتمثل في مواجهة أيديولوجيات عازمة على تقييد الأسس المشتركة بين هذه الطرق، كان وراء "الوفاق" بين بعض الزعماء الصوفيين، وشكّل عاملاً مهماً في تقوية علاقاتهم، كما أسهم في الاعتراف المتبادل والمشاورات (حول التقويم القمري، وما إلى ذلك)، وأسهم أيضاً في التخفيف من التنافس بين الطرق الذي كثيراً ما استغلته السلطات السياسية معتمدة على استراتيجية "فرق تسد" الموروثة من عهد الاستعمار. ومن هنا، ظهرت أكثر فأكثر في الفضاء العام مواقف اجتماعية ودينية وسياسية تتجاوز الأطر الطائفية الخاصة وتطالب بمزيد من خلق فضاءات مشتركة (22)، باسم الصوفية أو الإسلام بشكل عام.

لقد تعززت دينامية "جبهة الطرق الصوفية الموحدة" (المماثلة في بعض النواحي للوحدة التي ميزت في سبعينات القرن الماضي معركة بعض الزعماء الدينيين ضد القانون المدني الذي استصدره الرئيس السابق، سنغور)، وتعززت بشكل ملحوظ بسبب قضية الإرهاب المشتعلة والتي تهدد منطقة غرب إفريقيا ودول الإقليم عموماً. كما أن الشكوك والاشتباة تجاه بعض تيارات السلفية المتشددة (سواء صحت أم لم تصح) تعد نذيراً يهدد استقرار البلاد (23)، وهذه العوامل ساعدت على التضامن الصوفي، وشرعت إنشاء "جبهة الطرق الصوفية"، كما أنها دفعت بالدولة وخصوصاً السلطة السياسية إلى أن تلعب بحسن نية أو بسوءها (24) على إيقاع الهواجس الصوفية والترويج لنفسها على أنها "حصن ضد التطرف" والتماس أفضل السبل للتعاون والتحالف (السياسي) مع الطرق الصوفية. وهذا الأمر ليس سوى تكريس للشروط الأصلية لـ"العقد الاجتماعي السنغالي" في ظل الأبعاد الأمنية وفي ظل تحقيق "مصلحة الأمة" التي يتم تعزيزها عن طريق الوقوف في وجه السنغاليين ذوي الميول السلفية والحاملين لخطاب احتجاجي، وذلك بجعلهم في موقف المشتبه فيه.

وبالإضافة إلى "العامل الإرهابي"، فإن عناصر التحليل الأخرى تسهم في تطور ميزان القوى الديني. والواقع أن "نهاية الأيديولوجيا" (الماركسية، وتراجع -واستغلال- مبدأ "حقوق الإنسان"، وغيرها) دفعت عناصر عديدة من النخبة المتخرجة من المدرسة الغربية للبحث عن جذورهم الاجتماعية والدينية، قد وجدت هذه العناصر أن نظيرها المقابل من النخب الأخرى هم من يطلق عليهم "المعربون"، ممن تكونوا في المدارس المشرقية. ومن الملاحظ أن دعاة السلفيين يقاومون في

خطبهم ومواقفهم صراحة أو ضمناً -وبشكل أكثر فأكثر- الانفتاح الإعلامي والروح التحليلية التي كانت حتى وقت قريب أفضل أسلحة دعائيتهم، ويقاومون ذلك بتمجيد المملكة العربية السعودية المفرط بوصفها مثابة رمزية وأساسية لـ"الإسلام النقي"، كما يجدون النهج الوهابي في مقابل "الإسلام البدعي" بالسنغال. وفي المقابل، تسلط الحركات الصوفية السنغالية علناً وبانتظام الضوء من خلال الشبكات الاجتماعية على بعض السياسات والانتهاكات الأخيرة التي تمثلت في انتكاسات مثيرة تمارسها السعودية رافعة لواء النهج الوهابي (خصوصاً الموقف من القضية الفلسطينية، وما يحدث من مجازر في حرب اليمن، والإصلاحات الاجتماعية والدينية للأمير محمد بن سلمان، في ظل ما تملّيه التوجهات الأميركية.. إلخ) (25). وهي أمور تقوّض من الصميم وبشكل متزايد فكر ومرجعية بعض الشباب السنغالي من المجندين السلفيين المتحمسين.

ومن هنا، نفهم أن مصداقية الافتراضات السابقة المتعلقة بالنقاء المطلق لـ"توحيد أمير" الوهابيين صارت مهزوزة، وهكذا خف ألق ثنائية "السعودية/الأصولية/السنة" في مقابل "السنغال/الانحراف/البدعة". وإلى جانب عمليات "إزالة الغموض" عما يتعلق بالمرجعية الرمزية للنهج السعودي الوهابي (في الوقت الذي صارت فيه الإعانات السعودية شحيحة بشكل متزايد، كما أصبح النهج الوهابي نفسه في الجغرافيا السياسية الدولية الراهنة في خانة الاتهام)، أصبح خطاب الطرق الصوفية المتمثل في تثمين قيم التراث الروحي المحلي، وعلى نحو متزايد، "الخط الرسمي" للوسائل الإعلامية السنغالية الكبيرة، مزحزحاً بذلك الخطابات الأخرى التي صارت توصف بأنها هامشية و"غير صحيحة شرعاً". ولعل هذا ما شجع العديد من أعضاء حركة "عباد الرحمن" ممن كان نشطاً في تسعينات القرن الماضي إلى أن يصبح بحكم الخبرة في هذه الأثناء أكثر نضجاً وأقل حدية، بل وأعمق وعياً بضرورة التعايش مع القوى الاجتماعية والطرفية في السنغال الحديث، وذلك بتقديم تنازلات قوامها الاعتراف بالطرق الصوفية (في حدود معينة ومع مقاربة استراتيجية تتغير بحسب الظروف) (26). إن أساس هذه الحركات السلفية، المكونة في العموم من "ذئاب شابة"، لا يزال خطابها شديد القسوة تجاه الطرق الصوفية، بل وينتقدون بشدة "التنازلات" التي تطبع مواقف شيوخهم وما يلاحظ من تصالح هؤلاء الشيوخ السلفيين مع الطرق الصوفية وتعاون معها، حيث يصف هؤلاء الشباب شيوخهم بالوقوع في "البدعة".

في نقد شيوخ التصوف

إن هناك دينامية أخرى مثيرة للاهتمام في السنغال الحديث، وهي دينامية متزامنة (أو منتجة) من طرف الالتزام المؤكد للنخب الشبابية الحديثة بتراتهم الثقافي والديني، ومن مظاهر هذا الالتزام التشكيك على نحو متزايد وحاسم في النموذج الذي يعتمده بعض رجال الدين ورجال السياسة والذي يهدد، في نظر هؤلاء الشباب، استقرار البلاد. ويسعى هذا الموقف إلى الرفض العلني بل والعنيف أحياناً إلى عدم السماح لهذه العناصر، باستخدام الدين والتلاعب به للإفلات من العقاب، ولتحقيق غايات سياسية بالتخفي خلف الستار الديني وليس في ذلك أية مصلحة للأمة أو الدين. وقد يذهب هذا الخطاب النقدي إلى حد الطعن الفاضح في بعض السلطات الدينية التي ينظر إليها على أنها "فاسدة" ومتواطئة مع "النظام"، وأن السلطات الدينية التقليدية لا تثق فيها بل تصل إلى حد قطع عرى التواصل معها (27). وهناك آخرون أكثر توازناً يفضلون فصلاً بين المجالات السياسية والدينية أكثر وضوحاً (ذا طبيعة علمانية، للحفاظ على الدين الذي يعتبر الأكثر حيوية بالنسبة لهم ولا ينبغي من الناحية الأخلاقية تدنيسه). فمصلحة الوطن تتطلب فك الارتباط بين الشأن العام وبين المصالح الشخصية، أو، في حال فشل ذلك، تحسين العلاقات بين الطرفين بشكل جذري (مصلحة البلد، ومصلحة الطائفة والحواسر الدينية) (28).

يكتسح هذا الموقف الحرج (والذي نسميه بالنسبة للحالة المريدية "الوعي الميريدي الجديد") باطراد فضاءات جديدة تصل إلى حد التبني من طرف بعض الأنظمة الطرقية وبعض نخب "شيوخ الزوايا" المثقفة (29)، وهذا الموقف لا يشكّل في رأينا قضية مهمة غابت عن تحليل أغلب المتابعين للشأن الصوفي السنغال فحسب، بل هو تشكيك مطلق ومنهجي في السلطة الدينية في حد ذاتها؛ مما يعني في النهاية أن تطورات حقيقية في عالمنا المعاصر قد طالت السنغال وهو أمر يستدعي أن يُفكر فيه. على أن الانتقاد اللاذع لـ"شيوخ الطرق" لا يعد هجوماً سافراً ضد المؤسسة الدينية في حد ذاتها أو ضد (الشيوخ العريقين) ما دام الزعماء الدينيون العظماء يحظون بقيمة عالية في الذاكرة الجمعية السنغالية (30)، على أن دعاة السلفية بالسنغال لا يفتنون بصريحون بذلك النقد علناً في بعض كتاباتهم من أجل توصيل رسالتهم بشكل أفضل، ويبدو هذا النقد موجهاً أساساً ضد "الشيوخ المزيفين" (الذين يسمون في الشبكة العنكبوتية باللغة الفرنسية "mare-à-boue" وتعني "بحيرة-الطين"، وهذه العبارة من المشترك اللفظي مع الكلمة الفرنسية "marabout" التي تعني شيخ الطريقة)، فهؤلاء الشيوخ الصوفيون -بالإضافة إلى شخصيات أخرى من صميم زعامة الطائفة الصوفية أو من أطرافها- تُنسب لهم ممارسات تدرج في باب الخيانة واستمراء البذخ المادي الذي لا يتماشى، في نظر ناقدتهم، مع الممارسة والأخلاق الملائمة للوظيفة الدينية. على أن قوة هذه الانتقادات الشعبية، وانتشارها في الشبكات الاجتماعية، وتأثيرها الكامن، أمور بدأت تجعل من ميريدي الطرق الصوفية موازناً حقيقياً لتوجه الطريقة نفسها، وهو ما يصلح أن يطلق عليه: "المجتمع المدني الطرقي"، خاصة موقف هؤلاء المريدين من التوجهات والقرارات السياسية لزعمائهم (31). إن هذا التحول يجعل الأمر أكثر خطورة وستكون له نتائج عكسية (32) خصوصاً فيما يتعلق بالالتزامات السياسية للزعماء الدينيين، الذين يكابدون أكثر من أي وقت مضى من التبرؤ العام ومن العقوبات الانتخابية لأعضاء طائفتهم، وهو ترمذ ضد ما يعتبره شيوخ المريدية خيانة للمثل العليا المشتركة. وهذا ما يلزم السياسيين السنغاليين بقراءة جديدة لعلاقتهم الحالية والمستقبلية مع الشيوخ الدينيين ومع الشأن الديني نفسه.

خاتمة

إن السنغال، وبحكم المكانة التاريخية التي يلعبها الإسلام في نسيجه الاجتماعي وفي الاستقرار السياسي للبلاد، يقدم نموذجاً مهماً جداً للعلاقات بين السلطة السياسية والدينية. لكن هذا النموذج الديمقراطي يواجه تحدياً متزايداً نظراً للتطورات الداخلية والخارجية معاً، بما في ذلك ظهور ما يمكن تسميته "العروض الدينية" في الفضاء العام والتي تشكل بديلاً للطرق الصوفية التقليدية، تلك الطرق التي باتت لزاماً على خطاباتها ومواقفها وتحولاتها وخصوصاً السياسية منها، أكثر من أي وقت، أن تتأقلم مع هذا السياق الجديد.

إن "التحدي السلفي"، وظواهر التقلبات الداخلية التي باتت الطرق الصوفية تعيشها فضلاً عن الانحرافات الأخرى التي تحيد أحياناً عن "العقد الاجتماعي السنغالي" تطرح جملة من الأسئلة على نحو متزايد على هذا العقد، كما أنها سببت مشاركة مفاجئة للاعبين جدد (حركات وقادة غير منتمين إلى طريقة معينة، فضلاً عن الرأي العام للمواطنين، وما إلى ذلك)، وهؤلاء الفاعلون الجدد أصبحوا يشكلون أو بأخر متعاقدين جدداً.

ويبقى السؤال المحوري والذي سيحدد في المستقبل هو معرفة: كيف يمكن أن نقيس قدرة الطرق الصوفية على الصمود وعلى تجديد نفسها وعلى التكيف، وكيف يمكن لزعماء هذه الطرق احتواء الأمر والتفاوض حول تأثير هذه الوضعية الجديدة وما فيها من لاعبين جدد، خصوصاً أن الطرق الصوفية باتت في خطر فقدان دورها الذي كانت تلعبه في الميدان السياسي.

إن على الزعماء الدينيين والقادة السياسيين السنغاليين إدراك وقبول التحولات التي عرفها المجال الاجتماعي-السياسي في السنغال الحديث، والعمل على ألا تشكل هذه التحولات تهديداً "متصلباً" للوضع السياسي والديني، بل جعلها فرصاً جديدة للتقدم، في إطار "حركة الحياة" اللازمة؛ ذلك أن مستقبل السنغال يعتمد على هذا الأمر.

* باحث سنغالي مختص بالقضايا السياسية

مراجع

(1) ما زلنا نتذكر النص النقدي الذي نشره رئيس قسم الفلسفة في جامعة الشيخ أنتا ديوب في دكار، البروفيسور حسينو كان، في جريدة "والفجري"، بتاريخ 8 مايو/أيار 2001، تحت عنوان: "الجمهورية المنبثقة"، وكان تأثيره سريعاً؛ حيث أصبح نصاً مرجعياً لجميع المثقفين السنغاليين الذين اعتبروا من غير المقبول أن تتسم رموز الجمهورية بـ"الخشوع"، أو "التبعية" أو "الولاء" لأية سلطة دينية. وكان ذلك بعدما قام الرئيس عبد الله واد، المنتخب حديثاً يومئذ، ويرافقه عدد من النواب والوزراء، بزيارة خليفة الطريقة المرينية السابق، الشيخ صالح امباكي، واحتفل الإعلام بهذه الزيارة كثيراً.

(2) يتم تسليط الضوء بانتظام على مسؤولية النخبة الدينية فيما يتعلق بالوضع القومي وفيما يتعلق بالأزمات الحالية من طرف الصحافة المحلية ومن طرف المدونات السياسية، حيث تُنشر مساهمات نارية تحلل امتناع البعض عن التصويت أو التغييب عن بعض المناقشات باعتبارها علامة واضحة لتسوية تجارية. وهذا يصدق عليه المثل الشعبي السنغالي الشهير والمثير للسخرية والذي يقول: "كل ضمير في السنغال له سعره". أو المثل الثاني الذي يقول: "مع الضيف لا يمكن إلا أن نستأجر أفضل نزل".

(3) انظر:

Kimball, Michelle, Cheikh Ahmadou Bamba: Un Musulman du Vingtième Siècle Artisan de la Paix, (Californie, USA, 2005).

(4) انظر:

"Mouridisme et Vie Politique" in Journal du Magal 2007, édité par l'association "Rawdu Rayâhin".

https://majalis.org/articles/pdf/JMagal_Pol.pdf

(5) في الأساس، وعلى هذا المستوى، تتباعد السياسة-المدينة في الإسلام وتختلف عن وجهة نظر السياسة السائدة في العالم الحديث (الذي يقوم بشكل أساسي على التفكير المادي)، فالأخيرة تستثني أي دافع إلهي وروحي من نهجه. ذلك أن "السعادة" بالنسبة لأكثر عدد مستهدف نظرياً من خلال تنظيم المدينة، ومن خلال السياسة التي تعتبر جزءاً من العالم الدنيوي، ذلك أن أية إمكانية أخرى للحياة بعد الموت لا يمكن أخذها في الاعتبار بشكل جدي من قبل النظام المادي، لأنه نفي لها بشكل موضوعي.

(6) ورد في الأثر: "من لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم".

(7) في ضوء هذا الأمر، يبدو بالنسبة لنا أنه من الغباء بمكان أن يوصف التصوف الخالص من الشوائب على أنه من البدع المنكرة دينياً، كما يذهب إلى ذلك بعض السلفيين وبعض المتمسكين بحرفية النص الديني، وبغض النظر بطبيعة الحال، عن انحراف في جميع الطرق الصوفية، إلا أنه انحراف شجبه ويشجبه شيوخ هذه الطرق أنفسهم. وتبقى الاختلافات في قراءة الإسلام مع تغير الأزمنة والأمكنة، ومع التركيز على جانب واحد أكثر من آخر، وضمن الحدود المسموح بها والمناسبة لأصول الدين، تبقى هي نفسها بمعنى من المعاني تعبيراً عن طبيعة الرسالة الإلهية الخصبة والدينامية، والتي تكيفت باستمرار مع السياقات المختلفة للوحي، دون أن تخرج أبداً عن أصول الدين. في هذا الصدد، يبقى التصوف هو إعادة الشيوخ الأكبر لصياغة المفاهيم وإعادة تعميق الركن الثالث من أركان الإسلام وهو الإحسان، الذي يهدف إلى تنقية كاملة للقلب من أي شاغل يشغل عن الله (حتى ولو وقعت بعض التجاوزات في التطبيق، وهي تجاوزات لا تقتصر على أتباع الطرق الصوفية بل توجد كذلك عند مناوئتهم).

(8) يذهب البعض إلى أن التصوف مأخوذ من لبس الصوف.

(9) انظر:

Voir l'ouvrage de l'historien Cheikh Anta Babou "Fighting the Greater Jihad: Amadu Bamba and the Founding of the Muridiyya of Senegal, 1853-1913", (Ohio University Press, 2007), notamment le chapitre "Islam, Society, and Power in the Wolof States".

(10) البيضان: سكان موريتانيا ذوو الأصول العربية الأمازيغية (المترجم).

(11) تمثّل "حروب الزوايا" التي قام بها بعض الزعماء المسلمين في القرن السابع عشر ضد السلطات المحلية خطوة محورية في هذه الديناميكية التي فرضت الإسلام على المشهد السياسي في السنغال.

(12) انظر:

Searing, James, "West African Slavery and Atlantic Commerce: The Senegal River Valley", (Cambridge University Press, 1993).

(13) يعتبر الشيخ لامب (Serigne Lâmb) أحد الأوجه الرسمية الجديدة لفئة الزوايا التي رفاها الملك لات سوكابه (Lat-Sukaabe) (1719-1697)، وكان هذا الملك يطمح إلى توظيف السلطة الدينية في إدارة مملكته بإقليمي كايور وباول. وهكذا، فإن الشيخ لامب ورث إلى حدٍ ما مهارات زعماء المناطق المعروفين محلياً باسم "الكانغام" وهم المسؤولون في أقاليم المملكة عن الإشراف الإداري باسم الملك؛ وهذا ما سمح للشيخ لامب بمشاركة الملك في جميع المزايا (حتى غير القانونية) التي تمنحها السلطة (كالضرائب وغنائم الحرب وأنفال الغارات... إلخ). وفي هذا السياق، يجسد الشيخ سيرين لامب بشكل جيد ما نسميه "الإسلاموفيا" العلمانية في السنغال، كما يمثل موقفاً جلياً للسلوكيات المفترسة المعروفة عند بعض الزوايا.

(14) إن استراتيجية نظام الرئيس، ماكي صال، الموجهة نحو الاستثمار في المدن الدينية حيث تم تشييد مساكن فخمة للضيافة، وإقامة بني تحتية أخرى (تجميلية) ينظر إليها البعض على أنها نداءات بسيطة لناخبي الطرق الصوفية، الذين لا يتردد بعض شيوخهم في الإشارة إلى هذه الإنجازات لتبرير دعمهم للرئيس الحالي.

(15) تكمن أهمية دور الشباب في القضايا السياسية في كون نسبة 42% من سكان السنغال هم دون سن 15 سنة، ومتوسط العمر في البلاد يبلغ 18 عاماً، كما يشكّل من هم دون سن 20 عاماً نسبة 55٪ من هؤلاء السكان. (المصدر "تقرير الوكالة الوطنية للإحصاء والديموغرافيا بسنة 2015).

(16) يقول المثل الشعبي السنغال: إن البلد تحميه بشكل صوفي دعوات الزعماء الدينيين العظماء، وهذا شائع في السنغال.

(17) انظر:

Mbacké, Aziz, Khidma: la Vision Politique de Cheikh A. Bamba: Essai sur les Relations entre les Mourides et le pouvoir politique au Sénégal, (Editions Majalis, 2010).

(18) هذه المخاوف يمكن أن تأتي من خلال عروض سياسية مسيقة، في شكل أحزاب أو قوائم انتخابية يديرها رجال دين، ويجب القول: إن معظمهم قد عانى من إخفاقات واضحة؛ اعتماداً على الأطروحة القائلة بأن الثقافة السياسية لعدد كبير من المواطنين السنغاليين تشجعهم على التمييز بين الانتماء الديني والعرق والطائفي وبين المعتقدات السياسية والنشاط

السياسي. وحتى لو بقي هؤلاء المواطنين في أغلب الأحيان يقظين تجاه المعاملة التي يحاول السياسيون تخصيصها لقادتهم وطوائفهم الدينية، وللمشايخ الكبرى لهذه المؤسسات الدينية.

(19) تحت اسم جمعية إسلامية شهيرة تُدعى: "عباد الرحمن".

(20) كما في الطريقة التجانية، دائرة المسترشدين والمسترشداث للشيخ التجاني سي، وعند الطريقة المرينية: دائرة حزب الترقية، وروض الرياحين...إلخ.

(21) إن فكرة تسمية "أهل السنة" في مقابل "أهل التصوف" (الصوفية) تعتبر في حد ذاتها نوعًا من الإقصاء الضمني للمتصوفة من أن يكونوا من أتباع السنة المطهرة المروية عن نبي الإسلام، وهو إقصاء يستتبع إلى حد ما تكفير الصوفية. ومن المفارقة أن التعاليم الأساسية التي تركها "الآباء المؤسسون" للصوفية السنغالية تركز على امتثال ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم، وضرورة الاهتداء بهديه، ولزوم مدحه. ومما يؤكد ذلك أن أحد أكابر هؤلاء الآباء المؤسسين، وهو الشيخ أحمدو بمبا، قد سمى نفسه "خديم الرسول". ولتجاوز هذه الصعوبة، فإن بعض القيادات السلفية الذكية تعودوا على التشكيك في ولاء الأجيال الحالية للتعاليم الحقيقية لأسلافهم الصالحين (مع أن هؤلاء السلفيين لا يترددون في انتقاد السلف الصوفي بقسوة في سياقات أخرى). وقد حصر هؤلاء السلفيون أنفسهم في نقد كتابات منسوبة لشيخو التصوف في السنغال لا تتماشى مع مفهوم السلفيين للتوحيد وللجنة، مع استبعادهم بمهارة خطبهم وغيرها من الأعمال والكتابات التي لا يُشك في صحتها، ناسبين بصراحة ولاء هؤلاء الشيوخ للمذهب الصوفي (الكرامات، الوصول إلى الذات الإلهية، التبرك، الخدمة...إلخ) بهذه الطريقة التي يفضلها السلفيون والتي تقوم على تفسير انتقائي لبعض آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية بشكل يتماشى مع تصورهم العقدي الذي لا يوافقهم عليه المتصوفة. ومما سهل هذا النقد السلفي للصوفية السنغالية أن أغلب السلفيين السنغاليين يمكن وصفهم بأنهم "محبطون من التصوف"؛ حيث وُلدوا ونشأوا في بيوتات المشايخ الصوفيين السنغاليين وكانوا على اطلاع واسع بالطرق الصوفية قبل تجنيدهم في الاتجاه السلفي.

(22) يشكل إنشاء منظمة شاملة تدعى "الإطار الموحد للإسلام في السنغال" يجمع بين اللجان العلمية وكبار الشخصيات من جميع الطرق الصوفية في البلاد، والجمعيات السنية، والشيعية، والسلفية...إلخ، مثالاً ممتازاً لديناميات التقارب خارج الأطر المعتادة.

(23) تصدرت المحاكمات الشهيرة للإمام، علي انزاو، وبعض الشباب السنغاليين المشتبه بكونهم إرهابيين عناوين الأخبار خلال العامين الماضيين.

(24) يعاني الموقف الحقيقي للدولة تجاه الحركات السلفية في بعض الأحيان من مشكلة حقيقية تتحدد في عدم وضوح الرؤية الرسمية؛ حيث يعامل المشتبه به معاملة مزدوجة (كما هي الحال في بعض الامتيازات الممنوحة للقادة السلفيين: كالأراضي المخصصة لتشييد جامعة وما إلى ذلك). وتفسر هذه "الازدواجية" وفقًا لبعض المحللين انطلاقًا من المصالح الاقتصادية التي تربط الدولة السنغالية مع النظام السعودي الذي تعتمد عليه في المساهمة في تمويل برنامج السنغال الناشئ.

(25) على غرار الرابطة الإسلامية للصوفية (AIS)، التي أنشأها شباب من قادة الصوفية وقد تميز خطابها بهجمات إعلامية وهجمات مضادة شديدة جدًا ضد النهج الوهابي وزعمائه في السنغال، فصارت هذه الرابطة رأس حربة في هذا السجال. ويتميز خطابهم بالاستفادة من أدوات خصومهم السلفيين في النقاش والهجوم، وتعتبر هذه المجموعات الصوفية الشبابية مثيرة للاهتمام حيث توضح قدرة أتباع الطرق الصوفية على المرونة والتكيف وإعادة إنتاج ذاتها.

(26) إن عمليات إزالة الغموض الديني والتفكيك الثقافي التي يعززها الانفتاح واستبطان التوجه الطرقي الوطني المذكور أعلاه قد عززت وتعزز ظهور أشكال جديدة من الانتماء الديني التي توصف بـ"الهجينة"؛ حيث صار عدد من المواطنين السنغاليين المسلمين غير منتمٍ لا إلى الطرق الصوفية ولا إلى الاتجاه السلفي، بل إن هذا التوجه الجديد استطاع أن يرسم لنفسه خطأ وسطًا لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء... إلخ.

(27) تتغذى روح التحدي هذه، النابعة في بعض الأحيان من "تمرد" بعض التلاميذ الصوفية على المشيخة الهرمية الواضحة بشكل جلي في الخطب والمواقف، على الإحباط المشتركة والشعور بأن رجال الدين (أو وكلاءهم) المعينين لا يبدون اهتمامًا بمصالح طائفتهم أو الشعب في كثير من الأحيان، خصوصًا في علاقاتهم مع القوى السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وكثيرًا ما عبّر هؤلاء المریدون المحبطون المصابون بخيبة أمل جرّاء الممارسات والحلول الوسطية التي تعتبر في نظرهم خيانة للمبادئ الموروثة عن "الآباء المؤسسين" عن حقدهم العميق بطرق مختلفة، من بينها: بث فيديوهات مباشرة عنيفة، أو تعليقات على الشبكات الاجتماعية، أو حملات نارية في الصحافة المحلية أو الفردية، أو بالانسحاب من أنشطة الطائفة (الدائرة)، وتعتبر هذه الظاهرة نوعًا من إضفاء مسحة (سلفية) مستترة على الطريقة الصوفية، أو باستخدام وسطاء صوفيين آخرين غير الشيوخ الحاليين (مثل كتابات "الآباء المؤسسين أو القصاد)،...إلخ.

وعلى عكس الهجمات المؤذية ضد الطرق الصوفية والتي تأتي من الخارج، فإن هجمات هؤلاء المحبطين ضد طوائفهم المحلية تكون أشد عنفاً، فهي كظلم ذوي القربى الذي يعتبر أشد وقعاً من ظلم الغير.

(28) وكما تعتبر حملات الصرف الصحي والمياه والصحة والأمن... إلخ، التي تُشيد في مدينة طوبا في أعين الناخبين المرشحين أمراً أساسياً غير أن لديهم مواقف حرجة للغاية تجاه تسيير المدينة من طرف عمدة البلدية (المعين من طرف المشيخة الدينية بالمدينة)، فضلاً عن عدم احترام الدولة لالتزاماتها لتنمية المدينة، كلها أمور بنت حائطاً من عدم الثقة تجاه بعض القيادات الدينية المحلية (التي اعتبرت أنها فشلت في مهمتها) وكذلك بالنسبة للقادة السياسيين. إن الاعتقاد السائد على نطاق واسع هو أن العديد من الزعماء الدينيين لم يعودوا يلعبون دورهم بشكل فعال بوصفهم مدافعين عن حقوق المرشحين والساعين لتقدم طائفتهم، وهذا ما أسهم في ظهور جماعات داخل الطائفة تسعى إلى أن تلعب هي نفسها دورها في الشأن العام مثل جماعة "طوبا كا كانام" "Touba ca kanam"، التي أنشأها بعض كبار الشخصيات والأعيان والمرشحين من أجل عدم ترك مشاكل تطوير مدينتهم الدينية في يد الدولة ووكلاء خليفة الطريقة.

(29) من المهم أن نلاحظ، وخلافاً لبعض ما توقعنا في جزء من هذا البحث من أن الانتقادات الموجهة للطرق الصوفية يحسن أن تكون من الخارج (لأن المرشحين ينظر إليهم عموماً على أنهم "متعصبون"، وتمنعهم الساذجة من إيجاد واعي تمييزي) أمر فيه نظر؛ ذلك أن النقد الأكثر حسماً والذي يمكنه أن يحدث تغييراً داخل الطرق الصوفية نفسها لا بد من أن يأتي من داخل الطريقة. وهذه الموجة من الانتقادات (الانتقاد الداخلي للطريقة) أو "نقد الشيخ امباي جاجتي" الشاعر المريدي الكبير، ذي التوجه الراديكالي والمناهض للتوجهات السلفية و"الإنسانية" (نقد الطرق الصوفية أو "نقد بول مارتى"، أو نقد الباحثين الواقعيين)، هي خطابات نقدية لا تسعى إلى تقييد المبادئ الأساسية والقيم الأساسية التي انبنت عليها الطرق الصوفية (الموروثة عن الآباء المؤسسين)، وليس كالتريقة النقدية الاستعراضية التي تعتمد على أنظمة فكرية أخرى، بل إنها نقد يطمح إلى ضمان نقاء وصفاء الطرق الصوفية ضد الانحرافات الداخلية والاعتداءات الخارجية. هذا ما يجعله مميزاً ويضمن متانته وقدرته المستقبلية. ويبقى السؤال الذي يجب طرحه هو: ما حدود وطرق التعبير التي يتم بها هذا النقد الذاتي بشكل لا يؤدي إلى تدمير الذات أو انهيار النظام؟

(30) إن الحنين إلى المرشدين الدينيين العظماء في السنغال والذين يعتبرون محايدين وظلوا خلال مسيرتهم يشكون الحُكم في اللعبة السياسية (مثل الشيخ عبد العزيز سي داباخ، والشيخ صالحو،... إلخ) ظل يشكل فكرة مهيمنة قوية ما فتئت يُعاد إليها النظر بانتظام في وسائل الإعلام وخلال فترات الأزمات. وربما من أجل ثني رجال الدين عن التدخل في المشهد الحزبي السياسي، ودفعهم لمراعاة الحيادية والمساواة بين القوى السياسية، من أجل الحفاظ على دورهم ك"منظم اجتماعي".

(31) يبدو أكثر من أي وقت مضى أن الرأي العام لدى الطرق الصوفية مدرك لقوة أداة الضغط الإعلامي التي غالباً ما تكون القيادة الدينية حساسة جداً تجاه ما يصدر عنها، حتى إلى درجة تدفع عدة مرات للإدلاء بتصريحات وتوضيحات لوسائل الإعلام كنتيجة للخلافات حول المسائل التي تتطوي على مسؤولية شيوخ الطرق. ويبدو أن عالم الاتصالات الجديد قد أوجد أوجه تشابه مدهشة بين منطق السياسيين، من حيث تحديد مكانة الناخبين وولائهم، وبين منطق بعض رجال الدين للبقاء حيث يحرص كلا الطرفين على قمة "استطلاعات الرأي" عند أي استطلاع حول الشأن الديني.

(32) من المثير للاهتمام أن نلاحظ أن الوعي بتقرير المصير الذي بات واضحاً بين صفوف العديد من مريدي الطرق الصوفية يعمل الآن على إنتاج بديل فريد من نوعه لما يعرف محلياً بكلمة "انديغل" أي (التعليمات الانتخابية) التي يصدرها الخلفاء العامون للزاوايا الصوفية الكبرى حيث لم تعد تلك التعليمات تنفذ كما كان الأمر. لقد صار هنالك ما يمكن تسميته بـ(التعليمات الانتخابية الذاتية)، أي اتخاذ المواقف بشكل عفوي تصعب السيطرة عليه، وهو مستقل نسبياً عن قواعد المشيخات الصوفية فيما يتعلق بالقضايا السياسية، كما تغذيه قراءة هؤلاء المرشحين الخاصة وتصوراتهم (من خلال وسائل الإعلام) لعمل رجال الدين وأرباب السياسة. إن هذه (التعليمات الانتخابية الذاتية) الجديدة الضمنية أو الظاهرة تتأسس بشكل كامل وبدون وعي على السجل الطرقي كما أنها لم تعد بالضرورة، ولعل هذا بدعة كبيرة، تعبيراً مباشراً عن "الخط الرسمي" الذي تعلنه الطريقة الصوفية والذي يدافع عنه بشكل خاص حاشية خلفاء الطريقة العموميون أو المتحدثون باسمهم أو أقارب الخليفة،... إلخ. وقد تجلى هذا الوضع غير الاعتيادي في الانتخابات البرلمانية، في عام 2017، من خلال التعبئة السياسية والتصويت الجماعي للمعارضة من طرف ساكنة مدينة طوبا، على الرغم من نشاط عناصر من قيادات الطريقة المريدية ممن هم من مناصري النظام. ولتلخيص هذا الوضع الجديد، يمكن القول: إنه مع فشل (التعليمات الانتخابية) الصادرة من قبل خلفاء الطرق الصوفية، فإن الطبيعة تكره الفراغ، ولذلك انتشر ما يمكن تسميته بشبه

(التعليمات الانتخابية) والتي سيؤدي خطرها المتزايد إلى فوضى ستؤول في النهاية إلى ما أسميناه (التعليمات الانتخابية الذاتية) والتي قد تشكل جميع القواعد الشعبية للطرق الصوفية.