Le soufisme au Mali du XIXème siècle à nos jours : religion, politique et société

Hamadou Boly

▶ **To cite this version:**

Hamadou Boly. Le soufisme au Mali du XIXème siècle à nos jours : religion, politique et société. Histoire. Université de Strasbourg, 2013. Français. NNT : 2013STRAC024 . tel-01058564

HAL Id: tel-01058564
https://theses.hal.science/tel-01058564

Submitted on 27 Aug 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

ÉCOLE DOCTORALE DES HUMANITES

Groupe d'Études Orientales, Slave et Néo-hellénique (GEO)

THÈSE présentée par :

Hamadou BOLY

soutenue le 24 juin 2013

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'Université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : Études méditerranéennes et orientales

LE SOUFISME AU MALI DU XIXème SIECLE A NOS JOURS

Religion, politique et société

THÈSE dirigée par :

GEOFFROY Eric Université de Strasbourg

RAPPORTEURS :

M. TRIAUD Jean-Louis Université de Provence

Mme. TAMARI Tal CEMAF, CNRS

AUTRES MEMBRES DU JURY :

M. GRIL Denis Université de Provence

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

Hamadou BOLY

LE SOUFISME AU MALI DU XIXEME SIECLE A NOS JOURS : RELIGION, POLITIQUE ET SOCIETE

Résumé

La plupart des historiens maliens considèrent le VIIème siècle de l'ère chrétienne comme la date de l'avènement de l'islam au Mali, alors que le soufisme n'y fit probablement son apparition qu'à partir du XVème siècle. Cette apparition soufie se caractérise alors par des pratiques individuelles et disséminées ici et là. Il faut donc attendre l'aube du XIXème siècle pour voir une véritable émergence du soufisme et une large expansion de l'islam avec les efforts déployés par Sīdī al-Muḫtār al-Kabīr, l'instauration de l'Etat musulman du Macina et le ğihād lancé par al-Ḥāğ 'Umar. Les deux voies spirituelles, Qādiriyya et Tiğāniyya entreront en opposition, mais feront résistance à l'intrusion coloniale dans le pays. Après l'indépendance du Mali, en 1960, les soufis participeront activement à la vie politique et sociale du pays. Enfin les soufis maliens sont à l'origine de maintes œuvres intellectuelles destinées à faire connaître leur voie spirituelle.

Mot-clés : soufisme, Qādiriyya, Tiğāniyya, Muḫtāriyya ésotérique, cheikh, œuvres, mystiques

Résumé en anglais

For the most part, Malian historians see and consider the 7th century of the Christian era as the advent of Islam in Mali, while Sufism most likely came into existence there by the 15th century only. This Sufi first appearance is then characterized by spread and individual practices here and there. It is only at the dawn of the 19th century that a true emergence of Sufism and a great expansion of Islam through the efforts made by Sīdī al-Muḫtār al-Kabīr, the establishment of the theocratic state of Macina, and the call to jihad by al-Ḥāğ 'Umar can be seen. The two spiritual paths known respectively as Qādiriyya and Tiğāniyya will come into conflict but they will both resist colonial intrusion into their country. After Malian independence in 1960, Sufis will take an active part in political and social life of the country. Finally, Malian Sufis are behind numerous intellectual works meant to make their spiritual paths known.

Key words : sufism, Qādiriyya, Tiğāniyya, Muḫtāriyya, esoterism, mystic, shayk

REMERCIEMENTS

Qu'il me soit permis ici de rendre un hommage tout particulier à mes parents, tous les deux décédés dans la même semaine, je leur suis infiniment redevable.

Je voue une reconnaissance toute particulière à Monsieur Eric Geoffroy qui n'a ménagé aucun effort pour guider mes pas, non seulement au cours de la direction du présent travail, mais déjà lors de mon mémoire de master. Je tiens donc à le remercier pour la disponibilité, le sens des responsabilités et l'humanisme, qu'il a manifestés tout au long de mon cursus universitaire à Strasbourg.

Mes sincères remerciements vont également à Mme Annick Messner, pour son soutien moral et sa relecture minutieuse de mes travaux ; elle n'a jamais cessé de m'apporter tout ce dont j'ai besoin pour la bonne réalisation de ce travail.

Je remercie aussi du fond du cœur le professeur émérite Astérios Argyriou qui, par amitié, a bien voulu m'accorder son soutien intellectuel et ses conseils précieux qui m'ont considérablement éclairé dans la présente thèse. Je remercie vivement Dr. Mohamed Diagayeté qui m'a beaucoup aidé à découvrir les précieux manuscrits de l'IHERIAB.

De nombreux amis m'ont soutenu dans les moments les plus difficiles de la vie, notamment Adem Dereli et Ifakat et ses enfants (Anas, Malikael, et Marwa) ; je les remercie infiniment. Mes remerciements vont également à mes amis qui m'ont soutenu : cheikh Abdel Hakim Bousandel, Dr. Sindy Berthé, Abdourahmane Traoré, Amidou Dembelé, Hassan Akoudad, Ahmed Akoudad, Moussa Belfort, Youssouf Gadouri, Nelly, Alper, et Ballé Niane. Enfin, j'exprime ma profonde gratitude à mon épouse et à mes trois enfants pour leur patience, et à tous ceux et à toutes celles, qui, de près ou de loin, m'ont aidé dans l'aboutissement de ce travail.

LISTES DES SIGLES ET ABREVIATIONS

A.M.U.P.I : Association Malienne pour l'Unité et le Progrès de l'Islam

A.N.M : Archives Nationales du Mali

A.O.F : Afrique Occidentale Française

B.N.F. : Bibliothèque Nationale de France

B.N.U : Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg

C.F.A : Communauté Financière Africaine

C.M.S : Communauté Musulmane des Soufis

C.N.R.S : Centre National de la Recherche Scientifique

ENDA-TW : Environment Development Action in the Third World

F.E.M.A.P.H : Fédération Malienne des Associations des Personnes Handicapées

H.C.I.M : Haut Conseil Islamique du Mali

I.F.A.N : Institut Français d'Afrique Noire

I.H.E.R.I.A.B : Institut des Hautes Etudes et de Recherches Islamiques Ahmed Baba[1]

O.N.G : Organisation Non Gouvernementale

P.S.P : Parti Soudanais Progressiste

R.D.A : Rassemblement Démocratique Africain

U.C.M : Union Culturelle Musulmane

U.S.A.I.D: United States Agency of International Development

[1] Ce nom date de 2001, son ancien nom était : C.E.D.R.A.B. (Centre de Documentations et de Recherches Ahmed Baba)

SYSTÈME DE TRANSLITTÉRATION

Au cours du présent travail, nous avons choisi d'utiliser le système de translittération **Arabica** pour les mots arabes :

q	ق	’	أ
k	ك	b	ب
l	ل	t	ت
m	م	ṯ	ث
n	ن	ǧ	ج
h	ه	ḥ	ح
w	و	ḫ	خ
y	ي	d	د
		ḏ	ذ
voyelles brèves		r	ر
a i u		z	ز
voyelles longues		s	س
ā ī ū		š	ش
		ṣ	ص
		ḍ	ض
		ṭ	ط
		ẓ	ظ
		‘	ع
		ġ	غ
		f	ف

Nous avons cependant conservé l'orthographe française de certains mots issus de l'arabe comme : Coran, sourate, calife, cheikh, soufi etc. Certains noms propres plus fréquents sont transcrits selon l'orthographe française, comme La Mecque, Médine.

La première lettre *hamza* (’) ne sera pas transcrite au début. Quant à la lettre (t) *marbūta,* elle sera transcrite seulement en état d'annexion.

SOMMAIRE

INTRODUCTION……..…6

PARTIE I : LE SOUFISME AU MALI DURANT LA PERIODE PRECOLONIALE (1800-1878)…….15

Chapitre I : Méthodologie et la critique des sources……16

Chapitre II : L'avènement du soufisme au Mali ……..29

Chapitre III : La Qādiriyya et la Tiğāniyya durant la période précoloniale…….44

Chapitre IV : Les ouvrages des soufis de premier plan au Mali et leur portée…….83

PARTIE II : LE SOUFISME DURANT LA PERIODE COLONIALE (1878-1960)……...118

Chapitre I : La colonisation française et la résistance armée des soufis…… ..119

Chapitre II : Apparition et émergence de nouvelles voies spirituelles au Mali…132

Chapitre III : Les enjeux du colonialisme et les répercussions de la colonisation sur le plan religieux……...177

PARTIE III : LE SOUFISME AU MALI DURANT LA PERIODE POSTCOLONIALE (1960-)…….190

Chapitre I : L'indépendance du Mali en 1960 et l'expansion du soufisme……191

Chapitre II : Les formes de présence politique et sociale des soufis dans le Mali indépendant…….232

Chapitre III : Les œuvres intellectuelles des soufis d'aujourd'hui ……..266

CONCLUSION………..315

INTRODUCTION

INTRODUCTION

Le Mali se présente comme un pays hétérogène, composé de régions bien distinctes et peuplées de différentes ethnies, elles-mêmes porteuses d'un patrimoine culturel qui leur est propre. 90% de la population étant musulmane, l'islam pourrait donc apparaitre comme un élément de cohésion unificateur, mais lui aussi se ramifie. Une de ses voies cependant, bien qu'également subdivisée, se veut particulièrement pacificatrice et unificatrice, le soufisme.

Le terme « *soufi*» n'existait pas à l'époque du Prophète. Certains pensent que ce terme n'a vu le jour que deux siècles après l'Hégire.[2] D'après Denis Gril, c'est le terme *zuhd* qui était récurrent pour qualifier une personne spirituellement accomplie : « *Zuhd* est le terme qui revient le plus souvent pour caractériser la spiritualité des deux premiers siècles. La traduction par ''ascèse'' ne rend qu'imparfaitement son sens.»[3] Quant au néologisme « soufisme », il n'est apparu qu'en 1821, selon Christian Bonaud, forgé par un pasteur allemand ».[4]

Par ailleurs, le terme « *soufi* » a suscité beaucoup de divergences. Certains courants musulmans le considèrent comme une innovation religieuse illégale, alors que d'autres fustigent ce genre d'approche simpliste et superficielle en affirmant que c'est le contenu qui prime et non le nom. Certains cheikhs comme Aḥmad Kuftārū Naqšbandī (m. 2004), écrit Eric Geoffroy, prônent le retour à une réforme de la terminologie soufie qui serait alors exclusivement coranique et proposent de remplacer le mot *taṣawwuf*, par *iḥsān*, recherche de la perfection, ou par *tazkiat al-nafs*, purification de l'âme.[5]

Le maître spirituel nigérian qādirī Ousman Dan Fodio (m.1815), qui demeure l'une des références des soufis maliens, utilisa, il y a plus de deux siècles, cette terminologie purement prophétique (*al-iḥsān*) pour parler du soufisme dans son

[2] SUHRAWARDĪ Abū Ḥafṣ Umar, *ʻAwārif al-Maʻārif*, Beyrouth, éd. Dar al-Maʻrifa, 1984, p.66.
[3] GRIL Denis, « Les débuts du soufisme », in POPOVIC Alexandre et VEINSTEIN Gilles, (dir.) *Les voies d'Allah*, Paris, éd. Fayard, 1996, p. 31.
[4] BONAUD Christian, *Le soufisme : al-tasawwuf et la spiritualité islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002. p.7.
[5] GEOFFROY Eric, *Soufisme, réformisme et pouvoir en Syrie contemporaine*, Egypte-Monde arabe, n°29 CEDEJ, Le Caire, 1997, p. 300.

célèbre recueil *« Iḥyā' al-Sunna* » : « *al-Iḥsān,* qui est le soufisme, consiste à imiter le Prophète dans toutes ses actions en adorant Dieu comme si tu le vois ».[6]

Sur le plan étymologique, pour certains, le terme *ṣūfī* dérive du mot *ṣūf,* la laine, en référence aux ascètes qui s'habillaient de laine. D'autres sont d'avis que ce mot dérive de *ṣuffa,* cour de la mosquée du Prophète, où se réunissaient certains compagnons du Prophète. Une troisième interprétation le fait venir de *ṣaff,* le premier rang dans la prière et enfin, une quatrième avance, comme origine *ṣafā,* pureté. Nous savons qu'aucune de ces interprétations n'est plausible sur le plan linguistique sauf la première et la dernière.[7]

Selon l'auteur de « *'Awārif al-ma'ārif* », ouvrage très populaire dans les milieux soufis du Mali, les définitions du soufisme données par les cheikhs comptent plus de mille variantes, puis il résume sa pensée en ces mots : « Le soufisme est une purification continuelle du cœur en s'en remettant constamment et totalement au Seigneur. (……) Dans ce sens, quatre choses sont indispensables : manger peu, dormir peu, parler peu, et garder la solitude.»[8].

Si l'on se réfère à cette définition, le soufisme se résume à la purification du cœur par des pratiques relevant de l'« ascétisme ». Abū al-Qāsim al-Qušayrī (m.1072), auteur de *Risāla al-Qušayriyya*, quant à lui, donne la définition suivante : « Le soufisme est un état dans lequel toute trace humaine a disparu »[9]. Cette définition décrit essentiellement la fin recherchée du soufisme, à savoir se libérer totalement de son ego pour se consacrer au divin.

La compréhension du soufisme adoptée par les soufis du Mali ne diffère pas fondamentalement de ces différentes variantes susmentionnées. A cet égard, nous avons pu constater que la définition du soufisme à proprement parler n'est pas très explicite dans les écrits des cheikhs maliens de premier plan, tels cheikh Sīdī al-Muḫtār al-Kabīr (m.1811), cheikh al-Bakkay al-Kuntī (m. 1865) et cheikh Āmadu

[6] DAN FODIO Ousman *'Ihyâ' al-sunna wa iḥmād al-bid'a*, Sokoto, s.d., Librairie Alhağ Abdallah, p. 170.
[7] AL-ĞILANI Abd al-Qādir, *al-Ġunya li ṭālibī ṭarīq al-ḥaqq*, Beyrouth, éd. Dar al- Ṣādir, 2007, p. 183.
[8] SUHRAWARDĪ Abū Ḥafṣ Umar, *'Awārif al-Ma'ārif, op. cit.,* pp.64,128.
[9] QUŠAYRĪ Abū al-Q*āsim, Risāla al-qušayriyya*, Beyrouth, éd. Dar al-Sādir,1986, p.31.

al-Māsinī (m. 1845). Cependant, le grand guide spirituel, cheikh Sīdī al-Muḫtār al-Kabīr, auteur prolifique et instaurateur de la Qādiriyya au Mali, révèle implicitement sa compréhension du soufisme dans une lettre de conseils adressée à ses disciples : « Mes chers disciples, je vous rappelle que le *ḏikr*, invocation d'Allah, constitue un grand élément de notre spiritualité, cette spiritualité ne s'accomplit qu'en s'adonnant entièrement au Seigneur, puis au cheikh ».[10] Cet extrait met en évidence trois éléments essentiels du soufisme : soumission totale à Dieu, intensification du *ḏikr* et recours à un maître spirituel sous l'égide duquel s'exercent les actions spirituelles.

Par ailleurs, dans de nombreuses poésies composées sur la spiritualité, cheikh Muḥammad Su'ād (m.1852) livre implicitement sa pensée sur le soufisme. Pour lui, le soufisme, c'est savoir tenir les brides de son âme et inviter également les autres à faire de même.[11] Cette définition explicite, selon ce dernier, le double rôle du soufisme : maitriser son âme en l'éloignant du basculement dans les interdits, puis inciter son entourage à s'impliquer dans le même exercice.

D'autres soufis contemporains du Mali se sont également exprimés sur le soufisme. L'écrivain soufi Amadou Hampâté Bâ (m.1991) expose dans ses écrits la conception du soufisme, telle que formulée par son maître spirituel Tierno Bokar avant que lui-même ne l'adopte. La réponse donnée par son guide spirituel est édifiante :

> « Tierno, lui demandai-je un jour, quels sont les rôles respectifs de la *šarī'a* (loi révélée) et de la mystique ?
>
> -La *šarī'a* et la mystique, enseignement initiatique, me répondit-il, sont deux aspects différents de la Religion, mais qui se complètent et ne doivent pas aller l'un sans l'autre. L'objectif essentiel de la *šarī'a* est, par sa sévérité même, de préserver l'homme du libertinage de l'irréligion. La mystique, elle, sera semblable à une irrigation. Son rôle consiste à ouvrir l'esprit humain à la

[10]SĪDĪ al-Muḫtār, *Al-'Awrād al-Qādiriyya*, ms, n° 6243. I.H.E.R.I.A.B., Tombouctou, fol.1. Traduction personnelle.
[11] SU'ĀD Muḥammad, *Tark al-dunyā*, ms n° 5882, I.H.E.R.I.A.B., Tombouctou,, fol.1.Traduction personnelle.

> connaissance en Dieu, *ma'rifa,* laquelle est comparable à une eau subtile. Vient-elle à manquer, l'esprit devient tout pareil à un sol aride et brûlant. » [12]

Tierno Bokar concevait donc le soufisme comme une nourriture sine qua non de l'âme, sans laquelle l'âme reste sous le feu de la soif et de la faim.

Dans son ouvrage *« A la lumière du soufisme »,* qui fera plus tard objet de notre étude, cheikh Bilal Diallo donne clairement sa définition du soufisme. Cependant celle-ci s'apparente à la définition courante que l'on trouve dans tous les ouvrages soufis. « Ce mot provient du mot arabe *« elsouf* » c'est-à-dire la laine blanche que portaient les premiers mystiques. Le soufisme occupe la place ésotérique de l'islam »[13] . Mais ce qui attire notre attention est qu'il va bien au-delà de tout cela, pour qualifier Dieu même de soufi : « Le soufisme est l'Alpha et l'Oméga, je veux dire qu'au commencement était le soufisme, le soufisme était avec les prophètes, les prophètes étaient avec Dieu et Dieu dans son ésotérisme absolu est soufi ».[14]

Il existe deux éléments centraux dans le soufisme : la *tarîqa,* et le guide spirituel. En ce qui concerne la *tarîqa,* nombreux sont les chercheurs qui utilisent le terme confrérie pour traduire ce terme. Rachida Chih l'adopte non sans l'avoir comparé avec d'autres termes synonymes envisageables : « Comment traduire *tarîqa* ? Confrérie, voie ou ordre ? Le terme importe peu si le chercheur prend d'emblée la précaution de décrire l'objet, de montrer comment il fonctionne et s'étend dans l'espace. Confrérie me semble être le terme le plus approprié pour traduire le mot arabe *tarîqa* ».[15] Pour notre part, nous utiliserons dans la présente étude tous ces termes (*tarîqa,* confrérie et ordre) pour désigner une voie spirituelle. Mais le premier terme d'origine arabe francisé sera le plus souvent employé.

[12] BA Amadou Hampate, *Vie et enseignement de Tierno Bokar, le sage de Bandiagara*, Paris, éd. Seuil, 1980, p.130.
[13] DIALLO Bilal, *A la lumière du soufisme*, Bamako, éd. Imprimerie Delta Service, s. d. p. 19.
[14] *Ibid.*, p.19.
[15] CHIH Rachida, *Le soufisme au quotidien* : *confréries d'Egypte au XXe siècle***,** Nilsson, Actes sud, 2000. p. 17.

Quant au guide spirituel, il constitue le pivot de la *tarîqa* autour duquel gravitent tous les éléments de la voie. Tous les ouvrages soufis évoquent la place prépondérante qu'occupe le cheikh dans la confrérie. Sous le chapitre « *fī 'adabih ma'a šayḫih* », Abd al-Qādir al-Ǧīlānī incite les aspirants à une obéissance stricte à leurs maîtres spirituels et affirme que s'opposer à son cheikh est un poison qui tue, mais sans toutefois accorder la qualité d'infaillibilité à ce dernier.[16] Avant lui un auteur soufi de premier plan, Abū Tālib al-Makkī (m. 996), citant les sept caractéristiques indispensables au novice, met l'accent sur l'obligation de se soumettre à un cheikh véridique, qui lui garantira un bon cheminement spirituel.[17]

Les soufis maliens ne font pas exception. Certains de leurs écrits incitent à l'obéissance aveugle envers un guide spirituel. Cheikh Āmadu al-Māsinī (m.1845), fondateur de l'Etat musulman du Macina, dans son célèbre ouvrage *« al-'Iḍṭirār »* que nous étudierons plus loin, corrobore le fait qu'un novice doit obéir à son cheikh, même si ce dernier lui ordonne de renoncer à ce qui est recommandé par la *šarī'a,* comme le fait d'occuper le premier rang dans la prière, *ṣalāt*.[18]

Le soufi malien contemporain Bilal Diallo, va même au-delà de cette conception, puisqu'il incite, dans certains cas, le disciple à considérer son cheikh comme son Dieu : « Il y a aussi des états d'âme parmi les étapes spirituelles, à ce niveau l'aspirant considère son cheikh comme Dieu, comme le Prophète, comme son père, comme sa mère et comme sa vie »[19] Un cheikh a certes un grand rôle à jouer dans l'éducation spirituelle de son disciple, mais cela, suffirait-il à lui conférer le rang de perfection ou d'infaillibilité, *'iṣma,* réservé aux seuls prophètes comme l'énonce la *šarī'a* elle-même ?

Enfin, le soufisme se réfère-t-il à la *šarī'a* ? Quelle relation entretiennent ces deux aspects de l'islam ? Si la *šarī'a* est perçue comme l'aspect extérieur de l'islam, le soufisme en serait l'aspect intérieur. Dès lors, ces deux aspects sont-ils

[16] AL-ǦILANI Abd al-Qādir, *al-Ġunya li ṭālibī ṭarīq al-ḥaqq, op. cit.,* p. 192.
[17] ABU ṬALIB al-Makkī, *Qūt al-Qulūb*, Le Caire, éd. Dar al-kutub al-'ilmiyya, 2007, t.1, p.94.
[18] AL-MĀSINĪ Āmadu, *Al-iḍṭirār ilā Allāh fī iḫmād ba'ḍ mā tawaqqad min al-bida' wa ḥyā' ba'd mā indarasa min al-sunan*, ms., n°1019, I.H.E.R.I.A.B, Tombouctou, fol.16.
[19] DIALLO Bilal, *op. cit*., p. 125.

complémentaires ou contradictoires ? Les écrits des soufis authentiques excluent toute contradiction entre le soufisme et la *šarī'a*. Dans son ouvrage « *Futūḥ al-Ġayb* » cheikh Abd al-Qādir al-Ǧīlānī exhorte explicitement ses disciples à s'agripper aux cordes de *šarī'a*, en considérant les aspects extérieur et intérieur de l'islam comme indissociables et complémentaires.[20]

En effet, le soufisme au Mali repose sur les éléments suivants :

- L'affiliation à une *tarîqa*
- La soumission à un guide spirituel
- La purification du cœur
- La pratique continuelle des exercices spirituels

Mais le soufisme au Mali est également un soufisme engagé, préoccupé par les problèmes politiques et sociaux que traverse le pays. Ceci s'est confirmé tant dans l'Histoire, qu'au cours des événements récents, comme nous le verrons au cours de ce travail.

Nous avons pu constater que le soufisme du Mali est mal connu et insuffisamment étudié, d'où le sujet de la présente thèse. Nous avons donc tenté de retracer le soufisme au Mali dès son émergence, et principalement, du XIXème siècle à nos jours, en analysant comment cohabitaient et s'imbriquaient les intérêts religieux, politiques et sociaux en jeu. En conséquence, notre sujet de recherche s'articule ainsi :

« *Le soufisme au Mali du XIXème siècle à nos jours : religion, politique et société* »

Le cadre chronologique de notre étude s'étend donc de l'aube du XIXème siècle à nos jours (2013). Le point de départ n'est pas innocent, car le début du XIXème siècle marque un tournant fort pour le soufisme au Mali. En effet, si la présence soufie est supposée au Mali dès le XVème siècle, sa structuration, son organisation et son rayonnement cependant, ne se manifestent explicitement qu'à partir du XIXème siècle, d'où la raison de la chronologie retenue pour ce travail. Dans la première moitié du XIXème siècle, les confréries soufies se sont

[20]AL-ǦĪLĀNĪ 'Abd al-Qādir *Futūḥ al-Ġayb*, Le Caire, éd. Maktaba Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī,1973, pp.6-7.

constituées, les *zāwiya* ont été créées et les disciples se sont rassemblés autour de maîtres spirituels bien confirmés, comme cheikh Sīdī al-Muḫtār al-Kabīr (m.1811), cheikh al-Bakkay al-Kuntī (m.1865) et cheikh Āmadu al-Māsinī (m.1845), etc.

Quant au cadre géographique de notre travail, il comprend les limites du Mali d'aujourd'hui, car l'ancien Soudan français (Mali) englobait, au début du XXème siècle, les territoires actuels du Niger et du Burkina Faso.[21] Après son indépendance en 1960, le Mali, situé en Afrique occidentale, compte une superficie de 1 241 238 km2, soit presque deux fois la France. Il est limité au Nord par l'Algérie et la Mauritanie, au Sud par la Côte d'Ivoire et le Burkina Faso, à l'Est par le Niger, à l'Ouest par le Sénégal et au Sud-ouest par la Guinée. Il se divise en huit régions administratives : Kayes, Koulikoro, Sikasso, Ségou, Mopti, Tombouctou, Gao et Kidal. La population du Mali s'élève aujourd'hui à 16 millions d'habitants, inégalement répartis sur tout le territoire. La capitale Bamako compte environ deux millions d'habitants.[22]

L'étude du soufisme au Mali a retenu notre intérêt, non seulement parce que cette voie spirituelle est insuffisamment connue, mais aussi parce qu'elle est un marqueur de la vie religieuse, politique et sociale de milliers de nos compatriotes. En conséquence, nous nous sommes posé les questions suivantes : quand et comment le peuple malien a-t-il embrassé ce courant mystique ? Le soufisme a-t-il joué le rôle pacificateur dans la société malienne d'hier et d'aujourd'hui ? Ces voies spirituelles continuent-elles d'influencer le pouvoir public jusqu'à nos jours ? Telles sont, entre autres, les problématiques auxquelles nous tenterons de répondre dans la présente étude.

Indissociable de l'histoire du pays, le sujet en recouvre trois périodes marquantes : le soufisme durant la période précoloniale, durant la période coloniale (1878-1960) et durant la période postcoloniale (1960-). Dans la première partie, après la présentation de la méthodologie et la critique des sources, nous allons étudier l'avènement du soufisme au Mali, l'émergence de la Qādiriyya et de la

[21] SPITZ George, *Le Soudan français*, Paris, éd. Maritimes et Coloniales, 1955, p.12.
[22] http://www.populationdata.net/index2.php?option=pays&pid=131&nom=mali (consulté le 4/4/2013)

Tiğāniyya et les œuvres intellectuelles des soufis de l'époque précoloniale. La deuxième partie sera consacrée à la résistance des soufis à l'occupation française, à l'apparition des nouvelles voies spirituelles et aux répercussions de la colonisation sur le plan religieux. La troisième partie étudiera l'expansion du soufisme après l'indépendance du Mali, les formes de présence politique et sociale des soufis et la production intellectuelle de ces derniers.

.

PREMIERE PARTIE

LE SOUFISME AU MALI DURANT LA PERIODE PRECOLONIALE (1800- 1878)

PREMIERE PARTIE : LE SOUFISME AU MALI DURANT LA PERIODE PRECOLONIALE (1800- 1878)

La première partie de ce travail comprend quatre chapitres. Dans le premier nous présenterons notre méthodologie et critiquerons les sources. Le deuxième chapitre tentera d'analyser la date de l'apparition de l'islam et du soufisme au Mali, tout en mettant en exergue certains aspects convergents entre soufisme et religion ancienne du pays. Puis, dans le troisième chapitre, nous tracerons l'itinéraire des voies spirituelles au Mali avant la colonisation française et chercherons à voir quel rôle elles ont joué dans l'islamisation du Mali, et quelles étaient les caractéristiques soufies de cette époque précoloniale. Le quatrième chapitre enfin, étudiera les œuvres intellectuelles les plus importantes des soufis maliens de la période précoloniale, la portée de ces œuvres et leur impact.

CHAPITRE I : METHODOLOGIE ET LA CRITIQUE DES SOURCES

Le soufisme au Mali a fait l'objet de plusieurs études universitaires et non universitaires. Mais ces études ont abordé de façon partielle le soufisme du Mali en menant des recherches sur une *tarîqa* bien précise, dans une période limitée et souvent très brève. En effet, des travaux universitaires ont bien été consacrés à une confrérie soufie malienne, le Hamallisme ou la Hamawiyya. Les plus remarquables sont entre autres : l'ouvrage d'Alioune Traoré *«L'islam et la colonisation en Afrique : Cheikh Hamahoullah, homme de foi et résistant»* publié en 1983. Il y étudie la personnalité du cheikh Hamallah, sa voie spirituelle et sa résistance face à l'administration coloniale. Sa préoccupation était de donner une nouvelle et pure image du cheikh Hamallah. Il s'agit donc d'une étude consacrée à une seule voie spirituelle et qui ne couvre que la première moitié du XXème siècle.

Par ailleurs, Seydina Oumar Dicko a également étudié ce même courant hamalliste dans un ouvrage intitulé « *Hamallah le protégé de Dieu* » publié en 2002. Cet ouvrage fait une étude sommaire du hamallisme. Une autre étude universitaire a été également consacrée à cette même voie spirituelle hamalliste par Boukary Savadogo, sous le titre « *Confrérie et pouvoir, la Tijâniyya hamawiyya en Afrique de l'Ouest : 1909-1965* ». C'est une thèse dirigée par Jean-Louis Triaud à l'Université de Provence et soutenue en 1998. Ce dernier a élargi son champ d'étude pour couvrir le hamallisme au Mali, au Niger, au Burkina Faso et en Côte d'Ivoire.

Dans un autre domaine, une thèse a été soutenue à l'Université de Strasbourg en 1989, par Seydou Cissé. L'objet de la recherche portait sur « *L'islam et l'éducation musulmane au Mali* ». L'auteur y étudie de manière très succincte le soufisme du Mali. Ce qui est d'ailleurs normal, car la vocation de cette étude, n'était pas de retracer le soufisme.

Le soufisme au Mali a été également abordé dans un contexte plus général de manière évidemment partielle, notamment dans les travaux de David Robinson « *La guerre sainte d'Al-Hajj 'Umar : le Soudan occidental au milieu du XIXème siècle* » publiés en 1985. Est d'une importance majeure pour notre recherche, l'ouvrage collectif publié en 1997, sous la direction de David Robinson et Jean-Louis Triaud, intitulé : « *Le temps des marabouts : itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française, 1880-1960* ». Ainsi que l'ouvrage collectif dirigé par Jean-Louis Triaud et David Robinson «*La Tijâniyya : une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique* » publié en 2000.

Pour la réalisation de cette recherche, nous allons nous reporter, pour l'étude de la première partie, aux divers manuscrits qui se révélaient indispensables pour l'appréhension du soufisme de la période précoloniale. Nous avons donc visité le Centre Ahmed Baba de Tombouctou au sein duquel sont disponibles des milliers de manuscrits, répartis en collections, ayant trait aux diverses thématiques dont le soufisme. Les plus anciens remontent au XIIIème siècle, précisément en 1204 de l'ère chrétienne.

Afin de discerner la date approximative de l'apparition du soufisme au Mali, nous avons consulté, tour à tour, tous les écrits traitant de l'histoire du Mali. Mais nous avons pu constater que toutes ces sources n'évoquaient en aucune façon une date supposée pour l'avènement du soufisme au Mali. En revanche, deux ouvrages se sont révélés importants pour cette question : l'un est intitulé « *Tārīḫ al-fattāš* » écrit probablement par Maḥmūd Kaʿatī (m.1593 ou 1552), et sa descendance notamment son petit-fils Ibn al-Muḫtār selon la divergence des chercheurs, et l'autre portant le titre de «*Tārīḫ al-Sūdān* » rédigé par Abd al-Raḥmān al-Saʿadī (m.1655). Ces deux ouvrages traduits de l'arabe en français par O. Houdas et M. Delafosse, ont été publiés en 1913-1914 par Ernest Leroux. Le second ouvrage a même été réédité également en 1964, par Adrien-Maisonneuve. Cependant, nous avons opté pour une traduction personnelle des passages concernant notre sujet de recherche. Reconnus indispensables pour l'histoire du Mali, ces ouvrages ont

l'avantage d'évoquer des passages à caractère ésotérique et de citer des textes de littérature soufie.

En se fondant sur eux, nous avons estimé que le Mali aurait connu une présence soufie d'une manière ou d'une autre dès le XVème siècle.

Dans ce même Centre des manuscrits, nous avons consulté plusieurs autres manuscrits. Parmi les plus remarquables figurent les manuscrits de l'un des plus grands soufis de l'époque précoloniale et instaurateur de la Qādiriyya au Mali, Sīdī al-Muḫtār al-Kabīr (m.1811). Les manuscrits consultés se présentent comme ouvrages et certaines missives adressées à ses enfants et à ses disciples, les incitant à s'attacher davantage au soufisme, notamment à la Qādiriyya. Trois de ses ouvrages seront étudiés : le premier s'intitule « *Ǧaḏwat al-'anwār fī al-ḏabb an manāṣib awlyā' Allāh al-aḫyār : Braise incandescente pour la défense de la place des saints élus d'Allah* », le second porte le titre « *Al-Kawkab al-waqqād fī ḏikr fadā'il al-mašāyiḫ wa ḥaqā'iq al-awrād : Etoile étincelante en l'honneur des mérites des cheikhs, et de leurs formules d'invocation* », et le dernier est intitulé « *Kašf al-labs fīmā bayna al-rūḥ wa al-Nafs : Lever le voile sur l'amalgame qui se fait entre l'âme et l'esprit* ». Tous ces manuscrits nous ont permis de déceler la vision mystique de ce guide, ainsi que sa méthode de diffusion du soufisme dans le Mali précolonial.

Nous avons également eu accès aux manuscrits d'un autre soufi de premier plan, Muḥammad Sīdī al-Muḫtār (m. 1826), qui fut l'héritier spirituel de son père Sīdī al-Muḫtār. Son ouvrage est consacré à la biographie de ses parents « *Ṭarā'if wa talā'id fī karāmāt al-wālida wa al-wālid : Histoires authentiques pour évoquer les miracles de mes parents* ». Ce manuscrit est également éclairant sur le soufisme de l'époque précoloniale, relatant notamment la formation exotérique et le vécu spirituel des soufis maliens d'antan. Une traduction partielle de « *Ṭarā'if* » a été faite par Mahmoud Zouber.

Est d'une importance capitale également, un autre manuscrit du cheikh Āmadu al-Māsinī (m.1845), le fondateur du régime musulman qu'il dirigea de 1818 à

1845. Ses enfants reprirent le flambeau jusqu'à l'effondrement final du régime en 1862. Dans son ouvrage, qu'il intitula « *Al-iḍṭirār 'ilā Allāh fī iḫmād ba'ḍ mā tawaqqad min al-bida' wa iḥyā' ba'd mā indarasa min al-sunan : S'en remettre à Allah pour éteindre les innovations religieuses et ressusciter les sunnas disparues* », ce cheikh consigna sa pensée mystique et exigea le retour à l'orthodoxie musulmane. L'ouvrage de ce cheikh qādirī nous a édifié sur trois éléments cruciaux : le lien étroit qu'entretenaient le soufisme et la *šarī'a* à cette époque, l'art de gouverner un peuple avec les principes islamiques, et la nature des actions sociales engagées par un régime musulman.

En outre, l'ouvrage de Muḥammad 'Alī Perèǧo, disciple du cheikh Āmadu al-Māsinī que nous étudierons plus tard est également éclairant sur la vie de son maître spirituel en particulier et sur le soufisme de l'époque précoloniale en général. Il s'intitule « *Fatḥ al-Ṣamad fī ḏikr šy'in min aḫlāq šayḫinā Aḥmad : Ouverture à Allah le Seul à être imploré, pour évoquer les attributs de notre cheikh Aḥmad* ».

En ce qui concerne l'étude de la *tarîqa* Tiǧāniyya, nous allons nous référer principalement au bréviaire de la Tiǧāniyya « *Ǧāwāhir al-ma'ānī* », rédigé sous le contrôle du fondateur de la Tiǧāniyya lui-même, par son disciple Harāzim 'Alī. L'ouvrage étant en arabe, nous avons traduit les passages concernant notre sujet de recherche. Mais nous avons découvert au tout dernier moment une traduction française de cet ouvrage par Ravane Mbye, professeur à l'Université de Dakar, et publiée en 2011.[23] Cependant, nous avons préféré garder nos traductions.

Concernant les relations inter-confrériques (Tiǧāniyya et Qādiriyya), les relations ont été parfois paisibles, et souvent hostiles. En ce domaine, les manuscrits de quatre guides spirituels se sont révélés indispensables pour mieux saisir les enjeux religieux et politiques de cette période précoloniale. Le premier manuscrit est celui du guide spirituel qādirī Muḥammad Āmadu (m.?) intitulé « *Bayān mā ǧarā* : *Ce qui s'est passé* ». Il y confie son opinion sur les relations tendues entre les qādirīs et les tiǧānīs, et jette la responsabilité sur ces derniers en les accusant de s'en prendre, sans aucune raison valable, à un régime musulman dirigé par les qādirīs.

[23] Publication de Dar al-Buraq, Paris.

Le second manuscrit est celui d'al-Ḥāǧ 'Umar Tal (m. 1864) portant comme titre « *Bayān mā waqa'* ». L'auteur tente d'y justifier la guerre qu'il mena contre ses coreligionnaires qādirīs, tout en réfutant les arguments de ses adversaires sur l'illégitimité d'une guerre interreligieuse. Bien que nous ayons consulté ce manuscrit[24] conservé à l'I.H.E.R.I.B. de Tombouctou, nous avons cependant préféré nous référer aux travaux de Mahibou Sidi Mohamed et Triaud Jean-Louis, parce que ces derniers ont eu le privilège de comparer le manuscrit de Tombouctou avec d'autres manuscrits semblables. Leur travail porte le titre : « *Voilà ce qui est arrivé Bayān mā waqa'a d'al-Ḥāǧǧ 'Umar al-Fūtī Plaidoyer pour une guerre sainte en Afrique de l'Ouest au XIXe siècle* » et publié en 1983. La lettre d'al-Ḥāǧ 'Umar adressée aux gens de Macina est également édifiante. Il y informa les gens du Macina que son *ǧihād* imminent au Macina ne vise qu'Āmadu III émir du Macina.[25]

Le troisième manuscrit est celui du cheikh al-Bakkay Kuntī (m. 1865). Ce dernier joua un rôle majeur dans l'expansion de la Qādiriyya au Mali. Confronté à une nouvelle *tarîqa*, la Tiǧāniyya, qui était en montée fulgurante et qui menaçait ainsi sa *tarîqa,* il rédigea un ouvrage pour fustiger la voie du cheikh Ahmed Tiǧānī et ses propagateurs dont Ibn Yerkoy Talfī, afin d'amoindrir son influence. Cet ouvrage a pour titre «*Buġyat al-ulf fī ǧawābi Ibn Yerkoy Talfī* : *Quête de convergence dans la réponse à Ibn Yerkoy Talfī ».*

Enfin, le quatrième manuscrit, également indispensable pour notre recherche est celui du cheikh tiǧānī Ibn Yerkoy Talfī (m.1864). Ce fervent tiǧānī et disciple du cheikh 'Umar Tal œuvra avec brio dans l'expansion de la Tiǧāniyya au Mali, notamment sur le plan intellectuel. Sa lettre pamphlétaire *« Tabkiyat al-Bakkay : Faire pleurer Bakkay »* offre une description édifiante de la relation tiǧānī-qādirī

[24] Tal 'Umar, *Bayān mā waqa'a*, ms., n°268, n°806, et n°839, I.H.E.R.I.A.B, Tombouctou, ff.1-55, copiste: Al-Wāfī Ibn Muḥammad, 1337H/1919.
[25] Voir Annexe A n°9.

dans le Mali précolonial. Dans son article récemment publié, Saïd Bousbina évoque les incertitudes qui entourent la véracité de ce titre accordé à la lettre d'al-Bakkay :

« Cette lettre est communément connue sous le titre de « *Tabkiat Al-Bakkay* ». Nous ne pouvons pas affirmer avec certitude que c'est Yerkoy Talfī lui-même qui la lui avait donnée. En tout cas, ce titre ne figure pas dans l'exemplaire que nous avons consulté au département des Manuscrits orientaux de la Bibliothèque nationale de France »[26]

Pour notre part, nous nous sommes reporté dans cette étude au manuscrit de Tombouctou sur lequel figure effectivement ce titre, mentionné à la fin par le copiste.[27] Nous avons également constaté le manque de certains éléments dans l'analyse de Bousbina, car il n'évoque pas la divergence d'Ibn Yerkoy Talfī avec al-Bakkay sur l'interprétation du mot « *'illiyīn* » dans le Coran.

Un autre ouvrage d'Ibn Yerkoy Talfī soutenant les thèses tiğānīes et portant le titre «*al-Ta'yīdāt al-Rabbāniyya li al-ğamā'a al-Tiğāniyya : Soutien divin accordé à la confrérie tiğānīe* » fera également l'objet de notre étude. Sont d'une importance capitale également ses poèmes « *Mağmū' al-qaṣā'id* » écrits dans les divers sujets dont l'apologie et l'éloge (*madḥ wa ṯanā'*) du Prophète, du cheikh Ahmed al-Tiğānī, d'al-Ḥāğ 'Umar et du cheikh Āmadu, le fondateur du régime musulman du Macina. Il y compose également des vers incitant al-Ḥāğ 'Umar à venir faire le *ğihād* au Macina.[28] Tous ces manuscrits et d'autres encore, il faut le signaler, sont rédigés directement en arabe par leurs auteurs, aucune traduction n'existe à nos jours à notre connaissance, à part quelques exceptions signalées.

Pour la deuxième partie de notre travail traitant du soufisme durant la période coloniale (1878-1960), nous nous reporterons aux manuscrits, aux archives du Mali, aux ouvrages des autochtones et aux ouvrages des administrateurs coloniaux. Concernant les manuscrits évoquant le soufisme de cette époque, nous avons

[26] BOUSBINA Saïd, « Tabkiat Al-Bakkay Une lettre « lacrymogène » de Yerkoy Talfi à Ahmad Al-Bakkay Le plaidoyer d'un défenseur de la Tijaniyya » in Odile Goerg et Anna Pondopoulo, (dir.) *Islam et Sociétés en Afrique subsaharienne à l'épreuve de l'histoire Un parcours en compagnie de Jean-Louis Triaud*, Paris, éd. Karthala, 2012, p.101.
[27] Voir Annexe A n°13.
[28] Voir Annexe A n°11.

consulté les manuscrits de l'I.H.E.R.I.A.B de Tombouctou. Avec le concours du fin connaisseur des manuscrits Dr. Mohamed Diagayeté, nous avons eu accès à une missive originale écrite par l'une des personnalités les plus influentes du soufisme de cette période, cheikh Hamallah Ibn 'Umar (m.1943). Dans cette missive il expose les préceptes de sa voie spirituelle, et justifie le degré de son authenticité par rapport aux autres confréries. Tous les chercheurs dans le domaine du hamallisme n'ont, nulle part, à notre connaissance, évoqué cette missive d'une importance majeure pour la compréhension de la voie du Chérif de Nioro.

Des manuscrits du *faqīh* Muḥammad ibn Sulaymān, contemporain de Hamallah, donnent également la description de la relation tendue entre Hamallah et certains guides spirituels. Ibn Sulaymān lui-même compose une cinquantaine de poèmes pour fustiger la voie spirituelle du maître spirituel de Nioro. Nous avons également consulté les manuscrits d'un autre *faqīh* Sīdī Muḥammad ibn 'Ābidīn, contemporain du cheikh Hamallah, qui livrent la méthode d'argumentation et les références religieuses reconnues par les guides spirituels de cette époque coloniale.

Concernant les archives, nous avons eu accès aux archives de Koulouba où se situe le palais présidentiel de la République du Mali et à celles des A.N.M (Archives Nationales du Mali) à Bamako dans le quartier de Hamdallaye, mais les documents d'A.N.M étaient plus importants pour notre recherche. Les archives consultées sont nombreuses, entre autres : les documents traitant de la politique musulmane de la France dans ses colonies, la relation entre le régime colonial et les guides spirituels, les récits de résistance de certains maîtres spirituels et les décisions qui entravaient l'avancée de l'influence extérieure sur les musulmans de l'A.O.F. Certains documents d'archives étant en langue arabe, nous avons traduit les parties ayant trait à notre sujet de recherche, notamment le document envoyé par les musulmans d'Allemagne en Afrique occidentale incitant les musulmans de l'A.O.F. à une insurrection massive contre les colonisateurs de la terre musulmane.

Pour traiter des aspects politiques de l'époque coloniale, notre étude requérait indubitablement des sources objectivement rédigées. Or les témoins autochtones et contemporains de cette histoire n'ont quasiment rien écrit sur le sujet, mais la

transmission orale de l'histoire, qui se perpétue de génération en génération, demeure la source précieuse et intarissable pour toute appréhension des événements de cette période coloniale. Il faudra attendre environ un siècle après la colonisation, pour que certains historiens maliens tentent de consigner par écrit cette période coloniale. Par conséquent, ce sont généralement les colonisateurs eux-mêmes qui se chargèrent d'en faire leur champ de bataille intellectuelle avec toute la subjectivité qui ne manque pas d'émailler leur appréciation. Car ils connaissaient mal le pays, son esprit, ainsi que la religion des autochtones. Un agent colonial ne décrivait-il pas de grands leaders spirituels et résistants de cette époque en ces termes ? : « Les contrées échues à la France avaient été le théâtre de révolutions séculaires ; des conquérants barbares tels El-Hadj Omar, Amahdou, Samory, les avaient pillées et dévastées »[29]

Néanmoins, nous avons choisi pour notre étude de combiner les deux sources : autochtones et étrangères, afin de conserver un regard critique et d'analyser le plus objectivement possible les données collectées. A cet égard, nous nous reporterons aux écrits des administrateurs coloniaux, notamment celui de Frantz Jean, lieutenant chef de bataillon d'infanterie coloniale, intitulé *« Etudes sur le Soudans français »* publié en 1907, et celui de Paul Marty (m.1938), intitulé *« Etudes sur l'islam et les tribus du Soudan »* publié en 1920. Nous nous référons également à l'ouvrage de l'administrateur colonial, Alphonse Gouilly, portant le titre *« L'islam dans l'Afrique Occidentale Française »* publié en 1952.

Pour ce qui est des historiens maliens contemporains, nous aurons recours aux œuvres historiques écrites par Amadou Hampate Bâ (m.1991) notamment à son ouvrage co-écrit avec J. Daget traitant la période précoloniale *« Empire peul du Macina* ». Cet ouvrage a pour référence la tradition orale. Le disciple de Tierno Bokar y retrace l'histoire du régime musulman du cheikh Āmadu et parle de façon sommaire du soufisme de cette époque précoloniale. Nous allons également nous reporter à l'ouvrage traitant de l'histoire du Mali dans un cadre général *«Grandes*

[29] FRANTZ Jean, *Etudes sur le Soudan français*, Paris, éd. Arthur Rousseau, 1907, p.3.

dates du Mali » rédigé par l'historien et ancien Président du Mali, Alpha Oumar Konaré, conjointement avec son épouse historienne malienne, Adama Bâ.

L'éminent historien Bakari Kamian auprès de qui nous avons effectué maintes interviews à Bamako, nous a édifié sur l'histoire coloniale du Mali, non seulement par ses conseils précieux mais aussi par ses œuvres historiques, notamment celle intitulée *«Les Dogon de 1893 à 1960 : la pénétration et la conquête française dans la Boucle du Niger et les pays de la Volta, Burkina »*. Mais il importe de signaler qu'il tire également ses sources non seulement de la tradition orale mais aussi des références coloniales. Enfin, les entretiens que nous avons eus à Paris avec l'éminent historien Youssouf Tata Cissé, nous ont également éclairé sur les enjeux politiques et religieux de l'époque précoloniale et coloniale.

Concernant la troisième partie de notre étude, nos sources seront constituées de divers outils. Nous consulterons certaines thèses et mémoires traitant de la relation entre l'Etat et la religion, notamment le mémoire non édité de Boubakar Sow intitulé *« l'Etat et la religion au Mali »* et la thèse d'Issa Nassoko portant le même titre. Les travaux de Louis Brenner dans ce domaine sont également édifiants comme sa contribution « La culture arabo-islamique au Mali » dans l'ouvrage collectif dirigé par Otayek René, *« Le radicalisme islamique au sud du Sahara : da'wa, arabisation et critique de l'Occident »* publié en 1993. Ainsi que son article « Constructing muslim identities in Mali » dans l'ouvrage collectif qu'il a dirigé lui-même « *Muslim identity and social change in sub-saharan Africa*, » publié en 1993.

Notre report aux textes officiels du pays sera également indispensable pour traiter la cohabitation de l'Etat et de la religion, comme la Constitution du Mali, le Code de la famille et des personnes et le Code pénal. Par ailleurs, les enquêtes de terrain, les interviews, les entretiens, les sources journalistiques, et l'internet se révélèrent des sources incontournables pour l'étude des faits récents.

Enfin, pour mieux saisir le soufisme au Mali d'aujourd'hui, nous allons étudier huit ouvrages de maîtres soufis maliens contemporains : deux ouvrages du guide spirituel hamalliste A. H. Bâ ; l'un s'intitule « *Vie et enseignement de Tierno*

Bokar, le sage de Bandiagara » et l'autre porte le titre « *Jésus vu par un musulman* ». Le troisième ouvrage est celui du guide spirituel tiğānī Sa'd 'Umar Touré, intitulé « *al-'Aḍwā' al-ṣāfia 'alā al-'awrād al-tiğāniyya : Les lumières luisantes sur les formules d'invocation tiğānīe.* Quatre ouvrages du maître spirituel qādirī Bilal Diallo seront étudiés, ils portent les titres suivants :

1-Sourate Ikhlaç

2-A la lumière du soufisme

3-La Tijania, voie spirituelle du cheikh Ahmed Tijane

4-Ayatal Koursi, le verset du Trône

Le huitième et dernier ouvrage est celui du cheikh qādirī Mahmūd Muḥammad, intitulé **«** *al-Mawāqif wa al-ḫuṭwāt fī 'uṣūl al-'awrād wa 'ādāb al-da'awāt min'aḥādīṯ Sayyid al-sādāt : Etapes et démarches sur les fondements des formules de prières et recommandations pour les bénédictions à partir des hadiths ».*

Nous procéderons ainsi à une lecture descriptive et analytique de l'histoire du soufisme au Mali, et de l'influence de voies spirituelles sur le plan religieux politiques et sociaux, tout en analysant les ouvrages soufis les plus remarquables du XIXème siècle à nos jours.

Après les sources écrites, nous aurons recours aux sources orales. C'est ainsi que nous avons d'une part consigné des observations de terrain, au Mali et en France, et d'autre part nous avons mené des entretiens et des interviews auprès des guides spirituels et auprès de leurs disciples, au Mali et en France, sans toutefois utiliser de fiches ou de questionnaires organisés, car nous n'étions pas dans la démarche des sociologues.

Les sources orales, rappelons-le, sont d'une importance considérable dans la société malienne, car maints guides spirituels disparus n'ont pas laissé, ou peu laissé d'écrit explicitant leur vie et leur pensée. Par conséquent, les récits de leur vie sont confiés à la tradition orale, comme pour le maître spirituel de la Tarbiya. A cet égard, les griots traditionnistes [30] et certains maîtres spirituels de la société malienne

[30] TAMARI Tal, *Les castes de l'Afrique occidentale, artisans et musiciens endogames*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1997, pp.55-56.

sont chargés de la transmission fidèle de toutes les données et les faits historiques du pays, d'où l'importance et l'indispensabilité des sources orales. Théodore Monod dit avec lucidité : « Certains peuples sans avoir écrit leurs chroniques, ont bien confié à la tradition orale le soin de conserver leur histoire (…) La mémoire des hommes, là où il existe des traditionnalistes de profession, n'est ni moins fidèle ni plus fidèle que le document écrit.»[31]

Par ailleurs, nos enquêtes de terrain nous ont amené à effectuer des déplacements au Mali, et en France. Au Mali, nous avons visité Bamako, Ségou, Mopti, Tombouctou, Koro, Douentza, et Diougani, non seulement pour consulter les manuscrits et les archives contenant l'histoire et les enseignements du soufisme, mais nous avons également enquêté, et interviewé les guides spirituels et leurs disciples. En France, nous avons gagné Paris pour exploiter les ouvrages d'ordre ésotérique à la BnF (Bibliothèques Nationale de France), à l'Institut du Monde Arabe, et à la bibliothèque de l'Orient Monde Arabe. Nous nous sommes rendu également à Montluçon où repose Hamallah, l'une des figures marquantes du soufisme du Mali de l'époque coloniale, afin de mener des enquêtes complémentaires le concernant, mais nous y avons quasiment rien trouvé qui puisse enrichir notre recherche. Le gardien du cimetière nous a confirmé que c'est la tombe la plus visitée, mais ne connaît personne en ville qui puisse nous renseigner sur le chérif de Nioro.

Toutes ces recherches ne se passèrent certes pas sans difficultés. Nous étions même confronté à de nombreuses difficultés, entre autres :

- Le manque des références abordant ce sujet :

Bien que la BNU (Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg) soit riche, nous n'y avons trouvé qu'une seule référence consacrée à une partie du soufisme au Mali, à savoir «*Hamallah le protégé de Dieu »* par Seïdina Oumar Dicko, et d'autres ouvrages traitant du soufisme du Mali dans un contexte général, dont les

[31] BA Amadou Hampate et J. DAGET, *L'empire peul du Macina*, Paris, éd. Mouton et Co La Haye, 1962, p.11.

travaux de Jean-Louis Triaud et David Robinson, notamment l'ouvrage intitulé *« La Tijâniyya : une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique »*.

- L'illisibilité de certains manuscrits et de certains documents d'archives

Certains documents originaux concernant notre sujet de recherche étaient difficilement lisibles, en raison de la vétusté des documents d'une part, et d'autre part de la nature même de la calligraphie des textes, comme les manuscrits du cheikh Sīdī al-Muḫtār al-Kabīr.

- La difficulté de rencontrer certains guides spirituels

La rencontre de guides spirituels est un obstacle majeur auquel sont confrontés les chercheurs. Cela tient à leur indisponibilité vis-à-vis des chercheurs d'une part, et d'autre part au manque de moyens financiers pour faciliter cette rencontre, car les intermédiaires chargés d'organiser la rencontre tergiversent lorsqu'ils ne reçoivent pas de présents de la part des chercheurs. A cet égard, au Mali, nous avons eu l'opportunité de nous entretenir avec le guide spirituel tiğānī et président de la Ligue Nationale des Soufis, Thierno Hadi Thatiam, qui nous a livré des informations fort intéressantes sur le soufisme du Mali d'aujourd'hui.

Nous avons également interviewé le guide spirituel qādirī et président de la Communauté Malienne des Soufis, Bilal Diallo. Ce dernier nous a également éclairé sur les voies spirituelles contemporaines du Mali. En outre, la rencontre avec le guide spirituel qādirī, fin connaisseur du soufisme du Mali, Bakkay Tal, fut capitale pour l'enrichissement de cette étude. Figurent parmi nos informateurs, le fils de l'instaurateur de la Tarbiya au Mali, cheikh Munīr Haidara, et le petit-fils du porte-parole d'al-Ḥağğ 'Umar Tal, cheikh Ibrahim Thiam. Ces derniers nous ont livré des données originales sur la Tarbiya, et sur l'itinéraire du cheikh 'Umar Tal, notamment en ce qui concerne son conflit avec le régime musulman du Macina. Notre rencontre avec le président de la plus haute institution musulmane du Mali (H.C.I.M.), Mahmūd Dicko nous a permis de saisir certains éléments cruciaux pour

notre recherche : la spiritualité du courant salafī, et la relation entre les guides spirituels des différents courants mystiques et les autorités maliennes d'aujourd'hui.

Par ailleurs, dans la région parisienne (Vitry) nous avons rencontré un vieux hamalliste, Abū Bakr Fofana[32] qui a eu le privilège de connaître le Cheikh Hamallah, parce que son père Muḥammad Fofana était l'un des *muqaddams* nommés par Hamallah lui-même à Dakar. Ce dernier nous a livré des informations originales sur cette partie du soufisme du Mali, le hamallisme. Les informations recueillies auprès du hamalliste Abba Omar Maïga sont également très édifiantes sur ce courant.

[32] A ne pas confondre avec Aboubacar Fofana, sommité religieuse de la Côte d'Ivoire, pour plus de détails sur ce personnage ivoirien voir : Marie Mirang-Guyon et El-Hadj Moussa Touré, « Imam, autorité religieuse et sphère publique en Côte d'Ivoire La figure emblématique du cheikh Aboubacar Fofana » in Odile Goerg et Anna Pondopoulo, (dir.) *Islam et Sociétés en Afrique subsaharienne à l'épreuve de l'histoire Un parcours en compagnie de Jean- Louis Triaud*, Paris, éd. Karthala, 2012, p.315.

CHAPITRE II : L'AVENEMENT DU SOUFISME AU MALI

Mener une recherche sur le soufisme au Mali conduit inévitablement à donner d'abord un synopsis historique de l'islam dans cette zone. Car le soufisme est non seulement tributaire de l'islam, mais aussi il représente sa voie intérieure qui l'illumine, conduisant les aspirants au plus haut sommet spirituel.

1-Aperçu historique de l'islam au Mali

La date précise de l'avènement de l'islam au Mali ne fait pas l'unanimité des historiens. En se reportant à la tradition et aux sources orales du pays, nombreux sont les historiens maliens qui affirment que le Mali a connu la présence musulmane dès le VIIe siècle, soit au premier siècle de l'Hégire, [33] même si à cette époque il n'y eut pas de présence massive de l'islam. Cette présence se manifesta plutôt de manière sporadique par des individus jusqu'à l'arrivée des Almoravides au XIème siècle. L'existence d'une mosquée à Kumbi Salih, ville située à 320 kilomètres au nord de Bamako, dont la date remonterait au VIIIème siècle de l'ère chrétienne, prouve que l'islam s'est déjà confirmé au VIIIème siècle au Mali.

Dans un entretien qu'il nous a accordé, Youssouf Tata Cissé précise même la date de 670 de l'ère chrétienne comme étant la date de la pénétration de l'islam au Mali.[34] Le Mali aurait connu la présence musulmane dès 647 de l'ère chrétienne, soit quinze ans après la mort du Prophète selon Bakari Kamian. Il précise que cette présence musulmane a été notée dans la région de Kidal, notamment à Kelsuq.[35] Cependant, hors de la tradition orale nous n'avons trouvé d'autres éléments forts qui permettraient de confirmer cette hypothèse. Dans leur fameux ouvrage destiné à

[33] SANANKOUA Bintou, Art. « Femmes, islam, et droit de la famille au Mali » in *Islam et société de l'Afrique subsaharienne*, Dakar, 2008, p.2. sous : http://www.genreenaction.net/IMG/pdf/Femme_Islam_et_droit_de_la_famille_au_Mali.pdf (consulté le 28/3/2013).

[34] Entretien effectué à Paris, le 1/4/2013.

[35] Interview effectuée à Bamako, 1/8/2012.

l'histoire du Mali « *Grandes dates du Mali* », les deux historiens maliens, Alpha Oumar Konaré et Adam Ba, l'ancien président de la République et son épouse, passent étonnamment sous silence la date de la pénétration de l'islam au Mali.

Il est à noter cependant que l'administrateur colonial, Alphonse Gouilly met en doute cet avènement rapide de l'islam en Afrique occidentale, et attribue cette narration historique à des historiens arabes, tout en admettant l'existence précoce de liens commerciaux entre Afrique occidentale noire et les pays du nord de l'Afrique. Pour lui l'islam n'a touché cette zone qu'à partir du XIème siècle. Il écrit à ce propos :

> « Sans croire, comme les historiens arabes, que la pénétration musulmane en Afrique noire remonte au VIIème siècle et au célèbre chef arabe Oqba ibn Nāfi' qui aurait entrepris la conversion des habitants de l'actuelle Mauritanie, nous pouvons admettre que les Bilād al-Sūdan ont noué de bonne heure des relations commerciales avec l'Afrique noire, à laquelle ils procuraient de l'or, de l'ivoire et des esclaves. L'islamisation ne commence en effet dans cette région qu'avec les Almoravides. Là encore elle a rencontré beaucoup de résistance, puisqu'il n'a pas fallu moins de cinq assauts pour donner à l'islam noir son aspect actuel ».[36]

Un autre administrateur colonial, Maurice Delafosse (m.1926), propose une date plus proche du VIIème siècle comme la date de l'avènement de l'islam au Soudan français (Mali) : « L'islam a fait son apparition dès le VIIIème siècle de notre ère dans les pays qui constituent aujourd'hui le Soudan français »[37]

Quoi qu'il en soit, la vraie expansion de l'islam au Mali fut l'œuvre des Empires qui s'y sont succédé. Dans la suite, nous allons brosser un tableau historique succinct qui mettra en évidence le processus de l'islamisation du pays à travers les siècles jusqu'au début de notre chronologie retenue (XIXème siècle) :

1.1. Empire du Ghana et la diffusion de l'islam

L'Empire du Ghana fut le premier empire qui joua un rôle majeur dans la diffusion de l'islam au Mali. Cet Empire animiste, qui florissait déjà au IVe siècle

[36] GOUILLY Alphonse, *L'islam dans l'Afrique Occidentale Française*, Paris, éd. Larousse, 1952, p.46.
[37] DELAFOSSE Maurice, *Le haut Sénégal-Niger*, T.III, Paris, Maisonneuve et Larose, 1972, p.186.

au Mali, fut dominé en 1076, après une décennie de guerre, par les Almoravides, venant d'Afrique du Nord sous l'égide d'Abū Bakr ibn 'Umar (m.1087). Kumbi Salih, la capitale de l'Empire, s'effondra sous les coups des envahisseurs, et l'empereur se convertit à l'islam. Sa conversion entraina des conversions massives de son peuple. Par la suite, douze mosquées furent dénombrées dans cet Empire.[38]

En revanche, certains historiens soutiennent la thèse selon laquelle l'Empire du Ghana entretenait des bonnes relations avec les Almoravides et que l'Empire et ses sujets embrassèrent l'islam pacifiquement sans qu'il n'y ait aucune confrontation.

> « On a longtemps cru que l'islamisation du Ghana était due à la conquête almoravide en 469/1076. Les récents travaux d'auteurs tels que D.C. Conrad, H. J. Fisher, L.O. Sanneh et M. Hiskett ont sérieusement mis en doute cette hypothèse et on a de plus en plus tendance à estimer que cette conquête n'a jamais eu lieu et que les deux puissances ''Empire du Ghana et Almoravide'' ont toujours entretenu des relations amicales »[39]

Ceci prouve, au-delà des divergences, l'ancienneté de l'islam sur le sol malien.

1.2. Empire du Mali et l'expansion de l'islam

L'Empire du Mali fondé probablement en 1230 de l'ère chrétienne par Soudiata Keita, se construisit sur les ruines de l'Empire du Ghana. Il va connaître son apogée au XIVème sous le règne de Kanko Moussa, éminent sultan du Mali, qui régna de 1307 à 1332. Kanko Moussa effectua un pèlerinage historique aux lieux saints de l'islam en 1324, pèlerinage pendant lequel non seulement il s'acquitta du cinquième pilier de l'islam, *ḥağğ* mais noua également des relations étroites avec les savants de Ḥiğāz et d'Egypte.[40]

L'histoire nous apprend qu'à son retour, il était accompagné d'éminents savants musulmans qui devaient instruire le peuple du Soudan (Mali), tel Abū Isḥāq Ibrāhīm al-Sāḥilī (m.1346), architecte et poète d'Andalousie. A la demande de l'empereur, ce dernier construisit deux mosquées dans l'Empire, l'une à Gao et l'autre à

[38]KONARE Alpha Oumar et BA Adam, *Grandes dates du Mali*, Bamako, éd. Imprimerie du Mali, 1983. p.13.
[39] HRBEK Ivan, « La diffusion de l'islam en Afrique au sud du Sahara » in M. EFASI et I. MRBEK, (dir.), *Histoire générale de l'Afrique,* Paris, Unesco, 1990. p.100.
[40] AL-SA'ADĪ 'Abdurraḥmān, *Tārīḫ al-Sūdān*, Paris, éd. Ernest Leroux, 1898, p.7.

Tombouctou, qui deviendront des universités florissantes, fréquentées par des érudits et des disciples issus de tous lieux.

L'expansion se poursuivit également sous le règne de Mansa Souleymane (m.1360), le successeur de Kanko Moussa. A son retour de pèlerinage, au milieu du XIVème siècle, Mansa Souleymane approvisionna le pays d'innombrables livres afin de propager le savoir islamique dans son royaume. Ce fut un véritable succès sur le plan scientifique. C'est sous son règne que le célèbre voyageur et explorateur Ibn Baṭṭūṭa (m.1369) explora Tombouctou. Les témoignages d'Ibn Baṭṭūṭa montrent à quel point l'islam était ancré au cœur des préoccupations de l'ancien Soudan français :

> « Le jour de la fête étant entré chez le juge, et ayant vu ses enfants enchaînés, je dis : '' Est-ce que tu ne les mettras pas en liberté ?'' Il répondit : '' Je ne le ferai que lorsqu'ils sauront par cœur le Coran''. Un autre jour, je passai devant un jeune nègre. Je dis à la personne qui m'accompagnait : '' Qu'a fait ce garçon ? Est-ce qu'il a assassiné quelqu'un ?'' Le jeune nègre entendit mon propos et se mit à rire. On me dit : Il a été enchaîné uniquement pour le forcer à apprendre le Coran de mémoire »[41].

Il ajouta en décrivant le caractère des habitants de l'ancien Soudan français :

> « Le sultan n'y tolère aucune injustice. Tout le monde y vit en sécurité sans craindre d'être volé ou spolié, la prière est au cœur de leur souci, les mosquées sont remplies, les étrangers sont assurés qu'après leur mort leurs biens seraient confiés à des hommes de confiance pour qu'ils les rendent à qui de droit, quelques soient la qualité et la valeur de leur bien. Les parents frappaient même leurs enfants pour un manquement à la prière »[42].

L'islam suit son expansion après l'empire du Mali sous un autre empire lui succédant, l'Empire du Songhay

1.3. Empire du Songhay et la propagation de l'islam

---

[41] Ibn Baṭṭūṭa, *Voyages d'Ibn Baṭṭūṭa*, Paris, éd. Anthropos, t.4, 1968, p.423. Trad. C. Defremery et B.R. Sanguinetti.

[42] Ibn Baṭṭūṭa, *Voyages d'Ibn Baṭṭūṭa*, *op. cit*., p.421.

L'Empire du Songhay au XVème siècle (1464-1591) se substitua à l'Empire du Mali et joua un rôle décisif dans l'expansion de l'islam. Cet Empire atteignit son apogée sous le règne d'Askia Muḥammad (m.1528) et de son fils Askia Dawūd (m.1582). Au sujet de ce premier, le célèbre historien malien Maḥmūd Ka'tī (m.1593) écrit :

> « Il était un roi qui avait tant aimé les savants et les étudiants le plus généreux et le plus pieux. Il était à la fois intelligent et malin. En ce qui concerne les savants, il fut modeste et très généreux envers eux. Pour les autres citoyens musulmans, il mettait toujours en avant leurs intérêts, tout en les aidant à accomplir convenablement leurs devoirs religieux. Il avait éradiqué toute innovation en matière de religion, toute injustice et toute pratique non conforme à l'islam, voulant ainsi instaurer le vrai islam. Il avait nommé des imams et des qādīs dans chaque ville qui en avait besoin, notamment à Tombouctou, à Djenné et toutes les autres villes »[43]

Lors de son pèlerinage aux lieux saints de l'islam, écrit Maḥmūd Ka'tī, Askia Muḥammad fut même investi publiquement par la sommité religieuse de la Mecque, chérif Ḥusnī Mawlāya al-'Abbas, comme son représentant au Bilād al-Sūdān en lui conférant un sabre, un bonnet vert et un turban blanc. Il réussit à convaincre bon nombre des ulémas à retourner avec lui au Mali ; parmi eux la figure marquante, Chérif Aḥmad Ṣaqalī, de la lignée mohammadienne. Les ulémas qui l'accompagnèrent, participèrent grandement à asseoir les sciences islamiques et la culture musulmane dans l'Empire. Askia laissa son empreinte aux lieux saints en y achetant des biens mobiliers qu'il destina à un usage pieux, *waqf*, en faveur des ulémas et des disciples originaires de son Empire ; les érudits recevaient des salaires respectables et un traitement particulier.[44]

Askia Dawūd (m. 1582) acheva l'action d'islamisation des pays de son père. Sous son règne, l'empire atteignit son apogée sur tous les plans économique, social et scientifique. Il fut même le premier à instaurer des bibliothèques publiques. Son

[43] KA'ATĪ Maḥmud, *Tārīḫ al-Fattāš*, Paris, éd. Ernest Leroux, 1913, p.59. Traduction personnelle.
[44] KA'TĪ Maḥmūd *op. cit*., p.12-18.

attachement aux sciences coraniques fut maintes fois rappelé par les historiens du Mali ; par ailleurs, il fut lui-même *ḥāfiẓ* (qui connait tout le Coran par cœur)[45]

Alphonse Gouilly souligne l'avancée scientifique florissante qu'a connue cet Empire sous le règne d'Askia Dawūd :

> « Les choses de l'esprit sont loin d'être négligées : Gao, Tombouctou, Djenné, jusque-là simples places de commerce acquièrent la réputation de villes savantes et pieuses qu'elles ont conservée. Elles deviennent le rendez-vous des juristes, des lettrés orientaux ou maghrébins. La renommée des hommes de savoir soudanais grandit même au point que les plus célèbres universités d'Orient font appel à leur enseignement, tel Ahmed ibn Abder-Rahim qui professera à Al-Azhar. Cette culture, au surplus, n'est rien moins que le privilège d'une élite ; l'instruction est publique et obligatoire pour tous les garçons et toutes les filles nés libres : Djenné, dans sa belle époque, aurait compté plus de soixante écoles fréquentées par douze mille élèves et étudiants ».[46]

Cet empire Songhay vécut ses derniers jours à la fin du XVIème siècle (1591), avec l'invasion du sultan du Maroc Aḥmad Manṣūr al-Ḏahbī. L'armée d'occupation céda rapidement en 1612 la place au règne des Arma, règne sous lequel l'islam va connaître le déclin et la dégénérescence au Mali. Cet état de décadence persistera jusqu'au début du XIXème siècle, date retenue pour le début de cette étude. Cette époque marquera un nouvel essor de l'islam, marqué par l'influence déterminante des guides soufis qui contribueront grandement à l'expansion de l'islam dans l'ancien Soudan français (Mali).

L'historien malien E. Yattara résume le processus de propagation de l'islam au Mali en ces termes :

> « C'est à partir de l'Afrique du Nord, à travers le Sahara, que l'islam va s'implanter progressivement au Mali. Les premiers contacts avec l'islam ont eu lieu au Nord-Est du Mali ''Gao'' et au Nord-Ouest ''Sud-Est de la Mauritanie'', par les voies suivantes : les échanges commerciaux, le pèlerinage

[45] KA'TĪ Maḥmūd, *op. cit.,* p.93.
[46] GOUILLY Alphonse, *op. cit.,* p.62.

aux lieux saints de l'islam, les échanges culturels et scientifiques, la politique de certains souverains du Soudan Occidental, et les récits des voyageurs arabes sur le Soudan. »[47]

Si l'islam a marqué sa présence au Mali probablement dès le septième siècle, cependant le soufisme y a fait tardivement son apparition.

2. Apparition du soufisme au Mali

Les sources locales restent muettes quant à la date précise de l'apparition du soufisme au Mali. Cependant deux ouvrages authentiques de l'histoire du pays usent d'une littérature proprement soufie pour qualifier certaines personnes spirituellement accomplies sans toutefois employer le terme « soufisme ».

2.1. Les traces du soufisme dans le *Tārīḫ al-fattāš*

L'auteur ou plutôt les auteurs du *Tārīḫ al-fattāš*, Maḥmud Ka'tī et sa descendance y emploient des termes purement soufis. Si l'on admet qu'une partie de cet ouvrage a été rédigée par Maḥmud Ka'tī, comme le confirment Delafosse et Houdas,[48] cela pourrait laisser penser que le Mali a été touché par le soufisme, d'une manière ou d'une autre, dès le XVème siècle, car Maḥmud Ka'tī (1468- 1552 ou 1593) vécut indiscutablement une partie du XVème siècle. Mais ce soufisme n'était que le fait d'individus, ne portait pas d'étiquette confrérique et ne déployait pas d'ampleur tangible.

A cet égard, nous y lisons en particulier :

« Le qādī Usmān était *mukāšif* (qui a reçu un dévoilement spirituel) *walī* (saint), et *zāhid* (ascète) ; sa tombe est un lieu sacré où l'invocation de Dieu est vite exaucée. J'ai personnellement expérimenté ceci, car il m'arrivait de formuler des vœux

[47] YATTARA Elmouloud, art., « L'islam et les voies de sa diffusion au Mali du VIIIème au XVIème siècle » Université de Bamako, septembre 2007, p.2. sous : http://www.soninkara.com/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=825 (consulté le 28/3/2013).

[48] KA'ATĪ Maḥmūd, *op. cit.*, p.xix.

auprès de sa tombe, lesquels ne tardaient pas, par la suite, à se concrétiser comme je voulais »[49].

Tārīḫ al-Fattāš emprunte certains extraits à la *Risālat al-Qušayriyya*, ouvrage d'un soufi de premier plan, ʻAbd al-Karīm al-Qušayrī (m.1072), afin de corroborer sa propre expérience spirituelle :

« D'après Qušayrī, les Bagdadiens disent que l'invocation à la tombe de Maʻrūf al-Ḫarḫī est un antidote éprouvé, *tiryāq muǧarrab*,»[50]

Il poursuivit pour signaler l'importance spirituelle des tombes des saints :

> « La tombe de Sidi Yaḥyā est également sacrée ; nous en témoignons, car nous avons vu plusieurs personnes y faire des invocations. Ils étaient tous satisfaits, leurs vœux ayant été réalisés. Des invocations*, du'ā'* effectuées à la tombe du grand et éminent juriste, *faqīh* Muḥammad Bagayogo sont vite exaucées. La tombe d'Alfa Muḥammad Tul est encore spéciale : j'ai maintes fois vu les lépreux guérir sur place suite à leur invocation auprès de sa tombe.»[51].

Les termes employés par Tārīḫ al-Fattāš comme *mukāšif, walī, zāhid* et la référence faite aux maîtres spirituels de premier plan comme al-Qušayrī avec le culte des tombes qu'il évoque, sont entre autres des signes forts prouvant la présence de notions soufies dans le Mali du XVème siècle. Le second ouvrage Tārīḫ al-Sūdān continue dans la même veine.

2.2. Les traces du soufisme dans le *Tārīḫ al-Sūdān*

La présence des notions soufies se confirme davantage aux XVIème et XVIIème siècles au Mali. Le deuxième ouvrage historique du pays, dans lequel nous trouvons explicitement les traces du soufisme, est celui d'Abd al-Raḥmān al-Saʻadī (m.1655), auteur du *Tārīḫ al-Sūdān*. Après avoir cité les noms des saints de Djenné, il révèle : « Nous avons cité leur nom dans notre recueil pour leur renommée de savant et afin de recevoir leur *baraka* »[52]

[49] KAʻATĪ Maḥmūd, *op. cit*., p.90. Traduction personnelle.
[50] *Ibid*. p.90.
[51] Kaʻtī Maḥmud, *op. cit*., p. 91. Traduction personnelle.
[52] AL-SAʻADI, ʻAbd al-Raḥmān *Tārīḫ al-Sūdān*, Paris, éd. Adrien-Maisonneuve, 1964, p.19.

Parlant de Tombouctou et de l'un de ses imams, il lui attribue des attributs purement soufis :

> « C'est un lieu de rencontre des saints et des *zāhid* ''ascètes'' ; son imam Yaḥyā Tadlisī fut un saint vertueux et *quṭb kāmil* ''pôle complet''. Parmi les saints qui habitèrent Tombouctou, 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr qui fut l'un des *abdāl* ''substituts''. Sīdī Muḥammad Bakrī fut également *'ārif bi Allah* et *quṭb* ''Pôle'' ; al-Ḥāǧ Maḥmūd fut également saint et opéra maints miracles, *karāmā*t. Appelé en son absence par des sinistrés, il les entendit et vint leur apporter son assistance ; ce sont des grandes *mukāšafāt* et *karāmāt* pour lui »[53].

Dans cet extrait apparaissent également des termes purement soufis. Les termes comme *baraka, quṭb kāmil, abdāl, 'ārif, mukāšafat, et karamāt* sont bien imprégnés de sens ésotérique, tout en observant que le soufisme n'était pas à cette époque (XVI-XVIIème siècle) bien organisé et bien structuré. Mais ces deux références demeurent dans le silence absolu quant à la précision de l'avènement et de l'introducteur du soufisme au Mali.

Le célèbre érudit malien Aḥmad Bābā al-Tumbuktī (m.1627), et maître exotérique de l'auteur de *Tārīḫ al-Sūdān,* produisit des œuvres à caractère mystique dont la plus connue est intitulée « *Ġāyat al-'āmāl fī fadā'il al-niyyāt 'alā al-'a'māl : Espoirs atteints dans la suprématie de l'intention sur les œuvres* ». Nous n'avons pas eu accès à cet ouvrage composé de 26 folios et terminé par son auteur en 1592. Cependant, le chercheur malien et biographe d'Aḥmad Bābā al-Tumbuktī, Mahmoud Zouber, qui eut lui le privilège de le consulter, donne certaines précisions importantes sur ce manuscrit :

> « Il existe de cet ouvrage deux copies manuscrites : l'une à la bibliothèque national de Tunisie sous le n° 3784 (fol.1-8) et l'autre à la bibliothèque de *zāwiya* de Tamgrout (Maroc). On est très peu renseigné sur le premier manuscrit. Le second, quant à lui, porte le n° 2999 /4, il a été copié en 1626 à Tombouctou par un lettré de cette ville nommé Muḥammad ibn Muḥammad al-Muḫtār (….) Dans cet ouvrage, le texte qui semble avoir eu plus d'influence sur notre auteur est le développement d'Abū Ḥāmid al-Ġazālī dans son Iḥyā'.

[53] AL-SA'ADI 'Abd al-Raḥmān *op. cit.,* pp.20, 21, 23, 31. Traduction personnelle.

> Telle est la substance de la Ghāyat al-Āmāl. C'est un véritable traité de psychologie spirituelle »[54].

Selon Zouber, cet ouvrage comporte une introduction, quatre chapitres et une conclusion. Ahmed Bābā y traite de l'importance de la purification du cœur et de la suprématie des œuvres de celui-ci sur les œuvres corporelles. Il y rappelle la nécessité d'Iḫlāṣ (sincérité) pour la validité de toute action dévotionnelle. Enfin, cet ouvrage ne fait que confirmer encore que les concepts soufis se répandirent de façon nette au XVI-XVIIème siècle au Mali.

En outre, Aḥmad Bābā lui rapporte dans son célèbre ouvrage *« Kifāyat al-Muḥtāğ li ma'rifat man laysa fī dībağ »* [55] qu'il étudia l'ouvrage mystique d'Ibn 'Aṭā' Allah, connu sous le nom « *Hikam Ibn 'Aṭā' Allah* », tout en affirmant que cet ouvrage fut la source d'études ésotériques à Tombouctou à son époque.

Si les sources indigènes selon nos recherches n'évoquèrent pas de façon explicite la date de l'apparition du soufisme au Mali, les sources étrangères s'y sont appliquées. A cet égard, certains auteurs comme Sulaymān Salīm, avancent l'idée selon laquelle la pénétration du soufisme au Mali fut l'œuvre de Sīdī al-Biqā'ā'ī (m.1515), tout en confirmant le XVème siècle comme le siècle d'apparition du soufisme au Mali.[56] Mais cet auteur ne nous a livré aucun élément fiable pour étayer l'affirmation qui attribue au cheikh Sīdī al-Biqā'ā'ī l'œuvre d'introduction du soufisme au Mali, ni la preuve pour appuyer l'apparition du soufisme au XVème siècle au Mali.

Dans un passage de son ouvrage, Alphonse Gouillly corrobore cette date du XVème siècle pour la pénétration du soufisme au Mali, et en fait l'œuvre d'un érudit algérien Mohammad ibn Abd al-Karīm al-Maġīlī (m.1504) :

« Vers le XVe siècle, l'ordre ''qādirī'' fut introduit dans le Sahel nigérien et soudanais par un certain Mohammed Abdel Karim al-Maghili dont le nom est resté dans l'histoire du Maghreb à cause des persécutions qu'il exerça contre les juifs du

[54] ZOUBER Mahmoud, *Aḥmad Bābā de Tombouctou (1556-1627) sa vie et son œuvre*, Paris, éd. Maisonneuve et Larose, 1977, pp.180,184.
[55] BĀBĀ Aḥmad, *Kifāyat al-Muḥtāğ li ma'rifat man laysa fī dībağ*, Beyrouth, Dār Ibn Hazm, 2002, pp.239,242.
[56] SALIM Sulaymān, *al-Taṣawwuf al-'islāmī*, Le Caire, éd. Dār Kutub al-Miṣriyya,1988, p.609.

Touat. Il eut pour disciple Sidi Al Bekkaya (m. vers 1504) de la famille des Kounta, famille célèbre dans le Sahara central si bien identifiée au Qadirisme que son nom est devenu dans ces régions synonyme de cet ordre »[57].

En revanche, en se reportant au Tārīḫ al-Fattāš nous nous apercevons que nulle part l'historien Ka'atī témoin oculaire de l'époque n'a parlé de l'introduction du soufisme ou de l'initiation au soufisme faite par Maġīlī, bien qu'il confirma que Maġīlī ait bien attesté et reconnu la légitimité du khalife Askia Muḥammad après l'avoir rencontré dans son Empire.[58]

Il est à souligner que le soufisme, dans sa forme collective, avec une visibilité manifeste, fit tardivement son apparition au Mali. Les auteurs étrangers, dont nous avons pu consulter les ouvrages, s'accordent pour affirmer que le soufisme sous sa forme confrérique toucha l'Afrique occidentale en général au XVII-XVIIIème siècle. A ce sujet T. Zarcone écrit :

> « La pénétration en Afrique de l'Ouest et en Afrique orientale s'est faite seulement à partir du XVIIe siècle. Au nord du continent africain, ce sont les descendants de deux fils de 'Ab al-Qâdir al-Djîlânî qui, depuis l'Espagne ont introduit la confrérie ''qādirīe'' à Fès au Maroc, et constitué la grande famille des Churafâ Djîlâniyyûn (ou Qâdiriyûn). L'ordre rencontre un grand succès au Maghreb. »[59]

Triaud souligne également la date de l'avènement des voies spirituelles en Afrique occidentale :

> «Aucune preuve sérieuse ne témoigne de l'existence de l'organisation de soufies structurées avant le XVIIIe siècle. Un décalage important de plusieurs siècles sépare donc l'éveil des confréries au Maghreb de leur diffusion en Afrique noire. L'histoire du confrérisme ouest-africaine ne dépasse guère deux siècles. Il convient donc de remettre en question l'image simplificatrice, souvent diffusée, d'un ''islam noir'' qui s'identifierait entièrement aux confréries. En réalité, l'Afrique occidentale et centrale est une des régions du

[57] GOUILLY Alphonse, *op. cit.*, p.97.
[58]KA'TĪ Maḥmūd, Tārīḫ al-fattāš, *op. cit.*, p.12.
[59] ZARCONE Thierry, « La Qâdiriyya », in POPOVIC Alexandre et VEINSTEIN Gilles, (dir.) *Les Voies d'Allah,* Paris, éd. Fayard, 1996, p.464.

monde musulman où l'implantation des voies spirituelles a été la plus tardive. »[60]

Selon nos enquêtes de terrain, le soufisme individuel aurait atteint le Mali au XVème siècle, mais le soufisme sous sa forme confrérique n'y a été connu qu'avec l'émergence de la Muḫtāriyya, une branche qādirīe attribuée au cheikh Sīdī al-Muḫtār al-Kabīr qui vécut au XVIII /XIXème siècle (m.1811). Le soufisme collectif une fois établi au Mali, connaitra une expansion expéditive.

Comment peut-on expliquer l'adhésion rapide des populations du Mali au soufisme ? Le seul prosélytisme, ou parfois le *ğihād* des guides spirituels, suffit-il pour répondre à cette question ?

3. Le soufisme et la religion ancienne du Mali

Si l'islam est ancien sur le sol malien où il fit son apparition probablement dès le VIIème siècle de l'ère chrétienne, son expansion exponentielle dans le pays à partir du XIXème siècle fut cependant, comme nous le verrons, l'œuvre des maîtres soufis. Le soufisme fut donc le véritable vecteur de l'islam au Mali. Mais il y a ici lieu de poser la question suivante : y a-t-il un rapport entre la religion traditionnelle malienne et l'esprit soufi ?

Sous le chapitre « Les fétiches ont tremblé »,[61] V. Monteil tenta de déceler les causes du succès de l'islam en Afrique occidentale. A cet égard, il nota huit points qui furent, selon lui, à l'origine de ce succès, notamment la simplicité de la foi musulmane, sans parvenir, à notre sens, d'en discerner les véritables causes. L'auteur de « *L'islam dans l'Afrique occidentale française* » en évoquant également le rite religieux des habitants de l'Afrique occidentale souligne que ces derniers n'ont éprouvé aucune gêne en donnant leur adhésion à l'islam grâce à leur stricte discipline qu'ils observaient déjà dans leur religion ancienne,[62] mais sans toutefois pouvoir faire une comparaison édifiante.

[60] TRIAUD Jean-Louis, « L'Afrique occidentale et centrale », in POPOVIC Alexandre et VEINSTEIN Gilles, (dir.) *Les voies d'Allah*, Paris, éd. Fayard, 1996, p. 418.
[61] MONTEIL Vincent, *L'islam noir*, Paris, éd. Seuil, 1964, p. 49.
[62] GOUILLY Alphonse, *Islam dans l'Afrique occidentale française*, *op. cit.*, pp.35-37.

Le succès de l'islam au Mali, notamment sous sa forme soufie, revient principalement à l'existence d'une convergence organisationnelle entre le soufisme confrérique et la religion ancestrale du pays. Le fétichisme comme religion ancienne du Mali, avant l'avènement de l'islam, était structuré et hiérarchisé à l'instar des confréries soufies. Les membres appartenant aux confréries animistes étaient soumis à des règles très strictes.

La religion traditionnelle se constituait de divers éléments, entre autres [63]:

- *La case isolée* et encerclée par une cloison, pour mieux camoufler le centre des activités rituelles. Ceci représente clairement les *zāwiyas* dans le soufisme, où les aspirants s'isolent pour effectuer des exercices spirituels.

- *La cotisation* des membres appartenant au fétichisme dans le but d'entretenir leur temple animiste et de venir en aide aux plus démunis de la société. Ce point correspond de façon nette aux présents dits « *ḥadiyya* » dans le soufisme. Ces cadeaux sont également destinés à financer le guide spirituel et toutes les activités rituelles de la confrérie soufie.

- *Le chef de la confrérie traditionnelle* qui joue un rôle prépondérant dans la gestion du culte animiste et préside les assises rituelles. Il est ainsi similaire au cheikh dans les voies spirituelles, car ce dernier en est aussi le centre autour duquel tournent tous les composants de la *tarîqa.*

- *Le test des nouveaux adhérents* à la confrérie fétichiste qui se tient sous l'égide du chef des fétichistes. Ce test consiste à soumettre le néophyte à l'épreuve physique et intellectuelle. Une fois assuré qu'il résiste aux conditions dures de la vie et qu'il connaît suffisamment la tradition ancestrale qui régit la confrérie, il y est ouvertement admis. Un casque traditionnel lui est délivré en signe d'appartenance. Ceci constitue également un point de convergence avec le soufisme. Car le nouvel aspirant voulant se soumettre à une *tarîqa* subit en général une épreuve de la part du guide spirituel avant d'y être admis. Une fois les épreuves réussies, le novice

[63] Enquêtes de terrain à Koro où les cultes animistes s'exercent encore publiquement, août 2011.

recevra un bonnet blanc et parfois un habit particulier ou un chapelet comme signes d'appartenance.

- *La cérémonie composée de musique et de danse rituelles,* régulièrement organisée par la confrérie traditionnelle pour rendre hommage à leur fétiche et consolider les liens sociaux entre les adeptes. Les confréries soufies offrent également des prestations semblables, le *sam*ʿ et le *raqs* représentant dans le soufisme la musique et la danse rituelles, auxquels s'adonnent les soufis à des fins spirituelles.

- *Le passage* d'un niveau inférieur à un niveau supérieur dans la religion animiste s'effectue en fonction de l'âge des adeptes. Les plus jeunes doivent une obéissance totale aux plus âgés, alors que ces derniers doivent une protection et une solidarité indéfectibles à l'égard des jeunes. Le soufisme est également constitué de différentes étapes, commençant par *mouride*, le novice, puis *muqaddam*, *khalife* et terminant par *cheikh*. Ces étapes sont accessibles en fonction du degré spirituel des aspirants. L'obéissance aveugle est requise pour les adeptes occupant les étapes supérieures, ces derniers veillent également, en contrepartie, au bon exercice spirituel des novices.

- *La retraite* dans des lieux sacrés des animistes, afin d'entrer en communion avec les esprits de la nature fort conseillée par la confrérie traditionnelle. Cette retraite prônée par la religion ancienne du Mali est remarquablement identique aux retraites spirituelles *ẖalwa* observées par toutes les confréries spirituelles.

Ces pratiques décrites dans la religion traditionnelle du Mali, correspondant singulièrement aux pratiques adoptées dans le soufisme, ont particulièrement fasciné le peuple malien, qui n'a éprouvé aucune gêne pour se convertir à l'islam sous sa forme soufie. Car il s'y reconnut aisément et ne fit qu'échanger un style cultuel pour un autre quasiment identique sur le plan organisationnel. Le soufisme a ainsi connu une adhésion étendue et une forte influence, sur la population de l'ancien Soudan. Nous avons même observé que certains auteurs sont allés très loin, en restreignant l'islam des Africains noirs aux confréries soufies : «Le musulman

noir en particulier ne conçoit plus l'islam que sous la forme de l'affiliation à une voie mystique »[64]

Si la majorité musulmane est affiliée à des voies mystiques au Mali du XIXème siècle, cependant, persistent également ceux qui se refusent à toute affiliation confrérique, et ne revendiquent que l'islam tout court, d'où l'inexactitude de généraliser l'emprise des confréries soufies. Paul Marty, évoquant la biographie de certains soufis du XIXème siècle, non rattachés à aucune confrérie au Soudan français, cite une dizaine de personnes et les appelle « Les indépendants »[65] . Ce refus de toute étiquette confrérique est connu dans le soufisme du Mali d'hier et d'aujourd'hui également, même si le nombre fut à l'époque précoloniale infime par rapport à ceux rattachés aux confréries, car une culture confrérique régnait à l'époque et finit par engendrer cet adage :

« Ne pas être affilié à une voie religieuse, c'est faire preuve d'une foi très tiède »[66]. Aujourd'hui la présence de soufis « autonomes » au Mali est patente, et le président de la Ligue Islamique des Leaders Soufis du Mali, Tierno Hady Thiam nous a également confirmé le phénomène.[67]

Ce groupe soufi non affilié se reporte sans en avoir conscience à une citation de Baḥā al-Dīn Naqšabandī : « Le rattachement à tel ou tel maître ne sert à rien, il faut chercher seul et en soi ».[68] Suhrawardī ne disait-il pas : « Celui qui n'a reçu aucun dévoilement spirituel, *kašf* peut parfois être mieux que celui qui l'a reçu. » ?[69] Cheikh Bakkay, le guide spirituel qādirī, nous révèle :

« Celui qui invoque Dieu avec ténacité sans être affilié à aucune *tarîqa* et multiplie ses actions dévotionnelles ''prière *ṣalat*, jeûne *ṣiyam*, retraite spirituelle *ḫalwa*'' pourrait être mieux qu'un novice affilié à une confrérie et qui en fait moins »[70]

Etudions maintenant en détail le rôle majeur joué par les soufis de premier plan dans l'expansion de l'islam au Mali du XIXème siècle.

[64] GOUILLY Alphonse, *op. cit.,* p.85.
[65] MARTY Paul, *Etudes sur l'islam et les tribus du Soudan,* Paris, éd. Ernest Leroux, 1920, t.II, p. 158.
[66] MARTY Paul, *op. cit*., t.II, p.141.
[67] Entretien effectué le 06/09/2011 à Bamako, Mali
[68] GEOFFROY Eric, *Initiation au soufisme*, *op, cit*, p.214
[69] Suhrawardī, *'Awārif al-ma'ārif*, *op. cit*., p.129.
[70] Entretien effectué le 28/08/2011 à Diougani, Mali

CHAPITRE III

LA QADIRIYYA ET LA TIĞANIYYA AU MALI DURANT LA PERIODE PRECOLONIALE

Ces deux voies spirituelles (Qādiriyya et Tiğāniyya) marquèrent l'histoire religieuse du Mali du XIXème siècle. Elles contribuèrent grandement à l'islamisation du pays et changèrent radicalement la vie du peuple malien :

I- La Qādiriyya, première *tarîqa* au Mali

La Qādiriyya**,** bien structurée après la mort de son éponyme, se répandit largement dès le XIVème siècle dans plusieurs régions d'islam. Les deux siècles suivants (XVème-XVIème siècles) représentent l'âge d'or, et son expansion toucha quasiment tout le monde musulman.[71]

L'expansion étendue de la Qādiriyya se fit tardivement au Mali. En effet, il faut attendre la fin du XVIIIème siècle et le début du XIXème siècle pour y voir clairement la constitution des *zāwiya*s qādirīes. Cette voie spirituelle fut introduite au Mali par les Kunta, une tribu très célèbre du sud du Sahara. Le principal protagoniste fut cheikh Sīdī al-Muḫtār al-Kabīr (m.1811) dont nous parlerons bientôt.

La *tarîqa* Qādiriyya se pratique de diverses manières selon les confréries et les pays. Alfred Le Chatelier fait remarquer, en citant l'Irak, l'Egypte et l'Algérie, que

[71] ZARCONE Thierry, « La Qâdiriyya », in POPOVIC Alexandre et VEINSTEIN Gilles, (dir.) *Les Voies d'Allah, op.cit.,* p.464.

les *ḏikrs* qādirīs diffèrent d'un pays à l'autre.[72] Nous avons également observé, lors de nos enquêtes de terrain, ce phénomène de divergence au sein d'un même pays (Mali).[73] La Qādiriyya prend au Mali diverses formes de pratique, mais le dénominateur commun réside dans les points suivants :

- Etre initié par un cheikh qādirī. Cette initiation se déroule à partir du processus suivant :

Le cheikh reçoit le nouveau novice en lui expliquant d'abord le sens de la *tarîqa*, son origine, son objectif et les règles indispensables à observer (*'ādāb*). Certains maîtres spirituels effectuent au préalable un test de la sincérité du nouvel aspirant. Le guide spirituel une fois rassuré, lui ordonne de tendre ses deux mains sur lesquelles il va étendre les siennes et réciter les deux versets coraniques suivants :

« Nous suivons la religion de Dieu ! Et qui est meilleur que Dieu en Sa religion ? C'est Lui que nous adorons».[74]

« Ceux qui te prêtent serment d'allégeance ne font que prêter serment à Dieu. La main de Dieu est posée sur leurs mains. Quiconque est parjure est parjure à son propre détriment. Dieu apportera bientôt une récompense sans limite à quiconque est fidèle à l'engagement pris envers lui » [75]

D'après Marty, le cheikh qādirī procède d'abord à une consultation pieuse, *istiḫāra* au sujet du nouveau novice voulant adhérer à la *tarîqa*, et c'est à partir de cette étape que le nouvel aspirant est admis, si évidemment la réponse est positive :

> « Le Qaderisme s'écarte plus encore de l'islam orthodoxe. Il est enveloppé de pratiques grossières du fétichisme d'antan. C'est ainsi que le moqaddem qadiri, avant de se prononcer sur une demande d'affiliation, accomplit les rites de la consultation du sort et de l'appel d'en haut (istikhara). Quand il a obtenu, par la

[72] LE CHATELIER Alfred, *Confréries musulmanes du Hedjaz*, Paris, éd. Ernest Leroux, 1887, pp.27-28.
[73] Enquêtes menées à Ségou, Bamako, Tombouctou, et Koro, août 2011.
[74] Coran : 2,138.
[75] Coran : 48,10.

> voie de la révélation, la réponse favorable du cheikh Sidi Abd El-Qader, il donne l'initiation, un vendredi, après la prière de l'après- midi. Il n'y a pas d'exemple d'ailleurs que cette initiation ait été refusée ».[76]

Il y a deux points à élucider sur ce passage :

a- D'abord, jeter le discrédit sur l'orthodoxie de la Qādiriyya pour raison d'observation d'*istiẖāra*, nous semble inexact, car la prière de la consultation pieuse, *'istiẖāra,* est strictement orthodoxe selon la šarī'a. Les hadiths authentiques à ce sujet sont foisonnants, Buẖārī l'a également rapporté.[77]

b- Cette consultation préalable n'est pas bien connue dans la Qādiriyya malienne. Certains cheikhs qādirīs, avec qui nous nous sommes entretenu, affirment que l'*istiẖāra* du cheikh n'est pas obligatoire pour recevoir un adhérent à la *tarîqa*, de même que le jour du vendredi n'est pas requis ; il est simplement conseillé et laissé à la volonté de chaque *muqaddam.*[78]

- Ensuite, le maître spirituel offre à son nouveau disciple un chapelet, *subḥa* en lui demandant d'observer quotidiennement les invocations suivantes :

- Ḥasbunā Allah wa ni'mal wakīl (200 fois) : Dieu seul nous suffit. N'est-il pas le Meilleur protecteur ?
- Astaġfiru Allah (200 fois) : Je demande pardon à Dieu.
- Lā 'ilāḥa'illā Allah al-Malik al-Ḥaqq al-Mubīn (100 fois) : Il n'est de divinité autre que Dieu, le Réel évident.
- Allāhumma ṣalli 'alā sayyidinā Muḥammad wa 'alā 'āli sayyidinā Muḥammad wa sallim (100 fois) : Ô Dieu, bénis Muḥammad et sa famille et salue les.

Un autre *ḏikr* se pratique en collectif appelé « waẓīfa ». Les aspirants s'assemblent dans la nuit du jeudi au vendredi pour s'en acquitter. Marty cite les *ḏikrs* suivants observés dans la *waẓīfa* :

[76] MARTY Paul, *Etudes sur l'islam et les tribus du Soudan, op. cit.*, t.II, p. 140.

[77] AL-BUHĀRĪ Muḥammad, *al-Ğāmi' al-ṣaḥīḥ*, Damas, éd. Dār Ibn Kaṯīr, 1993, p.432

[78] Entretien effectué auprès des cheikhs qādirīs : Bakkay Tal à Diougani 28/8/11, Bilal Diallo à Bamako, le 6 /9/11.

« O mon Dieu, soyez satisfait de l'âme de celui qui fut le refuge des hommes et des génies, mon seigneur est mon maître, Abd al-Qādir al-Ǧīlānī, ainsi que tous nos maître du premier au dernier » (3 fois). « Il n'y a d'autre dieu que toi. Que ta gloire soit proclamée. J'étais parmi les injustes. O Dieu ! O bienveillant ! Je réclame ton indulgence pour les actions que les destins ont entrainé dans leur cours » (7 fois).[79]

Mais nos recherches de terrain révèlent que les qādirīes observent aujourd'hui la *waẓīfa* de façon différente avec des formules diverses. Certains parmi eux lisent le *Dalā'il al-ẖayrāt*[80] lors de *waẓīfa* et d'autres se consacrent à la lecture de sourate Yāsīn.[81]

Les trois catégories du *ḏikr*, qui sont évoquées maintes fois par les soufis, sont également reconnues dans la Qādiriyya malienne ; ils tiennent à ce que leurs aspirants les pratiquent minutieusement ; celles-ci sont les suivantes :

1- *Ḏikr al-'awqāt* : *ḏikr* pratiqué par le novice après chacune de cinq prières obligatoires quotidiennes *al-ṣalawāt al-ẖams*
2- *Ḏikr al-ǧalāla* : il s'agit du *ḏikr* qui est individuellement pratiqué dans un isolement absolu loin des pensées temporelles, tout en se concentrant sur la contemplation du Tout Puissant.
3- *Ḏikr al-ẖaḍra* : ce dernier est pratiqué par groupe d'aspirants sous l'égide d'un guide spirituel.[82]

Pour Marty, ce sont les saints parmi les qādirīs qui observaient ce *ḏikr* après chacune des cinq prières de la journée *al-ṣalawāt al-ẖams* tandis que les novices ne les récitaient qu'après la prière du crépuscule, *maġrib*.[83] Cette affirmation ne nous semble pas incontestable, car les novices, selon nos enquêtes de terrain, étaient et

[79] MARTY Paul, *op. cit*., t.1, p.139.
[80] *Infra*., pp.219-221.
[81] Visite des *zāwiyas* qādirīes : celle de Diougani, le 28/8/2011, et celle de Bamako (Magnabougou), le 9/9/2012.
[82] DEPONT Octave, et COPPOLANI Xavier, *Les confréries religieuses musulmanes*, Paris, éd. Jean Maisonneuve, 1897, p.88.
[83] *Ibid.*, t.1, p. 138.

sont également autorisés à réciter ce *ḏikr* après chacune des cinq prières de la journée.

Le guide spirituel est également habilité à augmenter le nombre désigné des invocations selon la motivation et le courage de son novice ; il peut lui assigner un nombre allant de deux cent à mille, puis de mille à un million. Si ce dernier avance sur son chemin spirituel, il lui ordonnera d'observer le jeûne tous les lundis et tous les jeudis, puis les trois mois successifs de *raǧab*, *ša'bān* et *ramadān* (7, 8, 9 du mois lunaire)

Le disciple subira également un test : son maître le mettra à l'épreuve, qui consiste à l'inciter à faire des actions répréhensibles par la šarī'a, pour voir s'il obéira à son maître contre la šarī'a ou pas. S'il désobéit à ce dernier, il franchira immédiatement un pas considérable dans la voie, car ceci prouve qu'il a acquis la maturité dans la compréhension des enseignements de la šarī'a. Dans le cas contraire, le novice gardera son premier statut de néophyte et recevra une instruction spirituelle et juridique intenses.

Le célèbre cheikh du Mali Seku Sālā (m. 1981) subit, lors de son initiation à la Qādiriayya, l'épreuve suivante de la part de son maître spirituel : fumer la cigarette, aller mendier dans la ville et habiter chez son maître constamment dans son village. Le novice, après une réflexion approfondie, désobéit à son cheikh et répliqua :

« Mon maître, je ne veux pas fumer, c'est déconseillé par la šarī'a, je ne peux pas également aller mendier, car, aux yeux de la šarī'a, je ne suis pas nécessiteux au point d'avoir droit à une mendicité légale ; quant à habiter avec toi, je préfèrerai rentrer chez moi pour diffuser cette lumière, si vous le permettez. »

A sa réponse, le cheikh lui dit : « J'en suis ravi, je te nommerai mon *muqaddam* et tu me représenteras dans ta ville natale, car tu manifestes déjà de bons signes et des avancées spirituelles. »[84].

[84] Informations recueillies auprès du cheikh qādirī Bakkay Tal, à Diougani au Mali, le 28/08/ 2011.

- Le nouvel initié recevra également de son maître un turban blanc et un bonnet vert, mais ces dons sont rarement faits aujourd'hui pendant l'initiation d'un disciple.

- L'initié qādirī sera également soumis à une contribution financière annuelle selon sa capacité financière. Par conséquent, il enverra à son guide spirituel, chaque année, des cadeaux (argent, bêtes, poulets, récoltes)

- Le pacte écrit reste réservé aux khalifes, représentants des cheikhs en diverses régions ; ils le reçoivent lors de leur investiture.

La hiérarchisation spirituelle qādirīe du Mali se compose ainsi, du plus bas au sommet de l'échelle :

1- *Seyyidna* : le disciple est au début de son ascension spirituelle. Il est également appelé « murīd » dans certains milieux qadirīs au Mali.
2- *Muqaddam* : à ce titre, le novice atteint un niveau élevé de son parcours spirituel, à tel point qu'il est susceptible de représenter la *tarîqa* dans d'autres régions.
3- *Khalifa* : désigné par le cheikh fondateur de la voie spirituelle, il détient le plus haut titre après le cheikh. C'est lui qui nomme les *muqaddam.*
4- *Cheikh* : titre suprême de la hiérarchie de la *tarîqa*. Mais dans le contexte malien, nous avons constaté que cette appellation est courante pour toute personne dévote et pieuse, sans prendre en considération la hiérarchie établie par la *tarîqa*.

1. Les qādirīs et la propagation de l'islam au Mali

Si l'islam connut une florissante expansion au cours des XVème et XVIème siècles au Mali, il doit cependant sa propagation la plus vaste aux soufis du XIXème siècle d'où la chronologie retenue pour ce travail. Sīdī al-Muḫtār al-Kabīr, le grand restaurateur de la *tarîqa* Qādiriyya au Mali, vécut dans la première décennie du XIXème siècle, où sa renommée et son action en vue de répandre l'islam aux quatre coins du pays atteignirent leur point culminant. Nous verrons comment cette figure

la plus remarquable de la Qādiriyya a influencé et influence encore le Mali. Quelles étaient sa conception du soufisme et sa méthode de diffusion de l'islam ?

1.1. Sīdī al-Muḫtār al-Kabīr (m.1811), fondateur de la Muḫtāriyya au Mali

Cheikh Sīdī al-Muḫtār al-Kabīr ibn Aḥmad est né dans l'Azaouad au nord du Mali. La date de sa naissance fait l'objet de divergences, cependant toutes les dates évoquées se situent entre 1722 et 1730 de l'ère chrétienne. Selon nos enquêtes de terrain, la tradition locale adopte comme date de sa naissance celle de 1727. Pour sa descendance, dont certains membres résident à Tombouctou, il était âgé de 84 ans quand il mourut, sachant que tous ses biographes sont unanimes sur la date du décès (1811). Ceci situerait donc sa date de naissance en 1727. En effet, le guide suprême de la Qādiriyya malienne, décédé le 29 mai 1811, fut inhumé à Abū al-Anwār au nord du Mali.

Sa généalogie remonte, selon la famille Kunta, au compagnon du Prophète, le célèbre propagateur de l'islam en Afrique du Nord 'Uqbat ibn Nāfi' (m.683). Pour Marty cette généalogie relève de la légende et évoque le flou qui l'entoure.[85] D'après *Ṭarā'f wa ṭalā'id*,[86] écrit par son fils Sīdī Muḥammad (m. 1826), il perdit en bas âge ses parents connus pour leur érudition, et s'orienta très vite vers l'apprentissage des sciences religieuses. Il fut initié à la Qādiriyya par un guide spirituel, Sīdī 'Alī ibn Naǧīb (m.1757). L'histoire ne dit pas grand-chose sur la biographie de ce dernier, cependant, son nom figure dans toutes les *silsila* (chaînes spirituelles) qādirīes maliennes auxquelles nous avons accédé.[87] Le cheikh Ibn Naǧīb accorda à son disciple Sīdī al-Muḫtār le titre de *muqaddam*, représentant spirituel, à la fin de sa formation avec le pouvoir de le conférer. Au-delà de sa

[85] Marty paul, *op. cit*., t.1, pp.3-4.
[86] . SĪDĪ Muḥammad, *Ṭarā'if wa talā'id fī karāmāt al-wālida wa al-wālid*, ms., n° 14., I.H.E.R.I.A.B, Tombouctou, fol. 22.
[87] Voir Annexe A n°23.

formation ésotérique, il reçut également une solide formation en sciences exotériques.

Les livres religieux et littéraires qu'il étudia, cités par son fils dans son ouvrage, *Ṭarā'f wa ṭalā'id*, et repris également par Marty, permettent de retracer la formation qu'il reçut. En tout premier lieu, ce qui attire notre attention dans sa formation, est l'absence totale d'ouvrages soufis. Dans les 35 pages qu'il a consacrées à la vie de Sīdī al-Muḫtār, Marty ne cite, à aucun moment, un seul ouvrage mystique étudié par ce dernier.[88] Son premier biographe et témoin de sa vie, son fils Sīdī Muḥammad, n'a également rien mentionné concernant les livres ésotériques étudiés par son père.

Ceci indique, à notre avis, que la formation soufie des disciples fut pratique avant d'être théorique. Nous verrons plus tard, au contraire, que les soufis qui lui succéderont mentionneront clairement les ouvrages soufis les plus connus qui firent l'objet de leur étude pendant leur carrière de novice, tels *Risālat Qušayriyya* de Qušayrī, *Iḥyā 'ulūm al-dīn* de Ġazālī.

Cependant, il en ressort que cheikh Sīdī al-Muḫtār fut un malékite, il n'échappa donc pas à la tendance dominante à son époque en Afrique Occidentale. Les ouvrages juridiques qu'il étudia prouvent explicitement cette thèse, car ils appartiennent tous à l'école malékite. Il en résulte également que Sīdī al-Muḫtār acquit une formation exotérique très solide aux yeux de ses contemporains, comme le prouvent les ouvrages étudiés, car ils constituaient le sommet le plus élevé de formation à son époque. Le cheikh, après cette formation solide, se vit lui-même promu parmi les *muğaddid*, les générateurs de l'islam, comme il l'annonce explicitement dans l'introduction de son livre « *Hidāyat al-ṭulāb* ».[89]

Sa conception de la Qādiriyya émane de divers manuscrits auxquels nous avons eu accès à Tombouctou. Pour lui, le *wird* de la qādiriyya figure parmi les plus élevés et les plus précieux des *wird*, et revêt un très haut intérêt. Il se manifeste dans le fait que les tenants de ce *wird* aboutiront à la satisfaction divine, à condition

[88] MARTY, *op. cit.*, t.1, pp. 27-62.

[89] SĪDĪ al-Muḫtār al-Kabīr, *Hidāyat al-ṭulāb*, ms., n°15, I.H.E.R.I.B, Tombouctou, fol.1.

d'observer minutieusement les formules des prières qādirīes, même si des péchés sont commis. Pour ce faire, l'aspirant est invité à pratiquer les invocations qādirīes en étant assis orienté vers la *qibla*, en baissant la tête et en se souvenant de sa future tombe. Il doit ensuite dresser devant lui l'image spirituelle de son maître et imaginer également que ce dernier fait de même avec son maître, jusqu'à ce que la chaîne aboutisse au Prophète lui-même orienté vers son Dieu. Pratiquer constamment le *wird* qādirī ainsi a une grande influence spirituelle dans le cœur et ouvre les portes au *kašf*, dévoilement spirituel. [90]

Dans ses enseignements qādirīs Sīdī al-Muḫtār souligne :

> « Si tu es amené à choisir entre deux choses, choisis la plus proche de la piété et entre la vie temporelle et la vie spirituelle, choisis cette dernière ; si tu satisfais ton créateur, il fera satisfaire de toi sa créature ; si tu crains Dieu, il fera craindre les autres de toi. Le don divin le plus précieux est distribué en fonction de notre piété, et les sanctions célestes descendent selon nos péchés. Sois pour Dieu, en récompense, il sera pour toi ; réalise ta foi en Dieu, car Dieu défend ceux qui croient fermement en lui »[91].

Dans la suite du manuscrit, il cite la chaîne spirituelle, *silsila* qui le lie spirituellement au Prophète à travers les sommités religieuses dont les plus connues sont : son maître initiateur à la Qāqiriyya Sīdī ʻAlī Ibn Naǧīb, Abd al-Karīm al-Maġīlī, Ǧalāl al-Dīn Suyūṭī, ʻAbd al-Qādir al-Ǧīlānī al-Ġazālī, Ḥasan al-Baṣrī, ʻAlī ibn ʾAbī Ṭālib, terminant par le Prophète. [92]

Après le décès de son maître spirituel, Sīdī al-Muḫtār prit le titre de « cheikh al-tarīqa qādiriyya » en 1757, et construisit cette même année une puissante *zāwiya* d'où son prosélytisme qui fusa dans tout le Sahara. Il envoya ses disciples pour répandre la Qādiriyya dans l'ancien Soudan français ainsi que dans les pays limitrophes du Mali. Cet effort inlassable contribua grandement à l'islamisation des peuples païens et également à l'expansion de la Qādiriyya. Au bout de quelques

[90] SĪDĪ al-Muḫtār al-Kabīr, *Al-ʾAwrād al-Qādiriyya* , ms., n° 6243, I.H.E.R.I.B, Tombouctou, , fol. 1. Traduction personnelle.
[91] SĪDĪ al-Muḫtār al-Kabīr, *al-Waṣiyya* , ms., n° 2588, I.H.E.R.I.A.B, Tombouctou, fol.1. Traduction personnelle.
[92] *Ibid*., fol.1.

années, sa notoriété dépassa les frontières pour atteindre l'Egypte. Il se livra à maintes correspondances intellectuelles avec le célèbre érudit égyptien Murtaḍa Zubaydī (m.1790), auteur du fameux dictionnaire arabe «*Tāğu al-'Arūs* ». Son fils, témoin oculaire de l'époque, souligne l'étendue de son influence :

« Les cheikhs avaient des partisans et des disciples aux lieux les plus éloignés et parmi les notables et les familles nobles de divers pays. C'est ainsi que le souverain du Bornou ''Tchad'' s'était placé sous son obédience, de même que les émirs peuls de Macina et des pays de Haoussa. Aussi la majorité de leurs savants reconnaissaient-ils son autorité spirituelle ; beaucoup de tribus touarègues ainsi que la population noire Bambara et Songhay lui étaient soumises »[93].

Le prosélytisme qādirī de Sīdī al-Muḫtār se caractérisait par l'ouverture aux autres ; il prôna la paix et cultiva la tolérance religieuse à tel point qu'on lui accorda une nouvelle voie spirituelle, à savoir « la Muḫtāriyya ». Sa *tarîqa* ne diffère pas fondamentalement de la Qādiriyya mère, cependant les caractéristiques les plus notoires sont les suivantes :

- Recherche et diffusion de la paix

L'histoire a retenu du fondateur de la Muḫtāriyya ses efforts inlassables pour instaurer la paix entre les diverses tribus qui guerroyaient et s'entretuaient. A titre d'illustration nous pouvons citer son implication dans la conciliation entre une tribu Touarègue et une tribu Arma :

> « Les Armas de Tombouctou ayant tué le chef des Touaregs, Kel Tadmekket Bititi, ceux-ci enflammés du désir de vengeance assiégèrent la ville si étroitement que les habitants furent réduits à manger les animaux morts, la famine faisant de nombreuses victimes. C'est alors que le cheikh envoya des notables Kounta aux Armas et les contraignit à la paix moyennant le versement aux assiégeants de mille vêtements, de dix chameaux et de mille pièces d'or. Il

[93] SĪDĪ Muḥammad, *Ṭarā'if wa talā'id fī karāmāt al-wālida wa al-wālid*, ms., n° 14., I.H.E.R.I.A.B, Tombouctou. fol. 22. Trad. Mahmoud Abdou Zouber.

> amena ainsi les Touaregs à accepter la compensation pécuniaire pour leurs morts, alors que, suivant leur coutume, ils n'acceptaient pas le prix du sang »[94].

Jean-Louis Triaud fait remarquer également cette volonté inextinguible de ramener la paix et la sérénité dans la société :

> « Dans le domaine de la vie sociale, la confrérie Kounta se caractérise par une attitude fermement apolitique. Hostile au jihad, elle se tient hors de portée des pouvoirs. Son autorité est celle d'un arbitre suprême, dont la baraka et le pouvoir de malédiction suffisent pour assurer une large reconnaissance parmi les faibles comme les puissants. L'activité des marchands kounta complète cet empire informel, dont le rayonnement vers le sud, par la moyenne vallée du Niger, pénètre progressivement jusqu'à Kankan et Touba ''en Guinée'', N'diassane ''Sénégal'' et dans le monde hausa ''Nigeria'' ».[95]

- Culture de l'ouverture et tolérance

La Muḫtariyya enseigne la tolérance dans tous ses aspects sociaux, culturels et religieux. A son époque existait toujours l'esclavage au Mali, mais le cheikh s'employait à ce qu'il n'y ait pas de différence entre lui et ses esclaves sur le plan vestimentaire ou alimentaire. Un témoin de l'époque rapporte :

> « Ses esclaves étaient vêtus par lui comme les hommes libres et pourvus de tout le reste comme les membres de sa propre famille. Il leur confiait des chameaux, leur laissait la licence de les utiliser à leur profit et de jouir librement du pécule qu'ils en retiraient. Il veillait à ce que certains d'entre eux fussent assidus à leur devoir religieux, il les réunissait et les interrogeait sur ce qui leur avait été enseigné ».[96]

Cette *tarîqa* sous l'égide d'al-Muḫtār cohabitait paisiblement avec les autres courants spirituels : une amitié intellectuelle, dit Hampaté Bâ, existait entre le guide suprême de la Qādiriyya cheikh Sīdī al-Muḫtār (m. 1811) et le fondateur de la Tiğāniyya cheikh Aḥmad Tiğānī (1815). Les successeurs semblent avoir emprunté

[94] Ms., n° 14., I.H.E.R.I.A.B, *op. cit.,* fol. 23. Trad. Mahmoud Abdou Zouber.

[95] TRIAUD Jean-Louis, « L'Afrique occidentale et centrale », *op. cit.,* p. 420.
[96] Ms., n°14, *op. cit.*, fol. 16. Trad. Mahmoud Abdou Zouber.

un autre chemin hostile et intolérant, provoquant une guerre interreligieuse, comme nous le verrons dans les chapitres suivants.

Cette ouverture religieuse que Sīdī al-Muḫtār instaura dans sa voie spirituelle influencera, par la suite, l'attitude de sa descendance vis-à-vis des explorateurs européens qui vinrent en visite. Au moment où ils furent exposés à tout risque de maltraitance, voire d'assassinat de la part de certains religieux, ses descendants les accueillirent et les protégèrent avec une tolérance rarissime.

Dans ce sens, l'histoire retint l'accueil humain accordé par cheikh Aḥmad al-Bakkay (m.1865), petit-fils du cheikh al-Muḫtar al-Kabīr, à l'explorateur allemand Heinrich Barth (m.1865) ayant effectué un voyage d'exploration en Afrique occidentale de 1850 à 1855. Il se rendit à Tombouctou[97] en septembre 1853 où il séjourna sept mois sous la protection et l'hospitalité d'al-Bakkay, chef suprême de la Qādiriyya au Mali. Ce fut à l'époque où le régime musulman de Macina, dont nous parlerons bientôt, s'emparait de toute personne non musulmane.

Cette tolérance religieuse et l'ouverture vers l'autre furent reconnues, écrit Paul Marty, par un colonel français, Edgard de Trentinian (m. 1942) en 1895. Celui-ci fit élever un mausolée à cheikh Sīdī al-Bakkay, enterré à Sarédina au Mali, en souvenir des services rendus à Barth et à son observation des valeurs humaines universelles. [98]

- Orthodoxie et la conformité à la *šarī'a* :

La Qādiriyya prêchée par cheikh Sīdī al-Muḫtār se voulait orthodoxe, pure et conforme à la šarī'a. Ne disait-il pas que le soufisme et la *šarī'a* se corroborent l'un par l'autre ? Il dispensait un double enseignement, exotérique et ésotérique avec une maîtrise égale. Son fils Sīdī Muḥammad dans le « *Ṭara'if wa Talā'id* » nous révèle le rigorisme et l'austérité que prônait son père :

[97] Voir Annexe C n°3.
[98]MARTY Paul, *op. cit.*, t.I, p.93.

> « Il nous est interdit, contrairement à ce qui se passe dans certaines confréries, de nous abandonner aux jeux bouffons, aux pratiques ostensibles d'ascétisme, aux évanouissements, à la danse, aux éclats de voix pour louer Dieu avec exagération, à des soupirs ridicules, à des crises blâmables. En revanche, beaucoup de nos cheikhs n'interdisent ni ne condamnent les chants. On ne doit pas se revêtir de haillons ou de vêtements spéciaux et bariolés. Certaines cheikhs les ont admis, nous non »[99].

Parlant de son ascétisme, l'auteur de « *Ṭarā'f wa Talā'id* » écrit :

> « Le cheikh n'accordait aucune attention à la qualité des vêtements non plus qu'à celle des mets. Ses vêtements étaient toujours simples et il ne possédait que ceux qu'il portait sur lui. Il n'eut jamais de meubles ou d'habitations de luxe et il ne tint jamais de richesses en réserve ; il ne porta jamais une somme d'argent sur lui et n'eut jamais un ustensile réservé à son usage ; il se servait de la première monture venue, soit un cheval sellé à la manière des gens les plus modestes soit un chameau ou une chamelle quelconque, sans apparence ; il se déplaçait souvent à pieds, même nus ; il distribuait tout ce qu'il avait et ne s'inquiétait jamais d'un objet perdu ».[100]

- Intérêt particulier accordé à la formation exotérique de ses disciples

Sīdī al-Muḫtār mettait l'accent sur la formation exotérique de ses novices ; il s'en chargeait lui-même, contrairement à ce que nous observons aujourd'hui dans les milieux soufis au Mali. Il disait que la faible formation en science exotérique peut entraîner un égarement inévitable dans l'ascension spirituelle d'un aspirant ; il conférait aux jeunes disciples un accueil gracieux et remarquable, à tel point que, quand il fut interrogé à ce sujet, il donna la réponse identique à celle du Prophète : « Au cours de ma mission les jeunes se sont serrés autour de moi alors que les hommes d'âge m'ont combattu.»[101].

- Culture des miracles pour tous les saints qādirīs

[99] Ms., n°14, *op. cit*., fol. 18. Trad. Mahmoud Abdou Zouber.
[100] Ms., n°14, *op. cit*., fol. 23. Trad. Mahmoud Abdou Zouber.
[101] Ms., n°14, *op. cit*., fol. 19. Trad. Mahmoud Abdou Zouber.

D'après la pensée de la Muḫtāriyya, tous les saints qādirīs accomplissent des miracles, *karāmāt*. Cette culture, répandue dans les milieux de la Qādiriyya Muḫtāriyya, fait que même les novices un peu avancés dans l'ascension spirituelle commencent à prétendre faire des miracles. Cette culture des miracles persiste à nos jours. Pour illustration, on accordait à un certain cheikh Sālā (m. 1981) une *karāma* qui se manifesta lors de son voyage : l'heure de prière arrivée, il marqua une pause pour s'acquitter de la *salāt.* Alors il se trouva qu'un chasseur portant un dindon, le produit de sa chasse, vint prier derrière lui sans savoir que ce dernier était un cheikh. Après sa prière, le chasseur rentra chez lui pour préparer sa proie. Mais se rendit compte que la viande du dindon demeurait telle quelle après maintes cuissons. On lui dit que c'était un miracle du cheikh derrière qui il avait accompli sa prière, car quiconque assiste à la prière du cheikh ne sera plus non seulement sujet à l'enfer, et que, éventuellement, même la bête qui y était présente demeurera saine et sauve.

Les récits hagiographiques comme celui-là ne manquent pas dans les écrits, et on accorde au fondateur de Muḫtāriyya des miracles innombrables. Nous en retiendront deux, à titre d'illustration. Son fils Sīdī Muḥammad (m.1826) écrit :

> « C'est grâce au pouvoir surnaturel du cheikh que la région dite d'Ard al-Horra devint salubre pour les hommes et les animaux alors qu'à son arrivée les habitants se plaignaient de la mauvaise qualité de ses pâturages et des miasmes qui l'infectaient. (…) Le cheikh avait aussi le pouvoir de guérir les maladies ; parmi les exemples cités il y a des cas d'hémiplégie de la face, des cas de fièvre paludéenne et d'ophtalmie »[102].

L'instaurateur de la Qādiriyya au Mali confia ses pensées dans dizaines voire centaines d'ouvrages. Il fut un auteur prolifique, certains disent qu'il composa autant d'ouvrages qu'il eut d'années (84), les autres avançant qu'il en écrivit 314.[103] Lors de notre recherche de terrain, nous avons observé que les manuscrits le concernant dans le Centre des manuscrits de Tombouctou révèlent que ses œuvres

[102] Ms., n°14, *op. cit*., ff. 26- 26. Trad. Mahmoud Abdou Zouber

[103] GAUDIO Attilio, *Les populations du Sahara occidental* : *histoire, vie et culture***,** Paris, éd. Karthala, 1993, p.127.

sont nombreuses dont trente cinq sont consultables. Nous étudierons certains de ses ouvrages ci-après, au quatrième chapitre.

Le rôle de Sīdī al-Muḫtār fut tout à fait considérable dans l'islamisation du Mali. Après sa mort en 1811, son fils Sīdī Muḥammad lui succéda dans la mission d'islamisation du pays en assurant également la direction spirituelle de sa *tarîqa* Muḫtāriyya. En 1826 il mourut et céda sa place à ses deux fils : Sīdī al-Muḫtār al-Ṣaġīr, le petit, appelé ainsi pour le distinguer de son grand-père Sīdī al-Muḫtār al-Kabīr, le grand et Sīdī Aḥmad al-Bakkay. Le premier hérita du pouvoir spirituel de son père, et son frère l'épaula dans sa gestion confrérique de la Muḫtāriyya, tout en répandant davantage l'islam jusqu'à sa mort en 1847.

A partir de cette date (1847) Sīdī Aḥmad al-Bakkay succéda alors à son frère et poursuivit l'expansion de l'islam et de la *tarîqa* de son grand-père conjointement. Son rôle fut tout à fait remarquable. En outre, il vécut les grands évènements du XIXème siècle : la fondation et l'effondrement de l'Etat musulman instauré par les peuls du Macina, qui étaient également sous l'obédience spirituelle de son grand-père. Nous verrons son opposition farouche aux tiǧānīs qui menaçaient son autorité spirituelle. Il mourut en 1865 en défendant ce dit Etat.

Nous allons donc maintenant porter notre intérêt sur le fondateur de cet Etat musulman qui a fort marqué son époque et a grandement contribué tant à l'islamisation du Mali qu'à l'expansion de la Qādiriyya.

1.2. Āmadu Ḥammadi Bubu (m.1845), fondateur du régime musulman

Āmadu Ḥammadi est né à Malanafal, un village situé à 20 kilomètre de Tétenkou, cercle de Mopti. La date de sa naissance fait l'objet de divergences entre les historiens, celles retenues sont 1773, 1775, 1776. D'après la tradition locale, consignée dans une source devenue indispensable pour l'histoire de cette époque

« L'Empire peul du Macina », les dates de 1775 et 1776 demeurent les plus plausibles, tout en hésitant à en désigner une.[104]

Selon les historiens du Mali, les étapes d'apprentissage à son époque consistaient, comme l'affirme B. Sanankoua, à apprendre d'abord dans sa région natale et ses alentours ; une seconde étape nécessitait que le disciple se rende à Djenné ; enfin, la formation supérieure ultime s'achevait à Tombouctou, puis, probablement, lors du pèlerinage à la Mecque. La formation d'Āmadu ne dépassa pas celle de Djenné. Il n'a donc pas reçu de formation très poussée quand il fut le commandeur des croyants, *Amīr al-mu'minīn*, mais il eut recours à l'autodidactie pour achever sa formation lors de son règne.

Après avoir mémorisé et écrit par cœur tout le Coran, il s'orienta vers les sciences religieuses dispensées par Alfā Āmadu, l'imam de Sono, un village proche de Djenné. Il fut par la suite initié à la *tarîqa* Qādiriyya par un soufi, Kabara Farma, dont l'histoire nous est très sommairement connue. Ce maître spirituel marqua considérablement sa vie religieuse. Il lui fit découvrir les ouvrages des grands mystiques comme cheikh Abd al-Qādir al-Ǧīlānī qu'il admira et dont les enseignements l'influencèrent grandement.

Suite à son rêve durant lequel il vit qu'un Etat musulman serait bientôt fondé au Mali, il rentra en *ḫalwa* (retraite spirituelle) et y passa, dit Amadou Hampaté Ba, quatre mois sans communiquer avec personne. Il finit par avoir la certitude, par un dévoilement spirituel, *kašf*, qu'il serait le fondateur de ce dit Etat. Dès lors, il commença à préparer le terrain pour affronter d'abord les païens puis les musulmans qu'il jugeait hypocrites. Il reçut l'appui spirituel des maîtres qādirīs de son époque, cheikh Usmān Dan Fodio, le guide suprême de la Qādiriyya du Nigeria. De la part de celui-ci il reçut deux choses cruciales pour la création de son Etat musulman envisagé :

[104] BÂ Amadou Hampate et J. DAGET, *L'Empire peul du Macina*, Paris, éd. Mouton et Colaye, 1962, p.20.

1- Le guide spirituel nigérian lui envoya des drapeaux qu'il bénit ainsi qu'une missive dans laquelle il confirmait la légitimité de sa guerre sainte contre les infidèles.
2- Il conféra également le titre de « cheikh » à Āmadu Ḥammadi Bubu, dès lors il ne sera plus connu que sous le nom de « cheikh Āmadu » Ces deux facteurs contribuèrent explicitement à déclencher la guerre sans merci contre toutes les personnes mécréantes. L'étendard de *ǧihād* fut brandi, ses disciples et ses alliés s'organisèrent militairement et psychologiquement pour saper les piliers de l'idolâtrie aux alentours de Djenné.

La première bataille livrée fut celle de Nukuma en 1818. Les idolâtres et leurs alliés furent sévèrement défaits, cheikh Āmadu et ses alliés remportant victorieusement la bataille. Ce fut le début de l'instauration d'un Etat musulman , localement appelé « Dīna », c'est-à-dire « la religion » en langue peule, un mot arabe un peu déformé. A cet égard, il fonda une nouvelle capitale qu'il appela « Ḥamdallahi », qui signifie « louange à Dieu ».

Cheikh Āmadu instaura la *šarī'a* dans son nouvel Etat et l'appliqua avec détermination et fermeté. Le pouvoir exécutif, législatif et judiciaire appartenait à un grand Conseil appelé en peul « *Batu mawdo* » de quarante marabouts assistés par soixante arbitres suppléants, ainsi qu'à un Conseil privé de trois personnes dont cheikh Āmadu qui prit le deuxième titre « Amīr al-Mu'minīn », commandeur des croyants, et de deux autres conseillers choisis dans le grand Conseil. Donc son régime était loin d'être totalitaire. Il veillait à ce qu'aucune décision allant à l'encontre de *šarī'a* ne soit prise. Cette organisation administrative permit à son régime musulman instauré de régner environ un demi-siècle (1818-1862).

Cheikh Āmadu mit l'accent sur l'instruction et l'éducation des habitants de son Etat, après avoir mis en place des centaines d'écoles coraniques et rendit obligatoire la scolarité des garçons et des filles sans distinction aucune. Tout père de famille refusant d'inscrire son enfant faisait l'objet d'interpellation de la part du grand Conseil. Amadou Hampâte Ba (m.1991) dresse un tableau des matières qui y étaient enseignées :

> « Les sciences dites principales comprenaient le Coran, le *tafsīr* ou commentaires du coran, le hadith ou ensemble des traditions relatives aux faits et gestes du Prophète, *tawhid* ou connaissance de Dieu et de ses attributs, *'usul* ou principes du droit canon et le *tassawuf* ou mystique philosophique. Les sciences dites auxiliaires n'étaient enseignées que dans un petit nombre d'écoles ; c'était le *naḥw* ou grammaire, le *ṣarf* ou syntaxe, le *ma'ānī* ou rhétorique, le *bayān* ou éloquence et le *manṭik* ou logique. L'enseignement des filles était assuré par des femmes. Cheick Amadou lui-même dans son école particulière donnait des leçons sur le Coran le matin et sur la vie de Mohammed l'après -midi »[105].

Après l'établissement de son régime, il fut soutenu moralement par les oulémas les plus éminents de la région, entre autres cheikh Sīdī Muḥammad (m. 1826), guide spirituel de la Qādiriyya. Nous lisons dans une missive qu'il envoya au commandeur des croyants son soutien absolu :

« Toute insurrection contre cheikh Āmadu est considérée aux yeux de la *šarī'a* comme une apostasie, nous sommes tous tenus de l'épauler dans sa mission d'islamisation du pays, et la moindre des choses c'est de le laisser œuvrer et de ne pas obstruer son chemin »[106].

Il reçut également l'aide morale du cheikh Sīdī al-Muḫtār al-Ṣaġīr ibn cheikh Sīdī Muḥammad (m.1846), grand chef des qādirīs maliens après son père. A ce sujet, il écrit : « Suite aux œuvres réformatrices d'Āmadu en instaurant la tradition du Prophète et en réprouvant les innovations religieuses, il mérite d'être considéré comme l'un des grands réformateurs dans les Bilād al-Sūdān »[107].

Mais au fil du temps, l'Etat musulman , par son rigorisme et son intolérance vis-à-vis des non musulmans, finit par irriter certains oulémas qui commencèrent à dialoguer avec ce dernier. Soulignons d'abord certaines applications rigoureuses de la *šarī'a* qui eurent lieu :

1- Exigence d'assister à la *ṣalāt al-ğamā*', la prière commune, dans les mosquées.

[105] BÂ Amadou Hampate et J. DAGET, *op. cit.*, p.49.
[106] SĪDĪ Muḥammad, *al-Risāla* , ms., n° 186, I.H.E.R.I.A.B, Tombouctou, fol.1. Traduction personnelle
[107] SĪDĪ al-Muḫtār al-Ṣaġīr, *Naṣīḥa*, ms., n° 178, I.H.E.R.I.A.B, Tombouctou, , fol.1. Traduction personnelle. Voir Annexe A n°4, dans lequel le chef de la Dīna incite ses coreligionnaires à suivre Sīdī al-Muḫtār al-ṣagīr.

2- Application de la peine capitale.

3- Interdiction de la culture du tabac sur tout le territoire de l'Etat.

4- Rupture de toute relation avec les empires païens de l'époque, tel le royaume de Bambara de Ségou.

5- Port obligatoire du voile pour toutes les femmes.

6- Interdiction aux vieilles femmes de sortir pour aller au marché.

7- Instauration d'impôts sur les vaincus.

8- Interdiction aux infidèles d'accéder au territoire de la Dīna.

9- Interdiction des chants et de la danse, surtout lors de la cérémonie habituelle de la transhumance des vaches.

Cette prise de position rigoureuse du régime musulman contraignit les explorateurs chrétiens à changer hypocritement leur prénom pour un prénom musulman. Ceci afin d'échapper aux exactions du dit régime. Les français René Caillié (m.1839) [108] et Eugène Mage (m.1869) ainsi que l'allemand Barth (m.1865) n'ont pas hésité à se faire passer pour musulmans lors de leur séjour sur le territoire de la Dīna. Mais ils ont, par la suite, donné dans leurs rapports une image très négative de ce régime musulman .[109]

Bien que cheikh Āmadu soit un qādirī de l'obédience d'al-Muḫtāriyya qui prônait, comme nous l'avons vu, la tolérance au sens strict du mot, il ne fut pas, sur ce point, influencé par son maître spirituel. Son successeur le suivit également dans ce sens. Ceci conduira cheikh al-Bakkay, chef spirituel de la Qādiriyya et petit-fils de Sīdī al-Muḥtār, à rappeler à Āmadu Seku, fils du fondateur du régime musulman , les principes de leur *tarîqa*, à savoir la tolérance et la paix avec les musulmans et les non musulmans. Dans un entretien, il lui demanda les choses suivantes :

- « Lever l'interdiction que tu as faite de cultiver du tabac sur tout ton territoire.

[108] Voir Annexe C n°2.

[109] SANANKOUA Bintou, *Un empire peul au XIXème siècle : la Diina du Maasina*, Paris, éd. Karthala, 1990, pp.14-15.

- Permettre aux femmes des nomades de Katawane à Douentza de ne pas observer la retraite, ni le port du voile imposé par la Dina, cette coutume est contraire à leurs habitudes et les gêne considérablement.
- Permettre aux vieilles femmes veuves de Hamdallahi de sortir pour aller au marché, vaquer à leur affaires et gagner leur vie ; elles ne le font pas pour séduire.
- Contacter une alliance avec Ségou pour entretenir de bonnes relations avec les chefs de bambara (non musulmans)
- Cesser d'envoyer des lettres interprétant les lois et imposant des mesures rigoureuses »[110].

Quelle fut la réaction de la Dīna face à ces demandes formulées par le plus grand guide de la Qādiriyya de l'époque ?

Selon Bintou Sanankoua, le fondateur du régime musulman s'inspira plus tard des instructions rigoureuses de l'imam al-Maġīlī, qui est, on l'a vu, considéré, selon certains historiens, comme l'introducteur du soufisme au Mali. En effet, Maġīlī fut un érudit de Tlemcen qui influença grandement ses contemporains et la postérité. Il fut un auteur prolifique en sciences islamiques et connu pour avoir mené un *ǧiḥād* incessant, non seulement contre les mécréants mais aussi contre ses coreligionnaires qu'il jugeait comme des hypocrites, *munāfiqūn*.[111]

En revanche, le régime musulman du Macina ne doit pas être réduit à ces aspects négatifs. Il importe de noter qu'en dépit de l'intolérance de la Dīna vis-à-vis des non musulmans, il fit preuve durant son règne d'une tolérance religieuse interne ; autrement dit, il était très tolérant avec les adeptes issus d'autres voies spirituelles que la sienne. Cet Etat qui fut qādirī d'obédience autorisait l'enseignement de la Tiǧāniyya sur son territoire. Un théologien, Abd al-Karīm, à propos duquel nous ne disposons que peu d'informations, dispensa dans la capitale du régime musulman (Hamadallahi) les enseignements de la Tiǧāniyya sans que cela ne choque personne, bien que la majorité des habitants de la Dīna soit des qādirīs. Le fondateur du régime lui-même, cite Hampaté Ba, n'a pas manqué de

[110] BÂ Amadou Hampate et J. DAGET, *op. cit.*, p.277.
[111] SANANKOUA *Bintou, Un empire peul au XIXème siècle*, *op. cit.*, p.61.

donner le nom du cheikh Aḥmad al-Tiğānī à son premier enfant, affichant ainsi une grande tolérance entre les coreligionnaires.[112]

L'histoire témoigne également que les habitants de la Dīna ont connu le bien-être, la richesse et la justice sociale à cette époque.

Il en ressort que la Qādiriyya fut la première *tarîqa* soufie introduite au Mali et qu'elle y a joué un rôle majeur dans l'expansion de l'islam.

Cette *tarîqa* présenta les caractéristiques suivantes durant la période précoloniale :

1- Sous l'égide de Sīdī al-Muḫtār et de sa descendance : tolérance et ouverture envers les autres, tout en observant l'orthodoxie dans la pratique.
2- Sous l'Etat musulman du cheikh Āmadu : l'application rigoureuse de la šarī'a et moins de tolérance et de flexibilité envers les non musulmans.
3- Mais durant cette période, se manifeste plus de tolérance envers les coreligionnaires (qādirīs et tiğānis). Cette tolérance interreligieuse sera perdue, nous verrons, avec l'arrivée d'al-Haǧ 'Umar Tal, guide suprême de la Tiğâniyya de son époque au Mali.
4- Les guides spirituels connurent un haut niveau dans les sciences aussi bien exotériques qu'ésotériques. Nous verrons que ce point différencie les soufis de premier plan de ceux d'aujourd'hui.
5- Des œuvres sociales étaient engagées par les maîtres soufis de cette période précoloniale. Sīdī al-Muḫtār al-Kabīr était soucieux d'instaurer le bon traitement voire l'égalité relative entre esclaves et notables sur le plan alimentaire, vestimentaire et matrimonial. Cheikh Āmadu instaura le droit d'instruction tant pour les enfants issus des familles riches que ceux issus des familles pauvres.
6- Abondance de la littérature soufie rédigée par les maîtres spirituels de cette époque précoloniale, comme nous le verrons dans le chapitre suivant.

Les tiğānis, après les qādirīs, joueront également un rôle important dans l'islamisation du Mali et dans l'expansion du courant soufi.

[112] BÂ Amadou Hampate et J. DAGET, *op. cit.*, 1962, p.235.

II. La Tiğāniyya, une deuxième branche soufie au Mali

Il conviendrait, avant de parler de la Tiğāniyya malienne, de présenter le fondateur de la Tiğāniyya de façon concise. Cheikh Ahmed al-Tiğānī (1737-1815) fonda sa voie spirituelle en Algérie vers 1781/1782. Cette confrérie s'étendit au Maghreb plus particulièrement en Algérie où le Cheikh Tiğānī commença à diffuser sa *tarîqa*, et au Maroc, à Fez, où il acheva son œuvre et vécut ses derniers jours.

Les détails les plus précis concernant la vie du cheikh Tiğānī sont inclus dans un ouvrage authentique de la Tiğāniyya, intitulé *« Ǧawāhir al-Ma'ānī wa bulūġ al-'amānī fī fayḍ 'Abī al-'Abbās al-Tīğānī : Perles de sens et la réalisation des vœux dans le flux d'Abū al-'Abbās al-Tiğānī »*, rédigé par Alī Ḥarāzim Barrāda, un khalife nommé par le fondateur de la Tiğāniyya lui-même. Son ouvrage approuvé par Ahmed Tiğānī demeure incontournable pour la compréhension de la *tarīqa* tiğānie. Nous trouvons des signes de cette approbation dans le corps même de l'ouvrage :

> « Le serviteur de son seigneur Ahmed ibn Muḥammad al-Tiğānī affirme avoir agréé tout le contenu de cet ouvrage, du début à la fin. Je l'ai approuvé de façon parfaite et constante pour notre bien aimé al-Ḥāğ 'Alī Ḥarāzim Barrāda ibn al-Ḥāğ al-'Arabī al-Fāsī. Je donne ainsi mon accord pour mettre en pratique tout le contenu ainsi que les secrets particuliers du livre qui a été dicté par moi-même. Je donne également pouvoir d'accorder cette *Iğāza* à toute personne estimée méritante en prenant en considération les conditions bien établies dans notre voie. Cette *Iğāza* lui fut livré jeudi, le dernier jour du mois de Rağāb 1215 de l'Hégire. Ecrit et accordé par Ahmed, fils de Muḥammad al-Tiğānī »[113]

La Tiğāniyya malienne suit, dans sa pratique soufie, les enseignements contenus dans le *Ǧawāhir al-Ma'ānī*, une source tiğānīe d'une importance indispensable pour toute étude abordant la Tiğāniyya. Selon cette source authentique de la Tiğāniyya, la *tarîqa* tiğānīe repose sur trois litanies obligatoires :

[113] ḤARAZIM 'Alī, *Ǧawāhir al-ma'ānī wa bulūġ al-'amānī fī fayḍ Abī al-'Abbās al-Tiğānī,* Paris, éd.. Dar Al-bouraq, 2011, p.1469.Traduction personnelle.

Le *lāzim*, la *waẓīfa*, et le *taḥlīl* ou *ḥaḍra*

1-Le *Lāzim* **:** mot qui signifie littéralement « indispensable, nécessaire » est une invocation quotidienne effectuée matin et soir, de manière isolée, à voix basse. Le *lāzim* est une prière tiğānīe absolument obligatoire. Dès qu'un disciple de la confrérie s'abstient volontairement de la faire, il rompt le contrat moral qui le lie à la Tiğāniyya. Cette prière consiste à répéter, chaque jour, 100 fois, chacune des formules ou expressions suivantes[114] :

- *Astaġfirullāh* : Je demande pardon à Dieu,
- *Ṣalāt al-fātiḥ* : Prière ouvrante :[115]

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ، الفاتِحِ لِمَا أُغْلِقَ و الخاتِمِ لِمَا سَبَقَ، نَاصِرِ الحَقِّ بَالحَقِّ و الهَادِي إلى صِرَاطِكَ

المُسْتَقِيمِ، و عَلَى آلِهِ حَقَّ قَدْرِهِ و مِقْدَارِهِ العَظِيم

Prière ouvrante traduite par A.H. Bâ :

« Ô mon Dieu ! Prie sur notre Seigneur Muḥammed qui a ouvert ce qui était clos; et qui a clos ce qui a précédé; le soutien de la Vérité par la Vérité et le guide sur Ton droit chemin, ainsi que sur sa famille, selon sa valeur et à la mesure de son immense dignité.»[116]

- *Lā- ilāḥa illallāḥ*, 100 fois : il n'y a de divinité que celle de Dieu

2- La *Waẓīfa* : signifiant littéralement « la fonction » est une invocation effectuée une à deux fois par jour, en groupe, à haute voix. Elle comprend :

- *Astaġfirullāh* : Demande de pardon à Dieu : 100 fois
- *Ṣalāt al-fātiḥ* : Prière ouvrante : 50 ou 100 fois
- *Lā- ilāḥa illā Allāh* : il n'y a de divinité que celle de Dieu : 100 ou 200 fois
- *Ğawharat al-kamāl* : la Perle de perfection : 11 fois :

[114] ḤARAZIM ʻAlī, *Ğawāhir al-maʻānī,op. cit*., p343.
[115] ḤARAZIM ʻAlī, *Ğawāhir al-maʻān, op.cit*., p.371.
[116] BÂ Amadou Hampate, *Vie et enseignement de Tierno Bokar, le sage de Bandiagara*, *op. cit*., p.155.

اللهم صل وسلم على عين الرحمة الربانية والياقوتة المتحققة الحائطة بمركز الفهوم والمعانى ونور الأكوان المتكونة الآدمى صاحب الحق الربانى البرق الأسطع بمزون الإرباح المالئة لكل متعرض من البحور و الأوانى،ونورك اللامع الذى ملأت به كونك الحائط بأمكنة المكانى. اللهم صل وسلم على عين الحق التى تتجلى منها عروش الحقائق عين المعارف الأقوام صراطك التام الأسقم اللهم صل وسلم على طلعة الحق بالحق ، الكنز الأعظم ، إفاضتك منك إليك إحاطة النور المطلسم صلى الله عليه وعلى آله

صلاة تعرفنا بها إياه [117]

A.H. Ba en propose la traduction suivante :

> « Ô mon Dieu, répands tes grâces et accorde le salut à la source de la Miséricorde divine et au diamant étincelant versé indéfiniment dans la vérité. Celui qui est au centre de toutes formes de compréhensions et de significations. Il est la lumière des êtres en cours de formation humaine, il possède la Vérité divine tel l'éclair immense traversant les nuages précurseurs de la pluie bienfaisante des Miséricordes divines, qui emplissent sur leur chemin aussi bien les grandes étendues d'eau que les petites. Il est ta lumière brillante qui s'étend sur toute l'existence et l'englobe dans tous ses lieux. Ô mon Dieu, répands tes grâces et accorde le salut à la source de la Vérité qui est à l'origine des connaissances les plus justes, tel ton sentier parfaitement droit par lequel se manifestent les majestueuses réalités. Ô mon Dieu, répands tes grâces et accorde ton salut à la manifestation de la Vérité par la Vérité, au trésor le plus sublime, au flux venant de toi et retournant vers toi, et à la quintessence des lumières dissimulées à toute connaissance. Que Dieu répande ses grâces sur lui et sur sa famille, grâces par lesquelles, Ô mon Dieu, Tu nous le feras connaître.»[118]

Ğawharat al-kamāl : cette formule litanique qui se lit 11 ou 12 fois, posera problème plus tard, nous le verrons, au sein de la Tiğāniyya malienne.

3- *Tahlīl* : *Lā-'ilāḥa illā Allāh* : il n'y a de divinité que celle de Dieu : à réciter sans limite. Le Tahlīl doit être récité après la prière d'al-'asr, le vendredi, en groupe ; en cas de voyage ou d'absence de ses confrères tiğānīs, il est également permis de le réciter tout seul.[119]

[117] ḤARAZIM 'Alī, *Ğawāhir al-ma'ānī, op. cit.*, p.1409.
[118] BÂ Amadou Hampate, *Vie et enseignement de Tierno Bokar, le sage de Bandiagara*, *op. cit.*, p.167.
[119]ḤARAZIM 'Alī Barrāda, *Ğawāhir al-Ma'ānī, op. cit.,* p. 345.

Cette pratique hebdomadaire marque une distinction majeure entre les tiğānīs et les autres courants soufis au Mali. Si les qādirīs préfèrent une récitation inaperçue et discrète de leur *ḏikr*, les tiğānīs eux optent pour la solennité de leur pratique du *ḏikr*. Ainsi les tiğānīs se rassemblent autour d'un drap blanc tous les vendredis pour accomplir ce *wird*, dans la croyance que le Prophète, ou dans certaines versions, le cheikh Ahmed Tiğānī, apparaîtra lors de leur *ḏikr*. Nous verrons que cette pratique, notamment la question du drap blanc, fera l'objet de controverses de la part des qādirīs.

D'autres *ḏikr*s surérogatoires sont également mentionnées dans le bréviaire de la Tiğāniyya *« Ğawāhir al-Ma'ānī »* mais demeurent peu connues de la Tiğāniyya malienne d'aujourd'hui :

1- *Yāqūtat al- Ḥaqā'iq*
2- *Du'ā' al-Sayfī, Ḥirz al-Yamānī*
3- *Al-'asmā' al-'idrīsiyya*
4- *Fātiḥat al-Kitāb bi al- ḫāṣiyyat al-Ma'lūma*
5- *Salāt Raf' al-'a'māl*
6- *Wazīfat al-Yawm wa al-Layla*
7- *Istiġfār Sayyidinā ḫaḍir*
8- *Al-Musabba'āt al-'ašr.*[120]

Si les tiğānīs de la période précoloniale prononçaient les invocations tiğānīes, obligatoires et surérogatoires, la plupart de nos contemporains, comme le révèlent nos enquêtes de terrain, ignorent ou pratiquent peu ces invocations surérogatoires.[121]

Les conditions d'affiliation à la voie spirituelle tiğānīe sont au nombre de 23 à être respecté par tout adepte. Vingt et une revêtent un caractère obligatoire et deux sont vivement conseillées. Elles constituent un lien spirituel et un pacte moral qui permettent à tout adepte de vivre pleinement sa *tarīqa*.

[120] ḤARAZIM 'Alī, *Ğawāhir al-ma'ānī*, p.347.
[121] Enquêtes à Bamako, les zawiyas tiğānīes, 06 /09/2011.

Pour le détail de ces 23 conditions, il serait utile de se reporter à la source même de la Tiğāniyya, *«Ğawāhir al-Ma'ānī »* rédigé par Ḥarāzim Barrāda, le khalife direct du fondateur de la Tiğāniyya, ou encore aux écrits de secondes mains comme *«al-Rimāḥ »* d'al-Ḥağ 'Umar Tal, ou à l'ouvrage collectif dirigé par Jean-Louis Triaud et David Robinson.[122]

Cependant, parmi ces 23 commandements, 4 retiennent particulièrement notre attention :

1- Le postulant doit se libérer de toute obédience envers une autre *tarîqa*.[123]

Cette position tiğānīe nous interpelle, car la Qādiriyya malienne ne connaît pas cette fermeture. A titre d'exemple A.H.Bâ rapporte l'attitude du grand-père (al-Ḥāğ Seydu Hann) de son maître spirituel, Tierno Bokar : « Bien qu'appartenant à l'ordre qādirī, il n'hésita pas à se placer sous l'obédience d'El Hadj Omar » [124]

A cet égard, le soufi égyptien Ahmed al-Tâhir n'a-t-il pas raison de déplorer ce fanatisme confrérique, et ce sectarisme qui ne fait que creuser davantage le fossé entre les confréries soufies, et encourager le rejet mutuel [125] ?

Pourquoi un disciple ne peut- il pas pratiquer divers enseignements soufis s'il se sent apte à les faire ? Pour quelle raison la Tiğāniyya se présente-t-elle comme une clôture de toutes les voies spirituelles ? Toutes ces questions, nous le verrons dans le quatrième chapitre, feront l'objet de discussions entre tiğānīs et qādirīs.

Le deuxième commandement qui nous interpelle est celui ordonné par la quasi-totalité de voies spirituelles :

2- Ne jamais proférer d'injures ou de critiques à l'adresse du cheikh.[126]

[122] TRIAUD Jean-Louis et David ROBINSON, *La tijâniyya : une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique,* Paris, éd. Karthala, 2000, pp.9-36.
[123] ḤARAZIM 'Alī, *Ğawāhir al-ma'ānī, op. cit*., p.343.
[124] BÂ Amadou Hampate, *Vie et enseignement de Tierno Bokar, le sage de Bandiagara*, *op. cit*., p.18.
[125] CHIH Rachida, *Le soufisme au quotidien*, Nilsson, Actes sud, 2000. p. 146.
[126] ḤARAZIM 'Alī, *Ğawāhir al-ma'ānī, op. cit.*, p.417.

L'injure est toujours répréhensible selon la šari'a. Et, si le maître commet des actes critiquables, sera-t-il également à l'abri de toute critique ? Le principe *'iṣma*, infaillibilité, est-il accordé aux cheikhs à l'instar des prophètes ? En ce sens, Abd al-Qādir al-Ǧīlānī dans son ouvrage *« al-Ġunya li ṭālibī ṭarīq al-ḥaqq»* précise que le disciple peut gentiment critiquer son maître spirituel par des signes et des allusions, s'il commet une erreur sans le blesser.[127]

Un troisième commandement met en garde les adeptes qui souhaiteraient un jour quitter la *tarîqa* Tiğāniyya:

3- Risquer un grave désagrément spirituel en abandonnant l'ordre après y avoir été affilié [128].

Un musulman est-il tenu d'observer une voie spirituelle précise, à plus forte raison d'y demeurer éternellement ?

Le dernier commandement tiğānī qui a retenu notre attention est le suivant :

4- Ne jamais réciter la *Ǧawharat al-kamāl*, la Perle de perfection, sans ablutions rituelles.[129]

Faut-il signaler que le bréviaire de la Tiğāniyya va encore plus loin, lorsqu' il évoque les mérites de *ṣalāt al-fātiḥ,* en plaçant celle-ci devant le texte coranique en mérite : « Le fait de réciter *salāt al-fātih* une fois équivaut six fois la lecture intégrale du Coran »[130] ?

Le texte islamique le plus sacré, à savoir le Coran, ne bénéficie pas de l'unanimité des oulémas sur l'obligation antérieure d'ablutions rituelles avant sa lecture. Une question importante se pose ici : comment concilier les enseignements de la *šarī'a* connus et les enseignements prétendus révélés par le Prophète à un cheikh, lorsque ces deux entrent en opposition ?

[127] AL-ĞILANI Abd al-Qādir, *al-Ġunya li ṭālibī ṭarīq al-ḥaqq*, Beyrouth, éd. Dar al- Ṣādir, 2007, p. 188.
[128] ḤARAZIM 'Alī, *Ǧawāhir al-ma'ānī, op. cit.*, p341.
[129] ḤARAZIM 'Alī, *Ǧawāhir al-ma'ānī, op. cit.*, p.345.
[130] ḤARAZIM 'Alī, *Ǧawāhir al-ma'ānī, op. cit.*, p.373. Traduction personnelle.

Il est à noter que cette *tarîqa* Tiğāniyya fit son apparition au Mali, en empruntant de multiples voies, même si celle d'al-Ḥāğ 'Umar fut et demeure la plus marquante. A.H. Bâ résume, en ces mots, ces différentes voies de pénétration de la Tiğānyya en Afrique Noire : « On sait que la Tijanyya, confrérie née en Algérie dans les plus pures traditions du soufisme, avait pénétré le monde noir selon trois voies : l'une qui venait directement du nord, descendant de l'Algérie vers le Soudan et Tombouctou ; l'autre qui venait de l'ouest, par le fleuve Sénégal ; la troisième, enfin qui venait de l'est par l'entremise d'El-Hadj qui l'avait ramenée de la Mecque »[131].

En revanche, nos enquêtes de terrain [132] révèlent que Tombouctou ne connut la Tiğāniyya qu'avec l'avènement d'al-Ḥāğ 'Umar Tal. C'est suite à son *ğihād* inlassable que la Tiğāniyya atteignit Tombouctou pour se heurter à la Qādiriyya, voie spirituelle qui s'y enracina grandement. La Tiğāniyya connut un grand succès au Mali où elle supplanta, dans de nombreuses régions, la *tarîqa* Qādiriyya. Cette réussite peut s'expliquer, à notre avis, par divers facteurs, entre autres :

- L'étendue de la promesse énoncée par la Tiğāniyya

Selon la Tiğāniyya, tous ses adeptes seront épargnés de l'enfer et entreront avec certitude au Paradis. Cette promesse confirmée et consolidée par les textes du bréviaire de la *tarîqa* a grandement séduit les profanes, qui s'y convertirent massivement. Citons à titre d'illustration un extrait de ces textes prometteurs :

> « Le Seigneur de l'existence, que la paix et le salut soient sur lui, m'a dit en état d'éveil et non en état de sommeil : ''tu es parmi les assurés et les élus de Dieu, et toute personne qui te verra sera également assurée, s'il meurt avec foi ; et quiconque te servira d'une manière ou d'une autre rentrera au paradis sans compte ni châtiment.'' J'ai également demandé auprès du Prophète que soit épargné de l'enfer tout novice qui me prendra comme son cheikh, qui se rattachera à mon *wird*, me rendra une pieuse visite ou fera des bénédictions, *du'ā,* pour moi ; il me répondit : ''Je te le garantis, ta demande est exaucée'' »[133]

[131] BÂ Amadou Hampate, *Vie et enseignement de Tierno Bokar, le sage de Bandiagara*, *op. cit*., p.55.
[132] Enquête effectuée à Tombouctou, 01/08/2011.
[133] ḤARAZIM Alī Barrāda, *Ğawāhir al-Ma'ānī, op. cit*., p. 361. Traduction personnelle.

Certes, un tel discours, apportant de telles certitudes, ne laissera pas indifférents les profanes. C'est pourquoi les ulémas qādirīs, comme nous le verrons, ne tardèrent pas à réfuter ce discours tiğānī qu'ils jugèrent outrancier et illusoire.

- L'incitation à quitter les autres voies spirituelles

Pour attirer de nouveaux disciples, la Tiğāniyya assure que tout disciple qui se détache de son ancienne *tarîqa* au profit de la sienne ne subira aucune malédiction. En revanche, quiconque quittera la Tiğāniyya pour une autre *tarîqa* en subira inéluctablement les mauvaises conséquences, comme l'annonça le fondateur de la Tiğāniyya dans « *Ğawāhir al-Ma'ānī,* ».[134]

- Le *ğihād* incessant des tiğānīs

Le succès de la Tiğāniyya au Mali revient également au *ğihād* inlassable d'al-Ḥāğ 'Umar, qui mena une guerre, non seulement contre les païens, mais aussi contre les musulmans qu'il traita d'hypocrites, *munāfiqūn*. Ce point nous conduira à étudier ce cheikh toucouleur et son rôle dans l'introduction et la diffusion de la Tiğāniyya au Mali.

1. Les tiğānīs et l'expansion de l'islam au Mali

Si l'introduction de la Tiğāniyya en Afrique occidentale notamment en Mauritanie fut l'œuvre de l'érudit mauritanien Muḥammad al-Ḥāfiẓ (m.1830), *muqaddam* du fondateur de la Tiğāniyya lui-même,[135] cependant l'instauration de cette voie spirituelle et sa diffusion au Mali reviennent au cheikh 'Umar Tal. Ce dernier contribuera grandement à l'islamisation du Mali sous l'étendard tiğānī.

1.1. Al-Ḥāğ 'Umar Tal (1797-1864) et la diffusion de la Tiğāniyya au Mali

La propagation de la Tiğāniyya au Mali fut principalement l'œuvre d'al-Ḥāğ 'Umar Tal. Les récits historiques le font naître entre 1794 et 1797 à Halwar (actuel Sénégal). Si des incertitudes demeurent quant à sa date de naissance, l'unanimité se

[134] ḤARAZIM Alī, *op. cit*., p. 341.
[135] TRAORE Alioune, *Islam et colonisation en Afrique* : *Cheikh Hamahoullah, homme de foi et résistant,* Paris, éd. Maisonneuve et Larose, 1983, p.39.

fait sur la date de sa mort, 1864, au Mali dans les grottes de Deguimberé, près de Bandiagara.[136]

Après avoir reçu une formation religieuse auprès d'un certain Abd al-Karīm[137] dans son pays natal, il décida de se perfectionner en sciences religieuses aux lieux saints de l'islam, où il en profita pour s'acquitter du cinquième pilier de l'islam. C'est lors de ce pèlerinage qu'il fit une rencontre historique avec un maghrébin tiğānī, Muḥammad al-Ġālī, investi comme Khalife de la Tiğāniyya de tous les Ḥiğāz par cheikh Ahmed Tiğānī lui-même. Ce maître spirituel l'amena à approfondir sa connaissance ésotérique et lui accorda finalement le titre de Khalife, avant de l'inciter à retourner dans son pays pour y entreprendre l'expansion de cette nouvelle voie spirituelle. Al-Ḥāğ 'Umar témoigna dans son célèbre ouvrage, *« Rimāḥ »,* du titre qu'il reçut :

> « Lors de notre présence en la mosquée du Prophète, cheikh al-Ġālī me dit : ''Nous déléguons des *muqaddams* pour nous représenter dans divers pays en leur accordant notre *wird,* quant à toi tu comptes parmi les khalifes du cheikh Tiğānī et non parmi les *muqaddams*''. Ce dernier me dit en outre : ''J'ai livré à Umar fils de Sa'īd tout ce dont il a besoin de cette *tarîqa,* ses secrets et ses invocations, toi tu ne fais que transmettre'' »[138].

L'écrivain malien A.H. Bâ rapporte que le maître spirituel du *Hiğāz* s'adressa à son disciple, qui s'apprêtait à rentrer chez lui en ces termes : « ''Va balayer les pays.'' Telle fut la consigne qu'El-Hadj Oumar reçut de son maître en même temps que la dignité de Cheick et khalife de l'ordre Tidjaniya »[139].

Al-Hāğ 'Umar, une fois rentré, n'eut de cesse de se livrer au prosélytisme afin de répandre la voie de cheikh Ahmed Tiğānī. Il prépara également ses disciples psychologiquement et militairement, dans le but de conquérir non seulement les royaumes païens mais un Etat musulman bien établi ne sera pas non plus épargné. Il quitta son pays natal après un échec subi pour conquérir les Empires du Mali.

---

[136] KONARE Alpha Oumar et BA Adam, *Grandes dates du Mali*, Bamako, éd. Imprimerie du Mali, 1983. p.48-60.

[137] THIAM Muḥammad 'Alī, *La vie d'El Hadj Omar Qaçida en Poular*, Paris, éd. Institut d'ethnologie, 1935. p.8. Transcription, traduction, notes et glossaire par GADEN Henri, ancien gouverneur des Colonies.

[138] TAL al-Hāğ 'Umar, *Rimāḥ ḥizb al-Raḥīm alā nuḥūr ḥizb al-Rağīm, Le* Caire, éd. Maktabat Muṣtafā al-Bābī al-Ḥalabī, t.1., 1963, p. 9184. Traduction personnelle.

[139] BÂ Amadou Hampate et J. DAGET, *op. cit*., p.239.

A ce sujet, Alphonse Gouilly écrit : « Ce qu'il faut retenir de l'aventure d'Al-Hadj Omar, c'est son échec au Sénégal. Il a essayé sans succès de régner sur son pays natal. Au demeurant, depuis son retour de la Mecque (1838), il s'efforçait d'y gagner des adeptes à sa cause. Nul n'est prophète en son pays »[140].

En effet, il lança son *ǧiḥād* en 1852, et remporta une série de victoires contre les animistes. En 1854, il détruisit le royaume de Kartha, et envahit le royaume de Khasso en 1857. Il conquit et prit le royaume Bambara de Ségou en 1861. Jusqu'à cette dernière date la conquête d'al-Hāǧ semble cohérente sur le plan religieux. Mais après avoir soumis les royaumes païens, il entreprit une bataille difficilement compréhensible, à savoir la conquête d'un Etat musulman , la Dīna.

Pour quelles raisons al-Haǧ 'Umar a-t-il détruit le régime musulman du Macina après l'exécution du chef du régime appelé « Amīr al- Mu'minīn », Āmadu Āmadu, le commandant des croyants ?

Nos historiens invoquent, à ce sujet, diverses raisons pour expliquer cette guerre fratricide ; parmi elles :

1- Des raisons politiques
2- La rivalité personnelle
3- La fatalité
4- Des motifs religieux

- Bintou Sanankoua, semble pencher pour la première raison et minimiser les autres. Elle accuse les deux partis (Māsinanké et Futanké) de vouloir taire cet épisode de leur histoire : « Masinanké et Futanké gardent dans une complicité tacite le silence sur leur histoire commune relative à l'occupation futanké du Maassina. Tout se passe comme si les descendants de Seku Amadu et d'Al-hadjji Oumar avaient honte d'évoquer une guerre fratricide qui a priori ne se justifiait pas. »[141]

[140] GOUILLY Alphonse, *op. cit*., p.46.
[141]SANANKOUA Bintou, *Une empire peul au XIXème siècle, op cit*. p.13.

- Ayant des ascendants dans les deux parties (Massinanké et Foutankè), l'historien et écrivain malien A.H. Bâ, après avoir évoqué la question dans son célèbre ouvrage *« L'Empire peul du Macina »,* ne semble pas vouloir expliciter sa position envers cette guerre fratricide incompréhensible :

> « Des traditions contradictoires font en effet d'El Hadj Oumar, tantôt un cheikh sublime, tantôt un despote sanguinaire qui incendie et pille tout sur son passage. S'il est vrai que la calomnie est la rançon de la grandeur, on ne peut contester qu'El Hadj Oumar fût un grand homme. En quittant Médine, il était bien décidé à ne jamais devenir roi ni courtisan de roi, c'est-à-dire marabout officiel. La preuve en est cette déclaration qu'on lui prête : « ''Je n'ai pas fréquenté les rois et je n'aime pas ceux qui les fréquentent ''»[142]

Quant à Youssouf Tata Cissé, il nous confia, lors d'un entretien, sa pensée sur l'aventure d'al-Ḥāǧ 'Umar. Pour lui cette guerre relevait d'ambitions égoïstes et personnelles : vouloir à tout prix dominer les autres. Il affirma que cette guerre n'avait rien à voir avec l'islam, et que le guide suprême de la Tiğāniyya, à son arrivée au Mali, trouva des centaines de mosquées en place.[143]

Mais il faut souligner que tous ces historiens non arabisants n'ont pas un accès direct aux écrits d'al-Ḥāǧ 'Umar Tal ni aux écrits de Muḥammad Āmadu, l'auteur de « *Bayān mā ǧarā* ». Ils n'ont pas été formés non plus à la jurisprudence islamique afin de saisir à juste titre les enjeux religieux de cette guerre interreligieuse. Or nous savons que les protagonistes de cette guerre se reportent tous les deux aux sources religieuses (Coran et hadiths) ; par conséquent, tout jugement émis hors de ces sources est naturellement partiel et partial.

Pour notre part, nous demeurons perplexe face à cette guerre fratricide, car Al-Ḥāǧ 'Umar est lui-même l'auteur d'un ouvrage intitulé *«Taḏkirat al- ġāfilīn 'an qubḥ 'iḫtilāfi al- mu'minīn : Rappel à ceux qui ne prêtent pas attention aux méfaits causés par la divergence entre croyants »*, ouvrage qu'il rédigea pour réconcilier les musulmans du pays du Hawsa lors de son retour de la Mecque. On y lit en particulier :

[142] BÂ Amadou Hampate et J. DAGET, *L'Empire peul du Macina*, *op. cit.*, p.240.
[143] Entretien effectué à Paris, le 1/4/2013.

> « Lors de mon long périple aux lieux saints de l'islam, je passai par les pays de Hawsa, où je trouvai la discorde qui s'enflammait entre nos frères musulmans. Je voulus donc les réconcilier, mais de peur de ne pas être saisi par cette affaire qui me retarderait de mon pieux voyage à la Mecque, je pris donc la résolution de reporter cette réconciliation à mon retour de la Mecque, cependant je les quittais triste, en pleurs. A mon retour j'appris que cette discorde, *fitna*, persistait toujours. Je me suis alors dit qu'il fallait maintenant impérativement entreprendre une réconciliation pour mettre un terme à cette animosité. Cette noble entreprise paraissait impossible aux yeux des protagonistes. Malgré cette circonstance délicate, bien que l'affaire soit délicate, j'étais obsédé par l'idée d'instaurer un dialogue constructif entre mes frère musulmans, et, motivé par divers versets et hadiths incitant à la réconciliation, je m'y lançais »[144].

Dans un autre passage de ce manuscrit, il poursuit :

« Et lorsque je me suis aperçu que la simple parole ne suffisait pas pour réconcilier au mieux mes frères dans la discorde, je décidais donc d'écrire un ouvrage en ce sens, composé de vers, ces vers étant au nombre des lettres qui constituent deux versets de sourate *al-ḥuǧrāt* »[145].

Comme cette réconciliation lui tenait à cœur, il rédigea cet ouvrage en dépit des conditions très difficiles, comme il le mentionna lui-même : « Sache que ces vers ont été composés dans des circonstances extrêmement délicates, car j'étais préoccupé par la maladie de mon frère et celle de mon épouse, les deux étaient, au moment de la rédaction de cet ouvrage, entre la vie et la mort. En outre, j'étais également exténué et affaibli par mes longs périples »[146].

Comment comprendre alors que l'auteur d'un tel ouvrage puisse plus tard se lancer dans une guerre fratricide contre ses propres coreligionnaires ? Comment a-t- il pu si brusquement et si brutalement changer d'opinion ? Y a-t-il eu dialogue ou tentative de réconciliation entre les protagonistes avant la guerre ?

[144] TAL 'Umar, *Taḏkirat al- ġāfilīn 'an qubḥ 'iḫtilāfi al- mu'minīn*, ms., n° 1328, I.H.E.R.I.A.B, Tombouctou, fol. 3.Traduction personnelle.
[145] Coran : 49, 9-10.
[146] Ms., n° 1328, *op. cit.*, fol. 4. Traduction personnelle

Maintes correspondances entre les deux leaders spirituels témoignent que ces derniers échangèrent effectivement des missives. Dans son ouvrage « *Bayān mā waqa'a* », rédigé pour justifier cette guerre fratricide, al-Ḥāǧ 'Umar affirma même avoir reçu cinq lettres de la part du chef de Dīna : « Sache, ô le lecteur équitable – que la miséricorde de Dieu soit sur toi !- que cet Aḥmad b. Aḥmad nous a envoyé cinq lettres. La première est celle qui nous est parvenue à Nioro (….) La seconde est celle qui est arrivée à Sabouciré, la troisième, la quatrième et la cinquième, celles qui nous sont parvenus quand nous étions à Sansandi »[147].

Il y présenta, pour légitimer cette guerre, des arguments qui, selon la šarī'a, s'avèrent difficilement recevables. Ses arguments s'articulent autour des axes principaux suivants :

1- La solidarité avec les non musulmans, *muwālāt al-kuffār :* il accusait le commandeur des croyants du Macina d'avoir accueilli sur son territoire le roi de Ségou, qui selon lui, était encore animiste, et dont il contestait la conversion à l'islam.
2- L'ignorance de son adversaire : il mettait en cause son aptitude intellectuelle à pouvoir diriger les croyants.
3- Le laxisme du chef du régime du Macina dans l'application de la šarī'a.[148]

Ces arguments évoqués par al-Ḥāǧ 'Umar suffiraient-ils pour justifier une guerre interreligieuse qui se solda par des milliers de victimes, et qui, par la suite, fit disparaître une gigantesque bibliothèque appelée « *Bèmal Dewtè* » : « Maison des livres » en peul ? Comment peut-on, selon la šarī'a, contester la conversion à l'islam d'une personne qui se déclare publiquement converti ? Faut-il être le plus érudit de la communauté pour avoir la légitimité de diriger les croyants ? La šarī'a doit-elle être appliquée selon l'interprétation d'un seul *faqīh ?* Al-Ḥaǧ 'Umar parvint-il à convaincre ses conseillers les plus proches de combattre ses coreligionnaires ?

[147] MAHIBOU Sidi Mohamed, TRIAUD Jean-Louis, *Voilà ce qui est arrivé Bayān mā waqa'a d'al-Ḥāǧǧ 'Umar al-Fūtī Plaidoyer pour une guerre sainte en Afrique de l'Ouest au XIXe siècle*, Paris, éd. CNRS, 1983, p.83.
[148]MAHIBOU Sidi Mohamed, TRIAUD Jean-Louis. *Op. cit.*, pp.33-34.

Son conseiller intime et porte-parole, Muḥammad ‘Alī Thiam (m.1911) ne fut pas convaincu du bien-fondé de la guerre armée interreligieuse. Il s’abstint quand son cheikh s’obstina à s’y lancer. Or c’est ce dernier qui avait composé des nombreux vers en son honneur (1200 vers)[149]. Lors d’un entretien avec son petit-fils Ibrahim Hādī Muḥammad ‘Alī Tiam, ce dernier nous confia :

> « Notre grand-père Muḥammad ‘Alī Tiam, l’homme le plus proche d’al-Haǧ ‘Umar, s’opposa fermement à son ami, quand ce dernier voulut entreprendre une guerre contre le régime du Macina, dirigé à cette époque par Āmadu Āmadu, le petit-fils du fondateur du régime musulman . Il conseilla avec sincérité le guide suprême de la Tiǧāniyya de favoriser toujours la paix et la réconciliation avec ses confrères en islam, mais hélas, ce fut un dialogue des sourds ; al-Ḥāǧ ‘Umar s’obstina et mon grand- père renonça à sa compagnie et rentra chez lui à Fouta Toro »[150].

Si le porte-parole d’al-Ḥāǧ ‘Umar ne le suivit pas dans cette guerre fratricide, il n’accorda pas non plus son soutien moral aux adversaires de son maître spirituel. Car certains passages de sa célèbre *qaṣīda* (un ensemble des vers) critiquent de façon acerbe les leaders religieux du régime musulman du Macina. Muḥammad ‘Alī Thiam évita donc une guerre armée pour se lancer dans une guerre verbale.[151]

Cette ferveur à mener le *ǧihād* contre les coreligionnaires pourrait-elle être orientée uniquement vers un ennemi commun (les colonisateurs) ? Pour quelles raisons Al-Ḥāǧ ‘Umar évita-t-il les colonisateurs français hormis quelques heurts qu’il eut, notamment en 1857, avec ces derniers venus libérer le fort de Médine (région du Kayes) assiégé par ses adeptes ?[152]

---

[149] THIAM Muḥammad ‘Alī, *La vie d’El Hadj Omar Qaçida en Poular*, Paris, éd. Institut d’ethnologie, 1935. p.289. Transcription, traduction, notes et glossaire par GADEN Henri, ancien gouverneur des Colonies.
[150] Entretien avec le petit-fils du porte-parole d’al-Ḥāǧ ‘Umar, effectué à Ségou le 26/08/2011.
[151] THIAM Muḥammad ‘Alī, *La vie d’El Hadj Omar Qaçida en Poular, op. cit.*, p.199-200.
[152] Pour les détails de ces heurts, cf. ROBINSON David, *La guerre sainte d’Al-Hajj ‘Umar : le Soudan occidental au milieu du XIXème siècle.* Paris, éd. Karthala, 1988, p.194. Voir aussi LY TALL Madina, *Un islam militant en Afrique de l’Ouest au XIXème siècle, la tijāniyya de Seku ‘Umar Futiyou contre les pouvoirs traditionnels et les puissances coloniales,* Paris, éd. L’Harmattan, 1991, p.279.

Il existe également une version de cette guerre écrite par le fils d'Āmadu Āmadu,

> « Sache que le début de l'inimitié qui se déroula entre Āmadu Āmadu et al-Ḥāǧ 'Umar relève de l'âme instigatrice querelleuse d'al-Ḥāǧ 'Umar, qui s'inspira de souffles sataniques, car il était entouré d'une armée puissante et d'une troupe innombrable. Après avoir vaincu plusieurs royaumes animistes, il mobilisa sa force militaire pour se diriger vers Macina, dans le dessein de livrer bataille aux peuls. Il était prédestiné que le territoire du Macina allait subir des grandes épreuves. C'est ainsi qu'al-Ḥāǧ 'Umar s'adressa à Āmadu Āmadu comme on s'adresse à un mécréant, lui adressant ce verset révélé au sujet des mécréants : Ô notre peuple ! Répondez au prédicateur de Dieu et croyez en lui. »[153]

Dans un autre passage, il écrit :

> « Lorsque Āmadu Āmadu eut reçu la missive, il convoqua le grand Conseil pour débattre de la réponse adéquate, conforme à la šarīa'a. Après une discussion divergente, les jurisconsultes du régime se mirent d'accord sur le point suivant : ne pas combattre al-Ḥāǧ 'Umar, sauf s'il rentre à Hamdallay pour nous combattre et menacer notre sécurité. Dans ce cas nous serons obligés de nous défendre conformément à un passage de Muḫtaṣar, ouvrage juridique de Ḫalīl : ''Il est licite de se défendre contre un agresseur''»[154].

A la fin du manuscrit il décrit la fin tragique d'al-Ḥāǧ 'Umar qui fut assiégé à Hamdallay :

> « Il fuit et se réfugia dans une grotte, l'armée peule se dépêcha pour le déloger. A leur arrivée il cria : ''Soyez patients et attendez moi, je descendrai vers vous''. Mais quand il vit leur détermination à le capturer, il rentra vite dans la grotte et alluma un feu à l'entrée. Les peuls attisèrent davantage ce feu en y jetant du bois et du foin. Al-Ḥāǧ 'Umar y périt tragiquement, avec ses enfants et ses épouses.»[155] .

L'opinion de gens du Macina sur cette guerre est patente dans ce manuscrit « *Bayān mā ǧarā* ». Al-Ḥāǧ 'Umar y est présenté comme un agresseur et un musulman qui s'insurge contre une autorité musulmane établie.

Quoi qu'il en soit, cette guerre interreligieuse a grandement joué contre l'union des tiǧānīs et qādirīs de son époque. Si le *ǧihād* du cheikh toucouleur a contribué à l'expansion de l'islam au Mali sous l'obédience tiǧānīe, il a cependant creusé un

[153] Muḥammad Āmadu Āmadu*, Bayān mā ǧarā* , ms., n°27. I.H.E.R.I.A.B, Tombouctou, fol.3. Traduction personnelle
[154] Ms n°27, *op. cit*., fol. 10. Traduction personnelle
[155] Ms n°27, *op. cit*., ff. 34-35. Traduction personnelle.

fossé de discorde et a provoqué une scission interne dans les rangs des voies spirituelles. Suite à cette guerre, la Tiğāniyya prit de l'ampleur au Mali et se substitua quasiment dans toutes les régions conquises à la Qādiriyya. Des qādirīs se rangèrent derrière la bannière de la voie umarienne, certains par crainte pour leur vie, et d'autres par conviction.

Ainsi le disciple d'al-Ḥāğ 'Umar le plus zélé et le plus dévoué, Ibn Yerkoy Talfī, qui changea de *tarîqa* et passa de la Qādiriyya à la Tiğāniyya, joua également un rôle majeur dans l'expansion de la voie de cheikh Ahmed al-Tiğānī au Mali. Il fut son porte-parole et le défenseur infatigable de sa cause. Il répandra la Tiğāniyya par la voie intellectuelle : en l'enseignant et en rédigeant des ouvrages sur l'exégèse et pour l'apologie et la défense de cette nouvelle voie spirituelle au Mali. Ses ouvrages feront l'objet de notre étude au chapitre suivant.

1.2. al-Muḫtār ibn Yerkoy Talfī (m. 1864) et la diffusion de la voie tiğānīe au Mali

al-Muḫtār ibn Wadī'at Allah, plus connu sous l'appellatif «Yerkoy Talfī », fut une sommité religieuse tiğānīe du Macina. Si certains historiens évoquent 1864 comme date de sa mort, la date de la naissance reste cependant obscure. A cet égard, David Robinson propose les années se situant entre 1810 et 1820 comme date de sa naissance.[156] Nous ne disposons pas d'éléments révélateurs ni sur son éducation ni sur sa formation intellectuelle. Comme il est issu d'une famille d'intellectuels, il est fort probable qu'il y ait reçu une instruction préalable, avant de gagner Tombouctou pour parfaire ses études, comme le suppose Mohamed Diagayeté, un historien malien.[157]

[156] ROBINSON David, « Yirkoy Talfi et le Masina au XIXe siècle ; un propagandiste de la Tijaniyya umarienne » in *Islam et Société au Sud du Sahara*, (I.S.S.S.), Paris, n°. 4, 1990, pp. 143-148.
[157] DIAGAYETE Mohammad, *al-Fullāniyyūna wa 'ishāmuhum fī al-ḥaḍārat al-'islāmiyyat bi Mālī ḫilāl al-qarnayni (XVIII / XIX)*, Université Zitouna, Tunisie, 2006, (dactylogr, Thèse 3e cycle, directeur : Tawfik ibn 'Amir), p. 97.

Il fut le représentant de sa ville Diré auprès de la Dīna, sous le règne d'Āmadu cheikh Āmadu, fils du fondateur du régime musulman . Il entretenait des relations excellentes avec ce dernier et détenait également dans la capitale du régime une assise du savoir, *mağlis al-'ilm,* vers laquelle se ruaient les disciples issus de divers horizons. Mais avec l'avènement d'Āmadu Āmadu, le petit-fils du fondateur, les choses changèrent et leur relation empira. Ibn Yerkoy Talfī jugea le nouveau commandeur des croyants incompétent et critiqua sa manière de mettre en œuvre la *šarī'a*. Suite à cette mésentente, l'uléma de Diré n'hésita pas inciter al-Ḥāğ 'Umar à venir occuper la capitale du régime musulman .[158] Par la suite, il quitta Hamdallay pour rallier son nouveau maître spirituel.

Dès lors, il devint défenseur fervent de la Tiğāniyya, après avoir renié son ancienne *tarîqa* Qādiriyya. Certaines interrogations demeurent cependant : quelle était sa position face à une guerre tiğānīe-qādirīe ? Allait-il approuver son nouveau guide spirituel ? A-t-il vécu avec son maître spirituel l'occupation de Hamdallay, capitale du régime musulman ? Sur ce point deux versions contradictoires coexistent :

- Selon certaines versions historiques, il conseilla à son cheikh de ne pas entreprendre de guerre contre ses propres coreligionnaires. Mais devant la détermination et l'obstination de son maître, il l'aurait quitté pour se réfugier dans son village natal. En chemin, il aurait été victime d'une attaque perpétrée par certains peuls qui le tenaient pour traître. Cette version est étayée par Mohammad Diagayété.[159]

- D'autres sont d'avis qu'il fit la guerre aux côtés d'al-Ḥāğ 'Umar et vécut le siège épouvantable que leur infligea, durant un an, la coalition kunta-peule (les qādirīs). Cette thèse est corroborée par D. Robinson : « Il revient ensuite, paraît-il, à Hamdullahi pour partager les mois durs du siège. Il s'échappe avec 'Umar en

[158] Voir Annex A n°11.
[159] DIAGAYETE Mohammad, *al-Fullāniyyūna wa 'ishāmuhum fī al-ḥaḍārat al-'islāmiyyat bi Mālī ḫilāl al-qarnayni (XVIII / XIX), op. cit.,* p. 98.

février 1864, se réfugie dans les falaises de Dégemberé, et est libéré par Tijani, le neveu du Shaykh.»[160].

Pour notre part, rien ne prouve qu'il quittât al-Ḥāǧ 'Umar. Comment pouvait-il déserter le champ de son nouveau maître spirituel qu'il considérait comme infaillible ? N'a-t-il pas écrit dans une poésie qu'il veillait toute la nuit pour invoquer son nom ? N'a-t-il pas consigné dans maintes poésies que son nouveau guide spirituel est le seul, à son époque, à détenir le nom de Dieu le plus sublime ? C'est lui qui prôna avec ferveur la Tiǧāniyya en ces mots : « Si les non tiǧānīs connaissaient la juste valeur et la supériorité de la Tiǧāniyya, ils auraient passé toute leur vie en pleurs et dans le regret de ne pas l'avoir adoptée comme *tarîqa* »[161].

En effet, Ibn Yerkoy Talfī produisit une littérature abondante afin d'expliquer la quintessence de sa nouvelle voie, et afin de répliquer ou de rétorquer aux pamphlets de ses détracteurs. Ces écrits ont grandement permis de saisir les enjeux de la Tiǧāniyya malienne de l'époque précoloniale.

En conclusion, nous pouvons noter que la Tiǧāniyya à l'époque précoloniale se distinguait par les caractéristiques suivantes :

1- Volonté ardente de mener le *ǧihād* contre les musulmans non tiǧānīs
2- Prétention de supériorité et de prééminence sur d'autres voies spirituelles.
3- Relation tendue entre la Tiǧāniyya et les autres courants soufis.
4- Homogénéité de la Tiǧāniyya à cette époque précoloniale : unanimité sur les 12 grains. Nous étudierons la scission interne qui exista au sein de la Tiǧāniyya malienne à l'époque coloniale avec l'avènement du cheikh Hamallah.
5- Abondance de la littérature soufie tiǧānīe.

Ce dernier point nous amène à nous intéresser, au chapitre suivant, aux écrits des soufis de la période précoloniale au Mali, avant que nous ne mesurions leur impact.

[160] ROBINSON David, « Yirkoy Talfi et le Masina au XIXe siècle ; un propagandiste de la Tijaniyya umarienne » *op. cit.*, pp. 143-148.
[161] IBN YERKOY TALFI, *Ta'yīdāt Rabbāniyya li al-ǧamā'a al-Tiǧāniyya*, ms., n° 862, I.H.E.R.I.A.B, Tombouctou, fol. 7. Traduction personnelle.

CHAPITRE IV : Les ouvrages des soufis de premier plan au Mali et leur portée

Les soufis de premier plan au Mali composèrent de nombreux ouvrages en divers domaines, religieux et linguistiques. Mais notre intérêt ne se portera que sur les ouvrages ayant trait au soufisme. En tout premier lieu, nous nous intéresserons aux ouvrages de l'instaurateur du soufisme au Mali, le guide suprême de la Qādiriyya Muḫtāriyya, Sīdī al-Muḫtār al-Kabīr (m.1811).

I- Ouvrages écrits par les soufis qādirīs

1. Œuvres de Sīdī al-Muḫtār al-Kabīr (m.1811), l'instaurateur de la Qādiriyya au Mali

Sīdī al-Muḫtār al-Kabīr, le fondateur de la Muḫtāriyya fut un auteur très prolifique, il intervint dans divers domaines de la connaissance. Il est cependant difficile d'apprécier la totalité de sa production. Nous avons vu plus haut que certains historiens lui attribuaient 84 ouvrages et d'autres 314, traitant tous divers thèmes.

Maḥmūd ibn Muḥammad Hamu, guide spirituel et conseiller pédagogique[162] au Centre d'Animation Pédagogique à Tombouctou tenta de recenser tous les ouvrages de Sīdī al-Muḫtār al-Kabīr. Il a ainsi dénombré 50 ouvrages et opuscules qu'il a consultés lui-même. Trente-cinq d'entre eux se trouvent à l'Institut des Hautes Etudes et de Recherches Islamiques d'Ahmed Baba (IHERIAB) de Tombouctou. Les autres sont disséminés ici et là. Ils sont à l'état de manuscrits, rédigés en arabe. A ce jour, il n'existe, à notre connaissance, aucune traduction complète de ces œuvres. Nous étudierons 3 de ces ouvrages, les plus significatifs pour notre sujet de recherche. Le premier se présente comme un ouvrage qui défend les saints de Dieu, en faisant également l'apologie de la sainteté musulmane.

[162] Interview effectuée à Tombouctou, le 30/07/2011. *Infra*., p.297.

Le second évoque la quintessence du *wird* soufi et les mérites des guides spirituels. Le dernier met en exergue la genèse de l'âme et de l'esprit de l'être humain.

La sainteté dans le soufisme :

1.1. *Ǧaḏwat al-anwār fī al-ḏabb 'an manāṣib awlyā' Allāh al-aḫyār* : Braise incandescente pour la défense de la place des saints élus de Dieu[163]

Nous avons trouvé trois copies de cet ouvrage manuscrit à l'Institut des Hautes Etudes et des Recherches Islamiques d'Ahmed Baba, ainsi qu'une copie à la Bibliothèque de Mama Haidara à Tombouctou. Cet ouvrage se présente comme une réfutation - ainsi que l'annonce son intitulé - contre al-Muḫtār ibn Būn, contemporain du cheikh Sīdī al-Muḫtār. Ce dernier en effet, niait les miracles des saints *karāmāt*. Pour y parvenir, Sīdī al-Muḫtār s'efforce de présenter des arguments issus des deux sources principales de l'islam : le Coran et les hadiths. Il décrypte le sens étymologique du terme *walī* et expose également la différence essentielle entre un vrai saint, *walī al-ḥaqq*, et un faux saint, *walī al-bāṭil*.

Il y étudie également le sens étymologique du mot « miracle », *karāmāt*, ainsi que la définition donnée par les grands ulémas. Puis il cite, en guise d'illustration, bon nombre d'exemples de *karāmāt* accomplies par les compagnons du Prophète, et les saints ultérieurement survenus. Il conforte encore ses argumentations à l'aide de récits soufis dont la teneur ne laisse aucune place au doute concernant la véracité des miracles des saints.

Il est à souligner que le détracteur de Sīdī al-Muḫtār finit par être convaincu lui-même par les diverses preuves authentiques que recélait cet ouvrage. Il reconnut enfin l'existence des miracles des saints. Et suite à son adhésion, il entreprit même de correspondre amicalement avec Sīdī al-Muḫtār.

[163] SĪDĪ al-Muḫtār al-Kabīr, *Ǧaḏwat al-anwār fī al-ḏabb an manāṣib awlyā' Allāh al-aḫyār*, ms n° 2284, I.H.E.R.I.A.B, Tombouctou. fol.1.

Cet ouvrage fut le point de départ d'une culture de la réfutation sous forme d'ouvrage pour la génération ultérieure qādirīe. Nous verrons que les petits fils de l'auteur emploieront également cette méthode pour répliquer à leurs détracteurs. Grâce à ce livre, la culture de la sainteté est plus que jamais implantée dans le soufisme du Mali. Un soufi malien ne conçoit plus une époque qui serait dénuée d'un saint qui éclaire la communauté soufie dans la voie spirituelle. C'est ainsi que la ville de Tombouctou, proche du berceau de la Muḫtāriyya, fut réputée comme une ville qui porta sur son sol 333 saints. Cette ville est même appelée communément « la ville des 333 saints ».

La quintessence des *wirds* et les mérites des guides spirituels dans le soufisme :

1.2. Al-Kawkab al-waqqād fī ḏikr fadā'il al-mašāyiḫ wa ḥaqā'iq al-awrād : Etoile étincelante en l'honneur des mérites des cheikhs, et de leurs formules d'invocation[164].

Ce texte est l'un des principaux ouvrages soufis de Sīdī al-Muḫtār, il est absolument incontournable pour la compréhension du soufisme de l'époque précoloniale au Mali. Nous ne savons pas avec exactitude dans quelle partie de sa vie, Sīdī al-Muḥtār rédigea cet ouvrage. Cependant, il est fort probable que ce soit vers la fin de sa vie, car la maturité intellectuelle y est patente. L'Auteur y livre l'essentiel de sa pensée soufie.

En particulier, il met en évidence les mérites et les bienfaits du *wird* avant de citer de nombreux versets et hadiths afin de fonder sa légitimité. Il détermine les caractéristiques d'un cheikh authentique, cheikh auprès de qui on peut solliciter un *wird* et s'y soumettre, ce qui permettrait de s'accomplir spirituellement. L'auteur parle abondamment de la sainteté, *walāya* : évoquant les conditions requises pour y accéder, l'œuvre spirituelle accomplie par les saints, la relation disciple-maître, les

[164] SĪDĪ al-Muḫtār al-Kabīr, *Al-Kawkab al-waqqād fī ḏikr fadā'il al-mašāyiḫ wa ḥaqā'iq al-awrād*, ms n° 1608, I.H.E.R.I.A.B, Tombouctou. fol.1.

droits et devoirs réciproques, et son importance pour la progression sur le chemin de l'ascension spirituelle.

- Il y fait la distinction suivante entre *waḥy* et *ilhām* :

> « *Waḥy* : est une révélation spécifiquement réservée aux prophètes, la communication divine se fait par l'intermédiaire d'un ange, tandis que *ilhām* qui est également une forme de communication divine, se réalise par la voie onirique, ou le songe, sans l'intervention d'un ange. A l'heure actuelle, il ne reste que *ilḥām*, car la porte de *waḥy* est close à la suite du décès du Prophète »[165].

-Le sujet de la prière, *du'ā',* y est abordé en profondeur : qu'est-ce que le *du'ā'* ? Quels sont ses mérites ? Comment la pratiquer de manière efficace ? Quel moment opportun faut-il choisir pour que la réponse soit rapide et fructueuse ? A toutes ces questions, l'auteur répondit avec précision et détails.

- Il aborde également la question de la crainte révérencielle et de l'espérance, *ẖawf, raǧā'*, ainsi que de l'équilibre qu'un fidèle se doit de garder entre ces deux pôles durant sa vie terrestre, tout en accordant une plus grande place à l'espérance à l'approche de la mort.

- Il y mentionne les bienfaits de la prière de nuit, *ṣalāt tahaǧǧud*, qu'il juge indispensable pour l'ascension spirituelle de tout novice. A cette fin, il étaye son discours avec des versets coraniques et des hadiths, tout en citant également des exemples de soufis de premier plan qui furent connus pour la constance de leur prière de nuit.

Par ailleurs, Sīdī al-Muẖtār constatant qu'un disciple est toujours confronté à des obstacles qui l'empêchent de progresser sur sa voie spirituelle, évoque ces derniers avant d'indiquer le remède approprié :

> « Satan, premier ennemi de l'être humain, est la première épreuve sur le chemin d'un aspirant. Il existe en fait deux types de satans : le satan humain et le diable satanique. Le mot satan dérive du verbe šaṭana ou šayṭana qui signifie entraver et obstruer. Satan œuvre jour et nuit pour barrer, à l'être humain, la voie du salut en l'empêchant d'invoquer Dieu. Sache que le satan humain

[165] Ms., n° 1608, *op. cit.*, fol. 9. Traduction personnelle.

> provoque plus d'égarement que le diable satanique, car il est visible, sait distraire et faire oublier l'objectif essentiel de la vie, à savoir adoration de Dieu. L'aspirant doit donc s'écarter des gens obnubilés par cette vie éphémère, et doit s'accrocher à l'invocation de Dieu pour chasser le Satan »[166].

Il y répond également à une série de questions concernant le *ḏikr* : quel est le moment propice pour sa pratique ? Comment rattraper le *ḏikr* qui n'a pas été fait au bon moment ? Peut-on augmenter la quantité de *ḏikr*, fixée par un cheikh ? Quel *ḏikr* faire en des circonstances difficiles ?

Puis il vante les mérites de ceux qui savent allier connaissance et travail. A la suite, il évoque les méfaits d'un travail sans connaissance, et dénonce la connaissance non accompagnée de travail. L'auteur consigne encore des invocations du Prophète qui se lisent en différentes circonstances. Enfin, il couronne son ouvrage par des récits biographiques de certains prophètes, et de cheikhs, tout en lançant un appel à l'imitation de ces personnages religieux de premier plan.

La genèse de l'âme et de l'esprit de l'Etre humain dans le soufisme :

1.3. *Kašf al-labs fīmā bayna al-rūḥ wa al-nafs : Lever le voile sur l'amalgame qui se fait entre l'âme et l'esprit* [167]

Sīdī al-Muḫtār consacre cet ouvrage à l'exégèse de l'âme et de l'esprit, à leur force et à leur faiblesse, à leur finesse et à leur densité. Il évoque le lien qui rattache ces deux éléments et comment procéder pour les purifier du péché et illuminer leur obscurité. Il compare l'esprit dans le corps à une eau répandue à l'intérieur d'une plante. Pour lui l'âme incarne l'aspect négatif de l'être humain, tandis que l'esprit représente son aspect positif. Ainsi il démontre la susceptibilité de ces deux éléments d'être influencés par les œuvres que nous accomplissons.

[166] Ms., n° 1608, *op. cit.*, fol.12. Traduction personnelle.

[167] SĪDĪ al-Muḫtār al-Kabīr, *Kašf al-labs fīmā bayna al-rūḥ wa al-nafs*, ms., n° 3616, I.H.E.R.I.A.B, Tombouctou, fol.1.

Dans son ouvrage, il parle de l'importance de la purification intérieure et de la purification extérieure. Il affirme que la porte de la sainteté reste close pour celui qui ne réussit pas à accomplir ces deux formes de purification : extérieure et intérieure. Il note à ce sujet :

> « La religion de Dieu fut à travers les époques renforcée par les saints, et si on se détourne des exercices spirituels, à savoir la purification de l'âme et du cœur, on basculera certes dans la régression morale et perdra les protecteurs de notre religion. Sachez que les péchés causent des nuisances gravissimes aux cœurs, à l'instar de la nuisance du poison infiltré dans le corps. En outre, tous les pécheurs en subiront tôt ou tard des néfastes conséquences :
>
> - la privation de la lumière de la connaissance
>
> - la difficulté des moyens d'existence, *rizq*
>
> - l'obscurcissement du cœur
>
> - l'annulation de la *baraka*
>
> - la faiblesse de l'esprit
>
> - et la privation de longévité. »[168]

Sīdī al-Muḫtār étudie encore la question de l'unicité de Dieu, *tawḥīd* en la décomposant en trois éléments : l'unicité de Dieu en tant que Seigneurie, *tawḥīd al-rubūbiyya*, l'unicité de Dieu dans l'adoration, *tawḥīd al-'ulūhiyya*, et l'unicité de Dieu quant à ses nobles noms et attributs, *tawḥīd al-'asmā' wa al-ṣifāt*. Il déduit tous ces éléments de base du *tawḥīd* à partir de la sourate *al-Iḫlāṣ*.[169]

Par ailleurs, il évoque l'importance de la quête de la connaissance et cite la bonne méthode, selon lui, pour l'acquérir. Il incite les aspirants à s'imprégner des sciences exotériques avant d'acquérir les sciences ésotériques, afin de rester guidés par la lumière des premières dans leur parcours spirituel.

[168] SĪDĪ al-Muḫtār al-Kabīr, *Kašf al-labs fīmā bayna al-rūḥ wa al-nafs*, ms., n° 3616, I.H.E.R.I.A.B, Tombouctou, fol.17. Traduction personnelle.
[169] Coran : 112, 1- 4.

-Il aborde également la notion de *bid'a*, innovation religieuse, et en distingue deux types : *bid'a* répréhensible, *bid'a maḥẓūra*, qui est une innovation religieuse prohibée par la šarī'a, et *bid'a* apprécié, *bid'a ḥasana*, qui relève de l'innovation dans la sphère du monde, accepté par la šarī'a.

- Enfin, cet ouvrage discute abondamment des divers courants de pensées musulmans, en indiquant leurs origines, leur fondateur, leurs divergences et parfois leurs convergences.

Les ouvrages de Sīdī al-Muḫtār, guide suprême de la Qādiriyya, abordant tous les domaines des sciences religieuses seront une référence pour les soufis postérieurs. Ceux-ci s'y reporteront dans leurs écrits, pour éclairer leur pensée soufie, ou la corroborer. Même les tiǧānīs, rivaux des qādirīs au Mali, considéreront ces ouvrages, comme des sources incontournables pour la compréhension du soufisme. Sur le thème de *bid'a,* le cheikh Āmadu allait également composer un ouvrage très important.

Le onception de *bid'a* de certains érudits soufis du Mali :

2. L'Œuvre du cheikh Āmadu (m.1845) fondateur du régime musulman du Macina

2.1. *Al-iḍṭirār 'ilā Allāh fī iḫmād ba'ḍ mā tawaqqad min al-bida' wa iḥyā' ba'd mā indarasa min al-sunan* : S'en remettre à Dieu pour éteindre les innovations religieuses et ressusciter les sunnas disparues.[170]

Nous estimons que cet ouvrage consacré entièrement à l'orthodoxie musulmane fut écrit par cheikh Āmadu durant son règne, car il se perfectionna plus tard en sciences religieuses après avoir fondé son régime musulman et approché les grands ulémas de l'époque. Il ne fit pas d'études approfondies, nous l'avons vu, dans sa

[170] AL-MĀSINĪ Āmadu, *Al-iḍṭirār ilā Allāh fī iḫmād ba'ḍ mā tawaqqad min al-bida' wa ḥyā' ba'd mā indarasa min al-sunan*, ms., n°1019, I.H.E.R.I.A.B, Tombouctou, fol.1.

jeunesse. Mais il sut profiter de son temps, en dépit de ses occupations régaliennes, pour rehausser son niveau intellectuel.

Cet ouvrage, le plus célèbre qu'il rédigea, composé de 16 folios, comporte une introduction et six chapitres. En introduction il n'annonce pas le plan de son ouvrage, ni l'objet des différents chapitres, comme le feront ultérieurement ses élèves dans leurs écrits. Par contre, il y mentionne le motif qui le conduisit à rédiger cet ouvrage :

> « Lorsque je constatai l'étendue des innovations religieuses et sataniques dans la plupart des villes et villages du Soudan ''Mali'', à tel point que ces innovations religieuses passaient pour des adorations révélées, ''*ibādāt''* j'étais accablé, car j'en connaissais les méfaits drastiques en matière de religion. Le Prophète dit : '' Toute innovation religieuse est un égarement''. Il dit également : ''Suivez-moi et n'innovez pas en matière de religion, car ceux qui vous ont précédé ont péri pour avoir déformé les enseignements de leurs prophètes. Par la suite, ils se sont égarés et ont égaré leurs adeptes.'' Cette observation amère obligea les ulémas à y remédier en reprouvant et dénonçant toutes les innovations religieuses. Voilà pourquoi je fis d'abord une pieuse consultation ''*istiẖāra*'' avant de rédiger cet ouvrage. »[171].

L'innovation religieuse*, bida'*, sera donc le fil conducteur des différents chapitres :

-Au premier chapitre, l'auteur évoque les *bida*' qui touchaient à l'appel à la prière, *āḏān*. Il dénonce la non observance des critères imposés par la *šarī'a* pour le choix d'un muézin, tout en citant les huit critères qui s'imposent à tout musulman faisant office de muézin : être musulman, doué de raison, pubère, homme, intègre, instruit, connaissant le temps, et sain d'erreur de langage.

-Au deuxième chapitre, le lieu de l'appel à la prière fait l'objet de son étude. Il juge comme *bid'a* l'élévation d'un minaret et rappelle l'interdiction de l'appel à la prière à l'intérieur de la mosquée.

-Il consacre le troisième chapitre à la question de la prière, *ṣalāt,* et aux innovations religieuses qui y sont liées. Il cite, entre autres, le fait de reproduire la parole de

[171] AL-MĀSINĪ Āmadu, *Al-iḍṭirār ilā Allāh fī iẖmād ba'ḍ mā tawaqqad min al-bida' wa ḫyā' ba'd mā indarasa min al-sunan***,** ms., n°1019, I.H.E.R.I.A.B, Tombouctou, fol.1. Traduction personnelle.

l'imam en groupe, pour qu'elle soit entendue de ceux qui sont éventuellement en bout du rang de prière, *ṣaff al-ṣalāt.*

-Au quatrième chapitre, le plus long, il exhorte les imams à réprouver le *bid'a* qui consiste à élever la voix à la mosquée lors des *ḏikr, du'a,* lecture coranique ou prière sur le Prophète. Il incite également les imams à empêcher les fidèles de se réserver une place à la mosquée, ou de déplacer quelqu'un à la mosquée. Par ailleurs, le fait de ne pas bien tenir en ordre le rang de prière, d'enterrer les morts dans les mosquées, et de porter des habits longs qui trainent jusqu'à terre, sont autant d'innovations religieuses à éviter, énonce-t-il.

-Le cinquième chapitre, évoque la couleur de l'habit qu'il convient d'observer, et l'invocation après la prière. Concernant la première question, il qualifie d'innovation religieuse le fait de porter régulièrement des habits noirs pour prononcer le sermon du vendredi, *ẖuṭbat al-ǧum'a.* Il précise que les hadiths conseillent aux fidèles de porter généralement des habits blancs. Il rajoute que s'abstenir de porter d'autres couleurs n'est pas conseillé, car le Prophète lui-même n'a pas porté que des habits blancs.

Concernant la deuxième question, il estime que faire une invocation collective après la prière est un *bid'a*. Le Prophète et ses compagnons n'ont jamais connu cette forme d'invocation, martèle-t-il. Cette invocation est connue présentement au Mali sous l'appellation « accomplir fātiḥa ».

-Au sixième et dernier chapitre, il passe en revue diverses autres sortes d'innovations religieuses, entre autres : accomplir la prière des fêtes musulmanes *('īd al-fiṭr, et 'īd al-aḍḥā)* à la mosquée sans aucune nécessité, alors que la sunna veut que cette prière se fasse en plein air, hors de la ville autant que possible. De même, il considère comme *bid'a* la présence massive et dense de mosquées dans une seule ville ; de même la prière surérogatoire appelée *raġā'ib* accomplie de nuit, la moitié du mois *ša'bān* et le premier vendredi du mois *raǧab* ; ainsi que le fait d'apporter de l'eau à la mosquée à la fin de la lecture coranique, *ẖatm,* pour ensuite

considérer celle-ci comme eau bénie servant à guérir ou à apporter des bonheurs. Toutes ces *bid'a* sont à réprouver, proclame-t-il.

Quelles sources ont-elles été exploitées dans cet ouvrage ? La lecture de cet ouvrage laisse entrevoir deux sources principales, malékites et soufies. Concernant les sources malékites de son ouvrage, à la première lecture, on s'aperçoit que l'auteur est d'obédience malékite, et se reporte en général dans ses analyses juridiques à l'ouvrage : *al-Madẖal*, un recueil de *fiqh* malékite, écrit par le *faqīh* malékite Muḥammad ibn Muḥammad, connu sous le nom de « Ibn al-Ḥāǧ » (m.1336). Il fait référence également à d'autres ouvrages de *fiqh* comme le célèbre ouvrage d'Ibn Rušd, Avéroès (m.1198) intitulé « *Bidāyat al-muǧtahid wa nihāyat al-muqtaṣid* », et à celui de Ḫalīl (m.1374) appelé « *al-Muẖtaṣar* ». Il se reporte parfois à *Fatḥ al-Bārī*, l'exégèse de l'ouvrage d'al-Buẖārī rédigée par Ibn Ḥağar al-'Asqalānī (m.1448), mais l'ouvrage malékite *al-Madẖal* reste la référence principale de son ouvrage.

Concernant les sources soufies de son ouvrage, le cheikh Āmadu ne cita que deux ouvrages soufis comme références dans son ouvrage :

1- *Qūt al-Qulūb* d'Abū Ṭālib al-Makkī (m.996), un soufi de premier plan. Il ne le cite que trois fois. En premier lieu, il emprunte à ce dernier son discours sur l'ascétisme : «Et figure parmi les innovations religieuses le fait de porter des habits dispendieux, de haute valeur, car la première génération pieuse ne porta jamais de vêtement d'un coût de plus de sept à dix dirham, sauf exception»[172].

Puis il rappelle l'avis d'al-Makkī sur le port des habits blancs : « Le port de l'habit blanc comporte des avantages religieux, en revanche le port de l'habit noir ne figure pas dans la sunna, et le fait de regarder celui qui le porte ne procure aucune grâce »[173].

[172] Ms n°1019, op. cit., fol.10. Traduction personnelle.
[173] Ms n°1019, *op. cit*., fol. 13. Traduction personnelle.

Enfin, il cite al-Makkī à la dernière page de son ouvrage, pour corroborer sa pensée selon laquelle les choses ont empiré avec le temps, donc rien ne sert de se perdre en disputes avec les profanes sur les questions d'innovation religieuse, il faut juste les expliciter : « Le bienfait est devenu mal, et le mal est devenu bienfait, c'est ainsi que la sunna est devenu *bid'a*, et le *bid'a* est devenu sunna »[174].

Le deuxième ouvrage soufi auquel il se reporte est celui de Sīdī al-Muḫtār.

2-*Al-Kawkab al-waqqād* que nous avons étudié,[175] rédigé par Sīdī al-Muḫtār al-Kabīr (m.1811) instaurateur de la Qādiriyya au Mali, et fondateur d'al-Muḫtāriyya.

Ce soufi malien n'est cité qu'une seule fois par le cheikh Āmadu. Celui-ci le considère comme le régénérateur des sciences religieuses, *muğaddid,* de son époque, et il lui emprunta des invocations conformes à la sunna qui se lisent après chaque prière obligatoire, *ṣalawāt al-ḫams* [176].

Cet ouvrage rédigé par le fondateur du régime musulman , le cheikh Āmadu, a eu un grand impact sur ses élèves et ultérieurement sur les générations suivantes. Les qādirīs, grâce à cette œuvre intellectuelle, semblèrent plus proches de l'orthodoxie musulmane que les autres courants soufis au Mali. De nos jours, les qādirīs qui suivent les pas du cheikh Āmadu ne pratiquent pas leur *ḏikr* à voix haute, car ceci, nous l'avons vu, est qualifié de *bid'a* dans l'ouvrage, contrairement à ce que nous observons chez les tiğānīs, qui hurlent leur invocation, hurlement justifié, nous le verrons, à travers l'ouvrage de l'introducteur principal de la Tiğāniyya au Mali, al-Ḥāğ 'Umar Tal.

Les qādirīs ne croient pas non plus, grâce à ce livre, à une eau qui serait bénie, parce qu'elle côtoie un lecteur du Coran ou un prêcheur. Cette croyance véhiculée par les tiğānī du Mali est devenue aujourd'hui une source de richesse matérielle dont tirent profit les guides spirituels tiğānīs. Car des quantités d'eau, dite bénie,

[174] Ms n°1019, *op. cit*., fol. 16. Traduction personnelle.
[175] *Supra.*, p.85.
[176] Ms n°1019, *op. cit.*, fol. 15.

sont vendues aux adeptes des confréries. Ceci génère une fortune immense pour les guides spirituels.

On peut encore observer l'impact de cet ouvrage dans le fait que les qādirīs sont fort réticents à la présence de nombreuses mosquées dans une seule ville. Ils y voient un signe de scission et de discorde dans le rang des musulmans. La prière de *raġā'ib* qui a été également dénoncée par le cheikh, fut délaissée par beaucoup de qādirīs du Mali.

En revanche, l'une des innovations religieuses, *bid'a,* évoquée par le cheikh Āmadu dans son ouvrage persiste toujours chez les qādirīs du Mali, à savoir : faire une invocation collective, *du'a,* après chacune des cinq prières obligatoires de la journée. Elle est communément appelée au Mali « accomplir *al-fātiḥa* ». Nos enquêtes de terrain ont montré que la plupart de qādirīs continuent à l'accomplir de nos jours.[177]

Nous avons également consulté une œuvre du cheikh Āmadu al-Māsinī portant le titre «*Naṣīḥat al-šayḫ Aḥmad ibn Muḥammad 'amīr al-mu'minīn* ». Cette œuvre est constituée de 40 folios. Son sujet principal, comme le révèle son nom, est de prodiguer ses conseils à ses coreligionnaires. Il y incite notamment à la crainte révérencielle de Dieu et exhorte ses frères à suivre les pas du guide spirituelle Sīdī al-Muḫtār al-Ṣaġīr (m.1847).[178]

[177] Enquêtes à Tombouctou, Mopti, Ségou, et Bamako, en août et juillet 2011,

[178] AL-MASINI Āmadu, *Naṣīḥat al-šayḫ Aḥmad ibn Muḥamad 'amīr al-mu'minīn,* ms., n°804. I.H.E.R.I.A.B.Tombouctou. ff.1-40. Voir Annexe A n°4.

Hagiographie et attributs d'un maître soufi :

3. Œuvre de Muḥammad ibn Alī Perèğo (m. ?), guide spirituel qādirī

3.1. *Fatḥ al-Ṣamad fī ḏikr šy'in min aḫlāq šayḫinā Aḥmad* : *Ouverture à Dieu, le Seul à être imploré, pour évoquer les attributs de notre cheikh Aḥmad* [179]

Cet opuscule fut rédigé par l'un des disciples les plus proches du cheikh Āmadu, un biographe authentique et témoin oculaire de sa vie. Il l'écrivit dans les 45 jours qui suivirent le décès de son maître spirituel et fondateur du régime musulman du Macina. Il se présente sous la forme d'un manuscrit arabe non traduit à nos jours à notre connaissance. Il ne se compose que de 16 folios.

Nous ne disposons que de peu d'éléments sur la biographie de l'auteur lui-même, et nous ne connaissons ni la date de sa naissance ni la date de son décès.

Dans cet ouvrage, Muḥammad ibn 'Alī Perèğo rend hommage à son maître spirituel, cheikh Āmadu (m. 1845), et affirme que la teneur de cette biographie serait pour lui et pour tous les disciples du cheikh une source de lumière et un exemple à suivre. L'ouvrage se compose d'une introduction, de sept chapitres et d'une conclusion, comme l'Auteur l'annonce lui-même dans le plan.[180]

-En introduction, il évoque l'importance de rappeler la vie des saints. Il affirme qu'elle constitue un viatique inépuisable pour les aspirants, tout en étayant son discours de citations de soufis de premier plan, comme Ǧunayd, Bišr al-Ḥāfī, et al-Ġazālī :

> « Si la rencontre des saints t'est impossible, la moindre des choses est d'écouter et de lire leur biographie, pour percevoir leur effort inlassable dans l'adoration de Dieu, et ta faiblesse dans ce domaine. La miséricorde de Dieu descend lors de la citation des saints, le récit des saints fait partie des armées de Dieu, il en fortifie les cœurs des novices et revivifie les cœurs morts »[181] .

---

[179] PEREĞO Muḥammad 'Alī, *Fatḥ al-Ṣamad fī ḏikr šy'in min aḫlāq šayḫinā Aḥmad*, ms., n° 5285, I.H.E.R.I.A.B, Tombouctou, fol. 1.

[180] PEREĞO Muḥammad 'Alī, *Fatḥ al-Ṣamad fī ḏikr šy'in min aḫlāq šayḫinā Aḥmad*, ms., n° 5285, I.H.E.R.I.A.B, Tombouctou, fol. 1.

[181] *Ibid*., fol.1. Traduction personnelle.

-Le premier chapitre traite de la générosité et de l'ascétisme du cheikh Āmadu. L'auteur y mentionne des exemples précis de cette générosité et à titre d'illustration dit :

> « Notre cheikh, le commandeur des croyants offrit mille quatre cents dīnārs à l'Emir de Tombouctou, 'Uṯmāna ibn al-Qā'id, après son apostasie pour l'attirer vers l'islam. Il donna également à notre cheikh Mawlāya 'Abd al-Qādir Sanūsī quatre mille quatre cents *dīnār* lors de son investiture comme émir de Tombouctou. Il accorda à l'émir Mangal deux mille *dīnārs* quand il le révoqua de son poste »[182].

Parlant de son ascétisme, il écrit :

> « Bien qu'il soit le détenteur des trésors du régime, sa modestie et son humilité étaient évidentes. Ceci se manifestait dans sa tenue vestimentaire : son turban, son drap, sa chemise, son pantalon et ses chaussures. Tout cela n'équivalait pas sept *dīnār*. Il s'habillait comme s'habillaient les plus démunis du pays, et mangeait à l'instar d'eux, il disait : '' Je préfère la faim à la satiété '' »[183].

-Au deuxième chapitre, Muḥammad ibn 'Alī Perèǧo met en évidence la connaissance et la mansuétude de son guide spirituel :

> « Il était doué de deux types de connaissance : exotérique et ésotérique. Il maîtrisait parfaitement toutes les sciences religieuses, notamment la science de l'unicité de Dieu, *al-Tawḥīd*. Il était fort apte à trouver des origines ésotériques à tous les versets coraniques et à tous les hadiths. A notre sens, ceci relève de sa piété et de sa crainte révérencielle de Dieu. Un verset souligne : ''Et craignez Dieu. Alors Dieu vous enseignera et Dieu est Omniscient''. Concernant sa mansuétude, il ne se vengeait de personne pour lui-même, il ne vouait de haine à personne, il amadouait même ses ennemis. Il nous arrivait, à nous, ses disciples, de nous disputer en sa présence, sans qu'il nous gronde, puis nous lui demandions pardon et il nous pardonnait »[184].

-Le troisième chapitre évoque la constance des paroles et des actes du cheikh Āmadu. Son aspirant souligne certaines de ses œuvres :

> « Il priait beaucoup dans la nuit, *tahaǧǧud*. Il fut blâmé une fois pour son peu de sommeil, et répondit : ''Comment puis-je dormir beaucoup ?! Si je dormais dans la journée ma responsabilité, en tant que chef du régime, serait mal exercée, et si je dormais la nuit ma spiritualité serait mise en péril'' Quand il

[182] Ms n° 5285, *op. cit.*, fol. 2. Traduction personnelle.
[183] Ms n° 5285, *op. cit.*, fol. 3. Traduction personnelle.
[184] *Ibid*, Traduction personnelle.

rencontrait quelqu'un, il était toujours le premier à le saluer, il aimait fort les ulémas, protégeait l'islam et haïssait la discorde entre les musulmans »[185].

L'auteur retient également certaines paroles du cheikh Āmadu qui devinrent proverbiales :

> « Je n'ai jamais cru qu'un adulte puisse mentir. Toute parole prononcée hors de l'agrément de Dieu demeure sans aucune valeur. Toute fortune dépensée hors de la cause de Dieu est une fortune perdue. Trouve des excuses à tes frères, et fais du bien à celui qui te fait du mal. Si ce n'est la fréquentation des gens de sciences, notre régime serait un royaume dictatorial. Demeurez patients à l'écoute des sermons des prêcheurs, car ils représentent des remèdes efficaces pour les croyants. La maison des gens pieux vaut mieux que la maison de la richesse. Quiconque a craint Dieu, ne se venge pas pour lui-même. La vie d'ici-bas est illusoire et nuisible »[186].

-Le quatrième chapitre est consacré au courage et à la vaillance du cheikh, il y mentionne :

> « Avant qu'il ne soit le commandeur des croyants, *'Amīr al-mu'minīn*, il était toujours invité au Palais des empereurs et des hauts responsables du Sudān, mais il refusait catégoriquement de leur répondre, et s'écartait de leur compagnie. Il renvoyait également leurs cadeaux qui ne cessaient de pleuvoir. N'avez-vous jamais vu une telle personne à notre époque ?! Je l'avais entendu dire une fois : '' Si j'avais la capacité de ne voir personne et de n'être vu de personne pour me consacrer uniquement à Dieu, je l'aurais fait '' »[187]

-Le cinquième chapitre décrit sa patience et sa constance à prêcher. Son disciple le plus éminent, au sujet de sa patience, rapporte :

> « Sa patience se manifestait devant les diatribes souvent injustes qui lui étaient adressées, il les recevaient avec un cœur ouvert, plein de patience. Il récompensait ses ennemis du bien, et souriait devant ses pires détracteurs. Lorsqu'il dispensait des cours, il répondait à toutes les questions de ses aspirants, même à celles insensées. Grâce à cette patience, il était abordable par toutes les classes de la société. Sa grande patience se manifesta également lors de sa maladie. Il exerça sa responsabilité de chef du régime musulman en état de santé, comme de maladie »[188].

[185] Ms n° 5285, *op. cit.*, fol. 5. Traduction personnelle.
[186] Ms n° 5285, *op. cit.*, fol. 6. Traduction personnelle.
[187] Ms n° 5285, *op. cit.*, fol.7. Traduction personnelle.
[188] Ms n° 5285, *op. cit.*, ff. 8-9. Traduction personnelle.

Concernant l'art de prêcher du cheikh Āmadu, l'auteur écrit :

> « Quand il prêchait, chacun se sentait concerné. La plus grande partie de son sermon se portait sur l'incitation de chacun à désobéir à sa passion, et à son âme instigatrice. Parfois sa méthode consistait à exhorter chacun selon le mal qui le concernait. Devant un groupe obnubilé par la vie d'ici-bas, il prêchait l'ascétisme et les mérites de l'Au-delà. Devant un autre groupe obsédé par l'arrogance et l'orgueil, il prêchait les bienfaits de la modestie et de l'humilité. Dans ses prêches, il préférait la douce parole à la violence verbale »[189].

-La citation de miracles, *karāmāt*, du saint de Macina fait l'objet du sixième chapitre. Muḥammad 'Alī Perèğo en effet, rapporte certains des miracles de son guide spirituel dont il fut lui-même le témoin oculaire :

> « Figure parmi ses miracles l'exaucement rapide de ses prières, *du'ā*. Ma femme était gravement malade, elle faillit perdre la vie. C'est ainsi que je demandai à mon maître spirituel d'intervenir. Il fit une courte lecture sur une eau, puis la donna à boire à ma femme, une fois l'eau bue, elle guérit sur place. Notre cheikh lisait parfois son livre sous la pluie sans que lui-même, ou son livre, soient mouillés. Hamdallahi, la capitale de notre régime musulman était une terre aride et pierreuse, grâce à ses invocations elle devint une terre fertile. Il révélait parfois des intentions cachées au for intérieur, comme il le fit une fois avec Ibrāhim ibn Yida. Il avait également la possibilité de disparaître des yeux quand il le désirait. En somme ses miracles étaient innombrables »[190].

-Le septième chapitre est consacré aux poésies écrites en honneur du cheikh Āmadu de son vivant. L'auteur affirme que les poésies dédiées à son guide spirituel dépassaient quarante *qaṣīda* (un ensemble de vers) et en écrit, en guise d'illustration, cinq *qaṣīda*.[191]

Dans sa conclusion, Muḥammad ibn Alī Perèğo mentionne la date de la mort de son cheikh, selon la datation de l'Hégire : vendredi, 12 *Rabī' al-awwal* 1261 de l'Hégire, soit 1845 de l'ère chrétienne. Il termine l'ouvrage par des vers posthumes qu'il composa lui-même en honneur de son maître, tout en citant d'autres vers écrits par certains ulémas dans le même sens.[192].

[189] Ms n° 5285, *op. cit*., fol.10. Traduction personnelle.
[190] Ms n° 5285, *op. cit*., fol. 11. Traduction personnelle.
[191]Ms n° 5285, *op. cit*., ff. 11-14.
[192] Ms n° 5285, *op. cit*., ff. 14-16.

L'apologie de la Qādiriyya et l'explication de certains termes soufis :

4. L'œuvre du cheikh al-Bakkay al-Kuntī (m.1865), maître spirituel qādirī

4.1. *Buġyat al-ulf fī ğawāb Ibn Yerkoy Talfī* : *Quête de convergence dans la réponse à Ibn Yerkoy Talfī.*[193]

La visée principale de cette œuvre manuscrite composée de 39 folios consiste à donner la réplique aux thèses tiğānīes défendues par Ibn Yerkoy Talfī, le nouveau disciple fervent d'al-Ḥāğ 'Umar. Etant donné qu'il s'agit d'un livre pamphlétaire, l'auteur se lance directement dans une réponse, point par point, à son adversaire, sans annoncer dans son introduction ni le plan ni les chapitres de son ouvrage. Mais il mentionnera cependant, comme nous le verrons, la raison de la rédaction de son ouvrage à la fin de l'opuscule. Nous allons donc retenir les questions les plus pertinentes pour notre étude :

Cheikh al-Bakkay, dans l'extrait ci-dessous, répond à la question de la répartition de l'*iğtihād* (effort d'interprétation de la jurisprudence islamique), en exotérique et en spirituel, autrement dit : la distinction dans l'effort juridique, entre exotérique et spirituel. Selon lui le terme d' « effort juridique spirituel » n'existe pas dans le lexique soufi :

> « Vous prétendez qu'il y a deux efforts juridiques, *iğtihād* : l'exotérique et l'ésotérique ; que le premier relève de conditions bien précises, à savoir être féru en *fiqh*, que le second procède d'une spiritualité avancée. Cette répartition me semble erronée, car il n'y a qu'un *iğtihād*, qui consiste à contempler profondément les textes scripturaires pour en déduire les aspects juridiques. En revanche, il n'existe pas d'*iğtihād* spirituel. Ce dernier relève de la grâce divine, et par conséquent, il est appelé *ilhām*. Celui qui le reçoit est appelé *mulham* et ne fournit absolument aucun effort pour l'obtenir. C'est une miséricorde accordée par Dieu à celui qu'il choisit, en sachant que les *mulhamūn* ont été d'un nombre infime dans toutes les époques. Leur existence est souvent même contestée par certains ulémas, tandis que les *muğtahid*ūn sont nombreux à travers les époques et leur reconnaissance est unanime »[194].

---

[193] Al-Bakkay al-Kuntī, *Buġyat al-ulf fī ğawābi Ibn Yerkoy Talfī***,** ms., n° 985, I.H.E.R.I.A.B, Tombouctou, fol .1. Traduction personnelle.

[194] Al-Bakkay al-Kuntī, *Buġyat al-ulf fī ğawābi Ibn Yerkoy Talfī***,** ms., n° 985, I.H.E.R.I.A.B, Tombouctou, fol . 6. Traduction personnelle.

Suite à cette discussion, l'auteur renvoie le lecteur, afin d'approfondir sa connaissance sur le sujet en question, à l'un de ses ouvrages qu'il intitula « *Ḏaẖīrat al-sarmad fī naṣīḥat šayẖ Aḥmad* : *Provision perpétuelle pour le conseil du cheikh Ahmed*. Cet ouvrage signalé est resté, nous semble-t-il, dans les replis poussiéreux de l'histoire, car nous n'avons pu, même après une longue recherche, le retrouver.

Dans le passage suivant, le guide suprême de la Qādiriyya de l'ancien Soudan français explique la raison profonde de la législation de la šaī'a, en réfutant la thèse de son détracteur qui la réduisait à la purification des âmes :

> « Sache que la *šarī'a* n'a pas été établie uniquement pour purifier les êtres humains de leurs péchés comme tu le prétends. Elle fut établie par Dieu en premier lieu pour qu'Il soit connu de sa créature, puis vient en second lieu la purification des pécheurs de leurs péchés. Car les péchés ne sont pas connus avant la šarī'a, c'est elle qui les a désignés et leur a donné un nom, par conséquent toute violation de ses commandements et de ses règles est jugée comme péché »[195].

Le petit-fils du cheikh Sīdī al-Muḥtār décrie dans l'extrait suivant l'attitude de son adversaire Ibn Yerkoy Talfī qui rallia la *tarîqa* Tiğāniyya au détriment de la Qādiriyya, en disant : Quel fruit cueillir d'une *tarîqa* qu'a fermé la porte de la sainteté, quand elle déclare que cheikh Ahmed Tiğānī est le sceau des saints ? :

> « Je suis abasourdi de te voir changer le *wird* qādirī qui est le plus noble et le plus prééminent, pour un *wird* tiğānī dont l'authenticité est mise en cause. Les tiğānīs refusent à eux-mêmes et à d'autres soufis la sainteté, sous prétexte que la porte de sainteté est close avec l'avènement de leur maître spirituel. Quelle importance y a-t-il dans l'imitation et le suivi d'une *tarîqa* qui ne permet pas d'aboutir à la sainteté ? Nous avons rencontré des personnes qui ont connu le fondateur de votre *tarîqa*, et il s'avère qu'il n'a jamais dit ce que vous lui attribuez. Nous avons également lu l'ouvrage rédigé par son disciple en hommage à sa vie et à ses miracles. Ce dernier rapporte lui-même dans l'ouvrage que le cheikh Ahmed Tiğānī lui ordonna de détruire cet ouvrage jugé incompatible avec ses pensées, car il y citait des rétributions précises pour des *ḏikr*. Nous savons certes que ceci ne relève pas de la compétence des cheikhs de voies spirituelles, mais plutôt de celle des prophètes. La compétence des

[195] Ms., n° 985, *op. cit.*, fol. 18. Traduction personnelle.

cheikhs se limite uniquement à expliquer la valeur et la quintessence des *ḏikr*, mais pas de déterminer eux-mêmes leurs récompenses »[196].

Selon Al-Bakkay, son adversaire, Ibn Yerkoy Talfī fait l'amalgame entre des termes soufis et il tente de le corriger, en lui refusant de qualifier le Prophète de cheikh :

> « Les tiğānīs prétendent qu'ils n'ont d'autre cheikh que le Prophète lui-même, en faisant de cela un privilège spécifique à leur *tarîqa*. Ceci est pur mensonge. Soit ils mentent à propos de leur cheikh en lui attribuant cette assertion, soit leur cheikh lui-même n'est pas un véritable cheikh, s'il profère un tel discours, car le Prophète occupe une place plus élevée que celle de cheikh. Il ne doit pas en outre être appelé cheikh, car les cheikhs sont ses serviteurs pour l'éducation spirituelle des fidèles »[197].

Au passage suivant, l'auteur s'en prend farouchement à son détracteur et dénonce avec la dernière rigueur le commandement de la *tarîqa* Tiğāniyya, qui interdit à ses adeptes de visiter les autres saints non tiğānīs :

> « Les tiğānis mentent de nouveau à propos du Prophète, en disant qu'il leur a ordonné de ne pas visiter un autre saint, non tiğānī. Comment ose-t-on imputer un mensonge au Prophète ?! Comment peut-il dire hier aux fidèles de visiter tous les saints de Dieu et l'interdire aujourd'hui, uniquement pour les tiğanīs ? De telles absurdités sont inconcevables. Ce commandement régi par leur *tarîqa* est un égarement évident, et relève des œuvres sataniques. Ne savent-ils pas que quiconque a haï les saints de Dieu, Dieu le haïra, et quiconque les a aimés, Dieu l'aimera ?»[198].

Pour illustrer les méfaits de ce commandement, cheikh al-Bakkay retient un exemple issu de sa propre expérience vécue : l'exemple d'un jeune tiğānī hésitant qui voulait changer ses assises spirituelles, mais qui se heurtait à ce commandement tiğānī entravant sa volonté :

> « Un jeune homme de 20 ans issu de la Tiğāniyya vint me visiter du Maghreb, il me dit : ''J'ai entendu parler de vous, et je suis venu vous visiter, voire me soumettre à votre enseignement exotérique et ésotérique. Le seul obstacle est l'une des conditions, parmi les conditions de la Tiğāniyya, qui stipule la non fréquentation des autres saints non tiğānīs. Cette condition contrecarre ma volonté de tirer profit des enseignements constructifs des autres cheikhs.

[196] Ms., n° 985, *op. cit*., fol. 25. Traduction personnelle
[197] Ms., n° 985, *op. cit*., fol. 27. Traduction personnelle
[198] Ms., n° 985, *op. cit*., fol. 28. Traduction personnelle

> Pourriez-vous me dire si je change ma *tarîqa* Tiğāniyya pour m'affilier à la *tarîqa* Qādiriyya, cela serait-il nuisible à ma spiritualité ? '' Je lui répondis : ''Certes Dieu t'a guidé et t'a orienté dans le bon sens. Cette condition stipulée par la Tiğāniyya n'a aucun fondement scripturaire. C'est plutôt un égarement explicite. Car tous les saints de Dieu sont des frères qui éprouvent un amour réciproque, et tout saint empêchant son disciple de visiter un autre saint n'est plus saint »[199].

Poursuivant, le cheikh Kuntī al-Bakkay s'attaque encore à une autre pratique tiğānīe, qu'il juge incompatible avec la šarī'a, voire proche de l'idolâtrie, à savoir la croyance en la présence du Prophète lors du *ḏikr,* et l'accueil qui lui était réservé, à l'aide d'un drap blanc autour duquel le *ḏikr* était pratiqué :

> « Figure dans leurs mensonges encore la prétention qui consiste à dire que le Prophète lui-même vient et s'assoit avec eux lors du *ḏikr,* souvent accompagné de danse, *raqṣ*, raison pour laquelle, ils étalent un drap blanc qu'ils encerclent en guise d'accueil du Prophète. Si les tiğānīs raisonnaient, ils n'auraient pas proféré un tel discours induisant en erreur et mentant sur le Prophète. Ne savent-ils pas que les gens de l'Au-delà n'ont absolument pas besoin des objets de ce bas monde ? Cette pratique tiğānīe n'est comparable qu'au veau d'or adoré par les fils d'Isrā'īl. »[200].

A la fin de son ouvrage, cheikh al-Bakkay explique les causes qui le poussèrent à rédiger cet ouvrage, en notant que ce sont ses aspirants qui l'incitèrent à répondre, selon lui, aux discours mensongers, démesurés et outranciers d'Ibn Yerkoy Talfī, et tout en précisant ne pas vouloir dénigrer le cheikh Ahmed al-Tiğānī lui-même, mais plutôt rétorquer aux propos indignes qui lui sont prêtés :

> « Nous ne reprochons rien à cheikh Tiğānī lui-même, mais ce sont paraît-il, ses adeptes qui ont, certes, menti à son sujet, en lui attribuant des propos qu'ils n'a jamais tenus. La plupart de ses adeptes vivant chez nous sont des fous, tenant des discours aberrants, de plus, mal instruits en matière de sciences religieuses. J'évitais toujours d'aborder leur sujet, ce sont mes disciples qui ont exigé que je réponde à ce poète ''Ibn Yerkoy Talfī'' qui prononça beaucoup d'absurdités dans ses poésies, notamment en prétendant que le Mahdī adoptera le *wird* tiğānī, quand il fera son apparition à la fin des temps, et que leur cheikh Tiğānī détient un degré spirituel plus élevé que celui d'Abd al-Qādir al-Ğīlānī.

[199] Ms., n° 985, *op. cit.,* fol. 29. Traduction personnelle
[200] Ms., n° 985, *op. cit.,* fol. 31. Traduction personnelle

> C'était donc une obligation religieuse de mettre en lumière la bonne voie et de distinguer la voie lumineuse de celle obscure.»[201]

Enfin, al-Bakkay résuma cet ouvrage en poèmes, *Qaṣīda nūniyya,* chaque mot se terminant par *nūn,* pour rendre ses arguments mieux mémorisables.[202]

Cheikh al-Bakkay ne se contenta pas de ça, mais écrivit encore cent vers environ, *Qaṣīda rā'iyya* où chaque vers se termine par la lettre rā' pour convaincre l'ensemble de gens de Futa du bien-fondé de la Qādiriyya, tout en traitait la Tiğāniyya de *bid'a*.[203] Nous verrons ci-dessous la réplique qu'Ibn Yerkoy Talfī fit aux propos du cheikh al-Bakkay. Ce qui sera révélateur de la relation qādirīe-tiğānīe à l'époque précoloniale.

Enfin l'apport des ouvrages qādirīs au soufisme du Mali se résume comme suit :

- Explication abondante des termes soufis
- Volonté de combiner entre le soufisme et l'orthodoxie
- Expansion du soufisme sur le plan intellectuel
- Consolidation de la formation exotérique et ésotérique des disciples.

Nous allons donc maintenant analyser les ouvrages écrits par les tiğānīs au Mali à l'époque précoloniale. Nous verrons que ces ouvrages prendront le caractère satirique de pamphlets et de diatribes. La relation deviendra tendue entre les deux courants soufis, qādirī et tiğānī. La concurrence et la rivalité confrérique seront généralisées.

[201]Ms., n° 985, *op. cit*., fol. 32. Traduction personnelle
[202] Voir Annexe A n° 6.
[203] Al-BAKKAY Aḥmad al-Kuntī*, Qaṣīda fī nuṣḥ al-fūtiyīn,* ms., n°985, I.H.E.R.I.A.B. Tombouctou. ff.1-8.

Voir Annexe A n° 7-8.

II- Les ouvrages écrits par les soufis tiğānīs du Mali

L'apologie de la Tiğāniyya et la réfutation des thèses qādirīes :

5. L'œuvre d'al-Ḥāğ 'Umar Tal, le guide suprême de la Tiğāniyya au Mali

5.1. *Rimāḥ ḥizb al-Raḥīm alā nuḥūr ḥizb al-Rağīm* : *Lance du parti du Tout Miséricordieux sur les nuques du parti du Satan banni.*

Cheikh Tal fut un auteur prolifique. Certains de ses ouvrages comme *Taḏkirat al-ġāfilīn* et *Bayān mā waqa'a* ont été évoqués plus haut.[204] Nous étudierons ici son ouvrage le plus connu et le plus utilisé par les soufis du Mali, *Rimāḥ ḥizb al-Raḥīm alā nuḥūr ḥizb al-Rağīm*. Cet ouvrage rédigé par le cheikh toucouleur a été publié au Caire par l'Edition *al-'Istiqāma* en 1927 en marge de l'ouvrage mère de la Tiğāniyya *« Ğawāhir al-ma'ānī »*. En 1973, il fut également publié par l'Edition *Dār al-kitāb al-'arabī* à Beyrouth. Le même ouvrage fut publié de nouveau en 1988 à Beyrouth par l'Edition *Dār al-ğīl.*[205] Concernant notre étude, nous nous sommes reporté à la version publiée en 1963 par l'Edition de *Maktabat Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī* du Caire, la seule édition qui nous était accessible. L'ouvrage d'al-Haǧ 'Umar Tal se compose d'une introduction et de cinquante-cinq chapitres. Ces derniers recouvrent trois préoccupations principales :

- Répliquer aux détracteurs de la *tarîqa* Tiğāniyya
- Expliquer la voie spirituelle tiğānīe
- Présenter le degré de spiritualité atteint par l'auteur lui-même

1- Chapitres à vocation de réfutation :

Bon nombre de chapitres ont uniquement pour but de répliquer aux détracteurs, tandis que d'autres sont consacrés conjointement à la réplique et à l'explication. Dès le premier chapitre, Al-Ḥāğ 'Umar Tal annonce explicitement l'objectif

[204] *Supra.*, pp. 75-78.
[205] AL'AZMĪ Aḥmad, « Qirā'at wa ta'ammulāt fī ba'd mu'allafāt al-Ḥāğ 'Umar al-fūtī » in 'Abd al-Ğalīl al-Tamīmī, (dir.), *Al-ṯaqāfat al-'arabiyyat al-'islāmiyya, bi ğanūb al-ṣaḥrā' ġarb 'Ifrīqiyā namūḏağan*, Zaghouan, éd. Mu'assat al-Tamīmī, 1997, p.8.

principal de cet ouvrage : réfuter les thèses de ses détracteurs. « Sache que notre but dans la rédaction de ce livre béni se résume à la réfutation et au bannissement des propos des détracteurs et à la défense des fidèles saints, car soutenir ces derniers relève d'un ordre divin et prophétique ».[206]

C'est ainsi qu'il met en garde les détracteurs des saints, et corrobore son discours en citant bon nombre d'ulémas selon lesquels, le corps des saints est une viande empoisonnée, celui qui en mange, en meurt. Il note qu'aucun fidèle, quel que soit son niveau d'érudition, ne pouvait aboutir à la satisfaction divine sans passer par ces saints. Il affirme par ailleurs qu'un soufi peut être appelé à l'opulence et à la richesse matérielle, en réfutant toute thèse qui veut qu'un soufi demeure toujours nécessiteux et besogneux.

Quant au *ḏikr*, fallait-il le réciter à haute ou à basse voix ? Sur ce point, il répond également à ses adversaires qui qualifiaient de *bid'a* tout *ḏikr* collectif pratiqué à haute voix. Il cite bon nombre d'ulémas qui le rendaient licite, notamment le polygraphe égyptien, Ǧalāl al-Dīn al-Suyūṭī et l'érudit en sciences de hadith, Ibn Ḥağar al-'Asqalānī.[207]

Puis il s'attaque avec ardeur à ceux qui niaient le bien-fondé du drap blanc que les tiğānīes encerclent, lors de leur *ḏikr*. Pour prouver l'originalité de cette pratique, il se reporte au propos de leur maître spirituel Muḥammad al-Ġālī, qui, à son tour, affirmait qu'Ahmed al-Tiğānī, le fondateur de la voie, lui avait confié la légitimité de cette pratique spirituelle.

Al-Ḥāğ 'Umar Tal discute également de la possibilité d'avoir la vision du Prophète en état d'éveil. Il tient un long discours pour confirmer cette possibilité, tout en citant comme à l'accoutumée, tous les ulémas qui, à sa connaissance, avaient adopté cette opinion, notamment l'érudit égyptien, Ǧalāl al-Dīn al-Suyūṭī (m.1505) et le fondateur de la *tarîqa* Šāḏiliyya, Abū Ḥassan al-Šāḏilī (m.1258).

[206] TAL al-Hāğ 'Umar, *Rimāḥ ḥizb al-Raḥīm alā nuḥūr ḥizb al-Rağīm, Le* Caire, éd. Maktabat Muṣtafā al-Bābī al-Ḥalabī, t.1., 1963, p. 9. Traduction personnelle.
[207] TAL al-Hāğ 'Umar, *op. cit.*, p.161.

Il rapporte au sujet du premier le fait que celui-ci avait vu le Prophète en état d'éveil plus de soixante-dix fois.[208]

2- Chapitres consacrés à l'exégèse de la Tiğāniyya :

Tout au long de plusieurs chapitres, l'auteur expose, mais de façon désordonnée, les principes et la base de la Tiğāniyya : les conditions d'adhésion, les relations entre le cheikh et son novice, les *ḏikr* obligatoires, les *ḏikr* surérogatoires et les mérites de la voie spirituelle d'Ahmed al-Tiğānī. Pour ce faire, il se réfère principalement au texte de l'ouvrage original de la Tiğāniyya, « *Ǧawāhir al-ma'ānī* ». Les passages de ces chapitres les plus importants à retenir, sont les suivants :

- Tous les flux spirituels émanent du Prophète puis se répandent sur les êtres vivants. Ceci explicite la réalité mohammadienne, *al-ḥaqīqa al-muḥammadiyya.*
- Aucun fidèle ne peut accéder à la sainteté sans passer par les guides spirituels des voies spirituelles. Donc s'approprier un *wird* sans l'autorisation préalable d'un cheikh authentique sera certes inutile.
- Le père spirituel a plus de force et de mérite que le père biologique pour le salut de l'âme. Il faut totalement s'en remettre à son autorité.
- Le *wird* tiğānī est inégalable, car son fondateur est le sceau des saints. Son autorité spirituelle prédomine sur celle de tous les autres saints.[209]

3- Chapitres voués aux informations concernant l'auteur lui-même :

Dans ces chapitres, l'auteur évoque encore la formation spirituelle qu'il avait reçue de son maître Muḥammad al-Ġālī avec qui il avait passé plus d'un an à la Mecque et à Médine. Il retrace ses origines spirituelles, remontant jusqu'au fondateur de la Tiğāniyya, tout en affirmant avoir été investi comme khalife du cheikh Ahmed al-Tiğānī lui-même. [210]

[208] TAL al-Hāğ 'Umar, *op. cit.*, p.198.
[209] TAL al-Hāğ 'Umar, *op. cit*., pp. 96, 132. 235, 142, 245, 268.
[210] TAL al-Hāğ 'Umar, *op. cit*., p. 184.

Il y confirme avoir reçu le nom de Dieu le plus sublime, *ism Allah al-'A'ẓam*, puis évoque les divergences existantes à ce sujet entre les ulémas. Car certains d'entre eux disent que tous les noms de Dieu sont sublimes sans aucune différence, et qu'il n'y a absolument aucun nom divin réservé à certains fidèles, et pas aux autres. Il finit par affirmer qu'un nom divin spécifique existe bien, et qu'il n'est accessible qu'aux élus de Dieu. [211]

La portée et l'influence de cette œuvre tiğānīe s'avèrent importantes. La Tiğāniyya malienne la considère comme leur second Coran, ils s'y réfèrent pour puiser des arguments en vue de réfuter les thèses de leurs détracteurs. En dépit de l'importance de cet ouvrage, nous avons remarqué que son influence était plus grande à l'époque coloniale qu'aujourd'hui. Ceci s'explique, à notre sens, par le fait que la relation tiğānīe-qādirīe fut extrêmement tendue à partir de la moitié du XIXème siècle. Par conséquent, chaque *tarîqa* cherchait inlassablement les ouvrages qui plaidaient pour leur voie spirituelle. Or, aujourd'hui la relation de ces deux confréries, nous le verrons, tend vers l'excellence.

L'éloge de la Tiğāniyya et l'explicitation de ses thèses :

6. Œuvres d'Ibn Yerkoy Talfī (m.1864) guide spirituel tiğānī

6.1. *al-Ta'yīdāt al-Rabbāniyya li al-ğamā'a al-Tiğāniyya : Soutien divin accordé à la confrérie tiğānīe.*[212]

Nous avons déjà étudié la vie de cet auteur au chapitre précédent,[213] compte tenu de son rôle majeur dans l'expansion de la Tiğātiyya et de son ardeur forte à réfuter intellectuellement tous les écrits dirigés contre sa voie spirituelle. L'ouvrage est constitué d'une introduction et de cinq chapitres, mais il ne comporte que 13 folios. Dès son introduction, l'auteur annonce l'objectif de la rédaction de son ouvrage :

[211] TAL al-Hāğ 'Umar, *op. cit.*, p.195.

[212] IBN YERKOY TALFĪ, *al-Ta'yīdāt al-Rabbāniyya li al-ğamā'a al-Tiğāniyya*, ms., n° 862, I.H.E.R.I.A.B, Tombouctou, fol .1,Traduction personnelle.

[213] *Supra.* p.80.

« Lorsque j'ai constaté que la majorité de nos frères s'attaquaient aveuglement à notre *tarîqa* par ignorance, alors j'ai pris la résolution d'apporter des éclaircissements par cet opuscule, afin que certains d'entre eux puissent être éclairés et en tirer profit ».[214]

Cette citation montre à quel point la Tiğāniyya nouvellement installée au Mali vers la moitié du XIXème siècle, était attaquée et ignorée par des ulémas du pays, voire des profanes.

- En introduction, il traite la question de la soumission aux saints de Dieu et la mise en garde contre toute opposition envers eux. Il écrit :

> « Quiconque dénigre un saint de Dieu fera l'objet de malédiction et d'une mauvaise issue. Son cœur mourra et sera percé d'une flèche divine empoisonnée. Diverger sur des questions exotériques est concevable, cependant les questions ésotériques ne peuvent faire l'objet de divergence, car c'est une science divine spécifique que Dieu accorde à celui de son choix ; par conséquent, il n'est pas possible de discuter ces questions et encore moins de les nier, sauf pour les ignorants qui en font leur sujet de discussion. Comment peut-on nier un miracle conféré à un saint, ou une spécificité accordée par Dieu ? Surtout s'il s'agit d'une prétention qui ne va pas à l'encontre de la šari'a »[215].

-Au premier chapitre, il discute de la licéité de changer d'école juridique, *maḏhab*, ou de *tarîqa*, pour justifier le fait qu'il quitta la Qādiriyya pour la Tiğāniyya. Il cite bon nombre d'ulémas qui changèrent de *maḏhab,* notamment Ibn Daqīq al-'īd qui fut malékite puis chaféite, et Abū Ḥayyān qui fut zâhirite puis chaféite. Si le changement de *maḏhab* n'est assurément pas interdit par d'éminents ulémas, il en va de même concernant le passage d'une voie spirituelle à une autre, ajoute-t-il.

Puis il répond sur deux points obscurs de la Tiğāniyya :

1- Comment la voie du cheikh Ahmed al-Tiğānī peut-elle être la meilleure des voies spirituelles, et son fondateur le sceau et le meilleur des saints ?

[214] *Ibid.,* fol.1,Traduction personnelle.
[215] *Ibid,* fol.1.Traduction personnelle.

> « C'est en fait l'ordre divin qui veut que la Tiğāniyya soit la meilleure des voies spirituelles. Le Prophète lui-même, en état d'éveil, dit à Al-Tiğānī qu'il est le sceau des saints, et que son âme nourrira les âmes de tous les pôles, *qutb,* jusqu'à la fin des temps, et que même ses simples adeptes surpasseront tous les autres saints. Voilà pourquoi on doit adhérer à sa *tarîqa* sans jamais la quitter »[216].

2- Comment peut-on aboutir à une conciliation avec les qādirīs qui prétendent également la même chose, en affirmant que leur *wird* qādirī est le meilleur ?

« Pas de contradiction, le *wird* qādirī était en effet le meilleur, mais seulement jusqu'à l'apparition du *wird* tiğānī. Après l'avènement de la Tiğāniyya, les choses ont fondamentalement changé. Ce privilège dont jouissait la Qādiriyya fut abrogé au profit de la voie du cheikh Ahmed al-Tiğānī »[217].

-Le deuxième chapitre défend le commandement de la Tiğāniyya qui interdit à ses adeptes d'adopter une deuxième *tarîqa* après s'être affilié à celle-ci, voire même de visiter un autre cheikh, non tiğānī, mort ou vivant, en quête de la *baraka.* Les arguments sont les suivants :

> «Si la *šarī'a* permet à un père de demander à son fils de rompre son jeûne surérogatoire, il en va de même pour un cheikh, le père spirituel, qui est également autorisé à ordonner à son aspirant de ne pas visiter un autre saint, non tiğānī. Le novice ne réussira jamais son parcours spirituel en étant guidé par plusieurs maîtres spirituels. De même que deux dieux ne se partagent pas un univers, ou que deux hommes ne partagent pas une épouse, de même un musulman ne se tourne pas vers deux directions de prières, *qibla*»[218].

-Au troisième chapitre, Ibn Yerkoy Talfī évoque la possibilité de voir le Prophète en état d'éveil, reprenant ainsi la question déjà étudiée et adoptée par son guide spirituel, al-Ḥāğ 'Umar.

-Le quatrième chapitre explique certains termes soufis comme *quṭb* dont il livre la définition suivante :

[216] Ms., n° 862, *op. cit.,* fol. 4.Traduction personnelle.
[217] *Ibid.,* fol. 4. Traduction personnelle
[218] Ms., n° 862, *op. cit.,* fol. 5. Traduction personnelle.

> « Le *quṭb* : est un saint qui rassemble à lui seul tous les attributs divins qui sont au nombre de 300. Il ne pourra cependant nourrir spirituellement les âmes des autres saints qu'après avoir réuni tous les mérites spirituels. La grande quṭbāniyya est donc la substitution totale accordée par Dieu à un pôle pour gérer spirituellement cet univers de façon globale et en détail. Il y a deux types de *quṭb* : le *quṭb* d'une région bien précise ''*quṭb al-quṭr*'' et le *quṭb* d'une époque ''*quṭb al-dahr*''. Cependant le terme prend généralement ce dernier sens, car à toutes les époques, il n'existe qu'un seul *quṭb*. Au demeurant, tous les *quṭb* prédominent et sont supérieurs à tous les saints de leur époque »[219].

-Au cinquième et dernier chapitre, Ibn Yerkoy Talfī parle longuement d'un autre terme soufi peu connu voire contesté par les qādirīs du Mali, à savoir, *ẖatmiyya* (la clôture de sainteté et de son plus haut degré). Il note :

> « Sache que le degré de *ẖatmiyya* se situe entre celui des prophètes et celui des *quṭbs*. Le saint occupant le degré de *ẖatmiyya* est chargé de nourrir spirituellement les âmes des pôles, il est également le sceau des saints. Ce degré qui fut réservé à notre cheikh Ahmed al-Tiğānī, était convoité par le grand saint Ibn 'Arabī qui prétendait l'être. Il entendit un jour un appel céleste qui lui disait : ''Ce degré de *ẖatmiyya*, tu ne l'atteindras pas ; il est réservé à un saint qui apparaîtra à la fin des temps''. Dès lors il cessa d'y penser. En fait il fut accordé à notre éminent cheikh al-Tiğānī »[220]

- Enfin il termine son ouvrage par ces mots : « Je loue Dieu le Tout Puissant de m'avoir permis de reconnaître aux gens de grâce leur grâce, sans nier à *ẖātim* sa *ẖātimiyya,* ni à *quṭb* sa *quṭbāniyya*, contrairement à ce que font les ignorants. Voilà donc les solides arguments consignés dans cet opuscule pour éclairer nos frères »[221].

Il faut souligner qu'Ibn Yerkoy Talfī se réfère principalement aux écrits de son nouveau maître spirituel, al-Ḥāğ 'Umar Tal dans la rédaction de cet ouvrage, notamment « *Rimāḥ ḥizb al-Raḥīm* » que nous avons étudié.

[219] Ms., n° 862, *op. cit*., fol. 9. Traduction personnelle.
[220]Ms., n° 862, *op. cit*., fol.12. Traduction personnelle.
[221] Ms., n° 862, *op. cit*., fol. 13. Traduction personnelle.

La défense des thèses tiğānīes :

6.2. *Tabkiyat al-Bakkay : Faire pleurer al-Bakkay* [222]

Cette seconde œuvre écrite par Ibn Yerkoy Talfī, le fervent défenseur de la Tiğāniyya, est une lettre pamphlétaire adressée au cheikh al-Bakkay pour réfuter ses thèses émises à l'encontre de la Tiğāniyya. Il est constitué de 38 folios.

Si son ouvrage « *al-Ta'yīdāt al-Rabbāniyya li al-ğamā'at al-Tiğāniyya* » avait pour but de faire connaître la Tiğāniyya au Mali, et de rétorquer de façon générale à tous les détracteurs, cette œuvre cependant ne vise que le cheikh al-Bakkay.

L'Auteur entre directement dans le vif du sujet sans même annoncer au préalable, comme à l'accoutumée, son plan de travail. Il évoque d'emblée les questions qui faisaient l'objet de sa contestation vis-à-vis d'al-Bakkay, et y répond avec ardeur. Beaucoup de points abordés dans cet ouvrage ont déjà été étudiés dans l'ouvrage précédent. L'objet de sa réfutation porte sur les questions suivantes :

- L'existence de la *ẖatmiyya* (la clôture de la sainteté)

Ibn Yerkoy Talfī y affirme que la notion de *ẖatmiyya* est bien connue dans le soufisme. Elle consiste à affirmer que le soufisme a bien connu la clôture de la sainteté qui est le degré le plus élevé, comme la prophétie a connu sa propre clôture avec le sceau des prophètes, Muḥammad. Le disciple d'al-Haǧ 'Umar Tal fait référence à Ibn 'Arabī, qui l'étudia également dans son célèbre ouvrage « *al-Futūḥāt al-makkiya* ». Il évoque aussi al-Ša'rānī et son ouvrage « *Durar al-Ġawwāṣ* ». Puis, il présente son argumentaire et renvoie son adversaire à l'ouvrage écrit par son père, intitulé « *Ṭarā'if wa talā'id fī karāmat al-wālida wa al-wālid* », où ce dernier mentionne explicitement la question de *ẖatmiyya*. Pour terminer, il qualifie son détracteur d'ignorant qui nie tout ce qu'il ne connait pas.[223]

[222] IBN YERKOY TALFI, *Tabkiyat al-Bakkay*, ms., n° 2786, I.H.E.R.I.A.B, Tombouctou, fol.1.

[223] IBN YERKOY TALFI, *Tabkiyat al-Bakkay*, ms., n° 2786, I.H.E.R.I.A.B, Tombouctou, ff. 5-7.

- Sens d'*illiyyīn* dans le Coran

La querelle suivante est d'ordre sémantique. Cette question n'a pas été évoquée par Saïd Bousbina dans son article, c'est probable que cette partie manquait dans le manuscrit de Paris auquel il s'est référé.[224] Pour Ibn Yerkoy Talfī, le mot coranique, *illiyyīn*, signifie « Paradis ». Il réfute donc les arguments d'al-Bakkay qui donnait à ce mot, un autre sens. Pour ce dernier, en effet, le mot signifie « le livre », *kitāb.* Afin de trancher cette divergence, Ibn Yerkoy Talfī renvoie son détracteur à deux ouvrages rédigés par son grand-père Sīdī al-Muḫtār, fondateur de la Muḫtāriyya, l'un intitulé « *al-Ǧur'at al-ṣāfiyat* » et l'autre « *Kašf al-niqāb 'an waǧh Fātiḥat al-Kitāb* ». Il assure que ce dernier partageait le même avis que lui, car son argument est basé, comme le sien, sur l'étymologie du mot « *illiyyīn »* qui est dérivé de *« 'alā »* être élevé ; il s'agit donc du paradis le plus élevé où habite le Prophète.[225]

- Se détourner des saints

Sur cette question, Ibn Yerkoy Talfī qualifie les propos d'al-Bakkay de mensongers. Les propos de ce dernier, nous l'avons vu, consistaient à décrier la conception tiǧānīe de saints. C'est ainsi que le novice fervent d'al-Ḥāǧ 'Umar affirme que les guides tiǧānīs interdisaient à leurs adeptes de visiter les saints non tiǧānīs seulement dans le but de recevoir la *baraka*. A cet égard, il se reporte à l'ouvrage d'Ibn 'Arabī, « *al-Futūḥāt al-makkiyya*», à celui d'Ibn al-Mubārak « *al-Ibrīz* », et à celui d'Abd al-Raḥmān al-Fāsī, « *Ibtihāǧ al-qulūb* », afin de corroborer son discours. Nous nous demandons si Ibn Yerkoy Talfī avait eu accès direct à tous ces ouvrages. Il note que ces éminents guides spirituels ont accordé au cheikh le droit d'empêcher son disciple de visiter un autre saint sans la permission préalable, et que ceci relève d'*ādāb* bien établis dans certaines voies spirituelles dont la

[224] BOUSBINA Saïd, « Tabkiat Al-Bakkay Une lettre « lacrymogène » de Yerkoy Talfi à Ahmad Al-Bakkay Le plaidoyer d'un défenseur de la Tijaniyya » in Odile Goerg et Anna Pondopoulo, (dir.) *Islam et Sociétés en Afrique subsaharienne à l'épreuve de l'histoire Un parcours en compagnie de Jean-Louis Triaud*, Paris, éd. Karthala, 2012, pp.101-114.
[225] Ms., n° 2786, *op. cit.*, fol.10.

sienne. Il rappelle également que l'une des conditions d'affiliation à la Tiğāniyya est de ne pas abandonner ses frères musulmans[226].

- La descente de la *baraka* du Prophète sur les créatures

Selon al-Bakkay la *baraka* du Prophète n'est pas descendue sur les créatures avant sa prophétie. Sa *baraka* se répandit sur les créatures de Dieu, seulement après qu'il ait été messager de Dieu. Par contre, Ibn Yerkoy Talfī réplique à cette thèse en affirmant que la *baraka* prophétique fut prodiguée aux créatures avant même la naissance du Prophète. [227]

- Les tiğānīs n'assisteront pas au jugement dernier

Al-Bakkay fustigea vivement cette croyance tiğānīe. Dans sa réponse le disciple d'Ḥāğ 'Umar explique que les tiğānīs seront sous l'ombre du Trône lors du jugement dernier. Pour étayer son propos, il se reporte à un hadith célèbre qui cite sept catégories de fidèles qui seront à l'abri de toute peine le jour de la résurrection.

- Les tiğānīs entreront au Paradis sans compte ni châtiment

Sur ce point, Ibn Yerkoy réplique que les tiğānīs ne sont pas les seuls à prétendre être assurés d'entrer au Paradis. Il rappelle que cette croyance existe également dans la Qādiriyya, et cite un propos prêté à Abd al-Qādir al-Ǧīlānī : « Une liste répertoriant mes adeptes m'a été présentée, ils seront tous épargnés de l'enfer »[228].

- L'existence de *Dā'irat al-faḍl* (le cercle de la Grâce)

Ce cercle de la grâce est une rétribution divine, selon les tiğānīs, difficilement atteignable. Il s'agit d'un degré spirituel très élevé, une fois qu'un saint y accède, il sera dispensé de toute injonction divine, autrement dit, il ne sera plus concerné par l'application de šarī'a. Al-Bakkay nie catégoriquement l'existence du cercle de Grâce, auquel prétendent les tiğānīs, et tient un discours ironique en disant que ce serait un cercle empli de vaches, de chameaux et de moutons. Il rajoute que ni les

[226] Ms., n° 2786, *op. cit.*, fol. 12.
[227] Ms., n° 2786, *op. cit.*, fol. 18.
[228] Ms., n° 2786, *op. cit.*, ff. 29, 30.

prophètes ni les anges n'ont eu le privilège d'accéder à ce genre de cercle. Ibn Yerkoy Talfī pour sa part décrie l'ignorance de son détracteur, sans toutefois pouvoir donner un argument solide confirmant l'existence dudit cercle.[229]

- La prétention d'Ahmed Tiğānī de connaître 300 savoirs qu'aucun des prophètes ne possédait, sauf Muḥammad

Cette croyance tiğānīe fut l'objet d'une critique fort amère de la part d'al-Bakkay, et il juge apostat tout musulman qui y croit. Pour Ibn Yerkoy Talfī, le fait que le cheikh Ahmed Tiğānī possédait 300 types de connaissances que les autres prophètes à l'exception de Muḥammad ignoraient, n'est pas une prétention inédite dans le soufisme. Certains saints avant lui l'avait déjà prétendu. Et il renvoie son adversaire à l'ouvrage « *Ḫātam al-'awliyā'* » écrit par al-Ḫakīm al-Tirmiḏī. Il explique, par exemple, qu'un simple fidèle de la communauté musulmane connaît la sourate *al-Fātiḥa*, alors que tous les prophètes précédents l'ignoraient[230].

Ce dernier ouvrage étudié revêt toute son importance, car il met bien en lumière les points de divergence entre tiğānīs et qādirīs. Enfin l'apport de la production intellectuelle tiğānīe se résume en ces mots :

- Contribuer à la richesse de la littérature soufie malienne
- Marquer la différence avec les autres courants soufis comme la Qādiriyya
- Favoriser l'expansion rapide et généralisée de la Tiğāniyya au Mali

Ces six ouvrages analysés, empruntés aux voies spirituelles tiğānīe et qādirīe témoignent de l'avancée des sciences ésotériques au Mali du XIXème siècle. Malheureusement, la plupart de ces ouvrages d'importance saisissante ne sont pas publiées à notre connaissance, donc peu connues.

[229] Ms., n° 2786, *op. cit.*, fol. 30.
[230] Ms., n° 2786, *op. cit.*, ff. 34-38.

Nous retiendrons du soufisme de la période précoloniale (1800-1878) les points suivants :

1- La constitution visible du groupe de disciples, autour d'un maître spirituel.

2- La solide formation exotérique et ésotérique des soufis de cette époque, comme les ouvrages étudiés ci-dessus en témoignent.

3- L'intérêt porté à la sunna, ou l'orthodoxie musulmane et la répréhension de *bid'a* (innovation religieuse), comme en apportent la preuve :

a- Le cheikh Āmadu (m. 1845) rédigea son célèbre ouvrage étudié ci-dessus pour dénoncer les *bid'a* : *Al-iḍṭirār ilā Allāh fī iḫmād ba'ḍ mā tawaqqad min al-bida' wa iḥyā' ba'd mā indarasa min al-sunan*[231]*: S'en remettre à Dieu pour éteindre des innovations religieuses et ressusciter des sunnas disparues.*

b- Nuḥ ibn Ṭāhir (m.1860), disciple du fondateur de la Muḫtāriyya rédigea « *Ḫaṣā'iṣ al-Nabī* »[232]: *Spécificités du Prophète*, un manuscrit composé de 5 folios, dans lequel il explique les spécificités du Prophète afin d'éclairer les sunnas du Prophète à suivre et de s'abstenir de l'imiter dans d'autres injonctions qui lui sont spécifiques.

4- L'accent particulier mis sur l'amour du Prophète. Les écrits des soufis du Mali élucident cette tendance accrue qui se manifeste dans la célébration et la glorification des multiples qualités du Prophète, en exprimant leur amour pour lui et en cherchant par tous les moyens à gagner le privilège d'être en sa compagnie.[233] Les auteurs et les faits suivants le prouvent :

a- Sīdī al-Muḫtār al-Kabīr (m.1811) consacra un ouvrage à l'éloge et à la prière sur le Prophète intitulé, *Nafḥ al-ṭīb fī al-ṣalāt 'alā al-Nabī al-ḥabīb : Eclat du parfum pour la prière sur le Prophète bien aimé*.[234]

[231] Ms., n° 1019, op. cit., fol.1.
[232] IBN ṬĀHIR Nūḥ, *Ḫaṣā'iṣ al-Nabī*, ms., n° 8912, I.H.E.R.I.A.B, Tombouctou, ff.1-5.
[233] SEYDOU Christiane, *La poésie mystique peule du Mali*, Paris, éd. Karthala, 2008, p. 55.
[234] , SĪDĪ al-Muḫtār al-Kabīr, *Nafḥ al-ṭīb fī al-ṣalāt 'alā al-Nabī al-ḥabīb*, ms., n° 402, I.H.E.R.I.A.B, Tombouctou, ff.1-7.

b- Ibn Yerkoy Talfī (m.1864) composa une cinquantaine de vers qui font l'éloge et la manifestation de son amour envers le Prophète.[235]

c- Muḥammed Su'ād (m.1852), un soufi prolifique dans le domaine de la poésie, produisit des centaines de vers en l'honneur du Prophète.[236]

5-Les bonnes relations entretenues par les soufis durant la première moitié du XIXème siècle, car les tiğānīs et les qādirīs cohabitaient pacifiquement.

6-Les relations tendues entre tiğānīs et qādirīs à partir de la deuxième moitié du XIXème siècle avec la conquête d'al-Ḥāğ 'Umar (m.1864).

7-La guerre sanglante puis la guerre intellectuelle qui se manifesta par les diatribes et les pamphlets du tiğānī Ibn Yerkoy Talfī et du qādirī al-Bakkay Kuntī. Nous verrons que cette discorde se poursuivra entre ces deux courants soufis, Qādiriyya et Tiğāniyya, jusqu'à l'arrivée des colonisateurs français, qui les trouveront fragilisés par cette guerre fratricide, ce qui facilitera la mission coloniale. C'est cette période que nous allons étudier en deuxième partie, en mettant en lumière les enjeux qui y sont liés.

[235] IBN YERKOY TALFI, *Mağmū' al-qaṣā'id* , ms., n° 863, I.H.E.R.I.A.B,Tombouctou, ff. 1-8.
[236] SU'AD Muḥammad, *Qaṣā'id al-madḥ*, ms., n° 5882, I.H.E.R.I.A.B, Tombouctou, ff. 1-5.

DEUXIEME PARTIE

LE SOUFISME AU MALI DURANT LA PERIODE COLONIALE (1878-1960)

DEUXIEME PARTIE

LE SOUFISME AU MALI DURANT LA PERIODE COLONIALE

(1878-1960)

Au cours de la première partie de ce travail, nous avons étudié comment les deux voies spirituelles du Mali, la Tiğāniyya et la Qādiriyya, se livrèrent une bataille fratricide suite à la conquête d'al-Ḥāğ 'Umar Tal. Si ce dernier vécut ses derniers jours en 1864, la flamme de la guerre fratricide allumée ne s'éteignit pas avec sa disparition. Les adeptes de ces deux confréries continuèrent à s'entretuer jusqu'à l'arrivée des colonisateurs français. Après 14 ans supplémentaires de conflits inter-confrériques, de 1864 à 1878, les soufis se trouvèrent dépéris et affaiblis au moment d'affronter de manière efficace les nouveaux envahisseurs du pays. La colonisation effective débuta en effet en 1878 d'où la chronologie retenue dans le cadre de notre recherche.

La deuxième partie de notre travail traitera, par conséquent, le soufisme sous la période coloniale : pénétration coloniale dans le pays, résistance des soufis face à cette colonisation française, naissance et émergence de nouvelles voies spirituelles soufies, influence de la colonisation sur le soufisme, diffusion et caractéristiques du soufisme de cette période. Retraçons d'abord l'intrusion coloniale au Mali.

CHAPITRE I : LA COLONISATION FRANÇAISE ET LA RESISTANCE ARMEE DES SOUFIS

1- L'intrusion coloniale au Mali

Les colonisateurs français entreprirent la colonisation du Mali à partir de la deuxième moitié du XIXème siècle. L'administrateur colonial, le général Louis Faidherbe (m.1889), étant éperdument épris par l'agrandissement des colonies françaises, fut le premier à concevoir l'expansion du colonialisme vers le Mali. Sa politique coloniale, comme le souligne Frantz, poursuivait trois objectifs :

« 1- La jonction du Haut Sénégal au Haut Niger par une ligne de postes. 2- La possibilité de faire passer par ces voies les objets d'importation européenne pour en faire le commerce sur le Niger et pour retourner par la même voie des matières riches. 3- L'impossibilité de songer à cette même voie pour les marchandises encombrantes des bords du Niger et l'importance qu'il y aurait à voir si on ne pourrait pas utiliser à cet effet l'embouchure de ce fleuve. »[237].

En provenance du Sénégal déjà occupé, les colonisateurs français débarquèrent à Kayes en 1855 pour l'étude du terrain et les préparatifs préliminaires. Ce n'est que plus tard que commencera la vraie occupation. En effet, les colonisateurs se heurtèrent en 1878 à une farouche résistance de la part des habitants de Sabouciré, ville devenue plus tard symbole de la résistance anticolonialiste. Car le roi de Sabouciré, Niamodi Sissoko fut exécuté par les colonisateurs et la ville succomba sous leur puissance militaire.[238]

En 1881, la ville de Kati fut prise et elle deviendra plus tard le bastion du catholicisme. Puis les colonisateurs poursuivirent leur chemin pour occuper en janvier 1883 la ville de Bado, près de Bamako. Les Bambara s'opposèrent farouchement à leur occupation par les armes traditionnelles. Mais en raison de la disproportion des forces en présence, la ville de Bado ne tarda pas à se soumettre à la nouvelle administration coloniale. Le mois suivant de cette même année (février

[237] FRANTZ Jean, *Etudes sur le Soudan français*, Paris, Arthur Rousseau, 1907, p.28 .
[238] KONARE Alpha Oumar et BA Adam, *Grandes dates du Mali*, Bamako, éd. Imprimerie du Mali, 1983, p.64.

1883) les troupes coloniales réussirent à dominer la ville stratégique du pays, Bamako. Sept ans plus tard (1890) la ville de Ségou, siège du royaume Bambara, fut occupée. Avec la prise de Ségou, la France étendit aisément son expansion coloniale sur Djenné en 1893, et quelques jours après, sur deux autres villes importantes du Mali, Mopti et Bandiagara.[239] Le colonialisme français atteignit Tombouctou, la ville la plus réputée de l'histoire malienne, en 1894. La ville de Sikasso fut prise en 1898, puis, avec l'occupation de Gao en 1899, la colonisation française toucha la quasi-totalité du pays.[240]

Durant la colonisation française, le Mali a connu diverses appellations : en 1880 l'administration coloniale le baptisa « Haut Fleuve », puis en 1890 elle le désigna « Soudan français », avant de changer cette dénomination, neuf ans plus tard, pour « le Haut Sénégal » ou « Moyen Niger » en 1899. Puis le Mali fut dénommé « Sénégambie- Niger » en 1902, avant de prendre en 1904 deux ans plus tard le nom de « Haut Sénégal- Niger ». Enfin, en 1920, réapparut la dénomination « Soudan français ». C'est cette dernière appellation qui sera conservée jusqu'en 1960, date de l'indépendance du Mali. Rappelons que dès 1895, le Soudan français fera partie de l'A.O.F (Afrique Occidentale Française) et sera dirigé comme les sept autres colonies : Sénégal, Mauritanie, Guinée, Haute Volta, Dahomey, Côte d'Ivoire, par un gouverneur général installé à Dakar, dirigé par un Commandant supérieur, puis par un lieutenant-gouverneur en siège à Kayes jusqu'en 1908, puis à Bamako à partir de cette date.[241]

[239] KAMIAN Bakari, *Les Dogon de 1893 à 1960 : la pénétration et la conquête française dans la Boucle du Niger et les pays de la Volta, Burkina*, Bamako, éd. Amecon, 2010, p. 224.
[240] SPITZ George, *Soudan français*, Paris, éd. Maritimes et coloniales, 1955, p.46.
[241] YATTARA Elmouloud, « Une histoire du Mali » 2007, p.3.sous : http://www.histoire-afrique.org/IMG/pdf/Mali_independant.pdf (consulté le 28/3/2013).

2-La résistance des soufis face au colonialisme français

La colonisation française du Mali ne fut pas sans susciter de résistance. Nous avons vu comment certains animistes, même s'ils finirent par s'y soumettre, tentèrent de livrer une certaine résistance face aux colonisateurs. Si certains cheikhs soufis de la Mauritanie épaulaient sans réserve la colonisation française,[242] ceux du Mali ne suivirent pas la même voie. En général, les soufis maliens de l'époque coloniale résistèrent farouchement et longuement contre les colonisateurs. Nous verrons que les deux voies spirituelles connues à l'époque (Qādiriyya et Tiğāniyya) jouèrent chacune un rôle majeur pour repousser l'impérialisme français, même si à un certain moment quelques-uns eurent recours à la négociation pour établir un compromis de paix ou une trêve. Les figures soufies remarquables qui combattirent la domination coloniale seront étudiées par la suite selon l'ordre chronologique. Retraçons en premier lieu la résistance du cheikh Mamadou Lamine Dramé, le soufi soninké.

2.1. Mamadou Lamine Dramé (m. 1887), un tiğānī résistant

Mamadou Lamine Dramé, soufi résistant, est né à Goundiourou dans la région de Kayes. Sa date de naissance n'est pas connue avec précision, cependant nos historiens la situent entre 1830 et 1850. La première date est privilégiée par Alpha Oumar Konaré et Adam Bâ.[243] Quant à son décès, l'unanimité se fait sur l'année 1887. Ce cheikh surnommé *Allah Komo Ciré*, c'est-à-dire le « Favori de Dieu », est un soufi d'obédience tiğānīe.

Nous disposons de peu d'éléments sur sa formation spirituelle. Cependant la taille de sa bibliothèque, qui fut portée par 24 personnes, révèle qu'il aimait les livres et qu'il était probablement bien instruit. Certains historiens lui attribuent un ouvrage qui est demeuré introuvable après une longue recherche de notre part,

[242] PIGA Adriana, *Les voies du soufisme au sud du Sahara*, Paris, éd. Karthala, 2006, p.175.
[243] KONARE Alpha Oumar et BA Adam, *Grandes dates du Mali, op. cit.,* p.53.

intitulé : *Sa'ādat al-nufūs fī iḫtiṣār al-ṣalawāt : Bonheur des âmes dans la prière courte.*[244]

Nous avons souligné plus haut que les étapes d'apprentissage au Mali au XIXème siècle consistaient à s'instruire dans sa région, puis à poursuivre des études avancées à Tombouctou. Cette dernière étape franchie, les apprenants se rendaient à la Mecque pour parachever leur formation. Tout candidat à l'érudition était censé franchir toutes ces étapes. Concernant cheikh Dramé, l'histoire a bien retenu son voyage à Tombouctou puis à la Mecque où il séjourna sept ans dans le dessein d'acquérir les connaissances nécessaires. Il visita, toujours dans cette quête du savoir, entre 1872 et 1879, plusieurs pays musulmans, dont la Turquie. C'est à son retour, en 1879, qu'il intensifia son prosélytisme et fit beaucoup de disciples.

C'est ainsi que cheikh Dramé éduqua activement ses adeptes tant sur le plan spirituel que sur le plan militaire. Il prêcha la guerre sainte et sema le germe de la haine des occupants français dans toute la région. Assuré d'avoir grandement préparé le terrain, il lança son *ǧihād* en 1886 contre la présence française sur le sol de ses ancêtres et se proclama même le *mahdī* de l'Afrique occidentale.

Lors des premiers heurts avec les colonisateurs en mars 1886, le cheikh soufi et ses disciples firent preuve de grande bravoure. Ainsi réussirent-ils à repousser la garnison coloniale en tuant une dizaine de combattants, faisant une trentaine de blessés dans les rangs des ennemis. Ce fut une bataille victorieuse qui marqua fort les esprits des habitants indigènes. Le cheikh eut alors sa réputation de saint invincible répandue aux confins de tous les horizons du pays.

Mais la troupe coloniale, pour se venger, marcha sur la ville natale du cheikh Dramé, Goundiourou, pour y perpétrer meurtres et destructions. Cette politique de terre brûlée exaspéra hautement le guide soufi, et le poussa à s'organiser de nouveau pour poursuivre sa bataille implacable contre l'envahisseur. Cependant, en avril 1886, les colonisateurs, dans une attaque surprise, réussirent à tuer la majeure

[244] SY Yaya, *Mamadou Lamine Dramé, résistant sonninké dans l'Afrique Occidentale Française,* consultable sous : http://www.soninkara.com/histoire-geographie/histoire/mamadou-lamine-drame.html, (consulté le 20/4/2013).

partie des combattants de Mamadou Lamine. En résistant infatigable, le Cheikh ne se résigna pas. Seule l'exécution de son fils Šu'ayb par les colonisateurs en juillet 1887 lui porta un coup très dur. La mort de ce dernier, qui avait été pour lui un soutien indispensable, autant audacieux qu'actif, l'affaiblit considérablement.

Pour en finir avec cette opposition à l'impérialisme français, le gouverneur général du Soudan français, Joseph Gallieni (m.1916), ordonna à ses troupes, en novembre 1887, de lui ramener ce résistant soufi, mort ou vif. En décembre 1887, les troupes coloniales pénétrèrent victorieusement dans le bastion du guide spirituel tiğānī, Toubacouta, non sans avoir commis un carnage horrible dont l'histoire se souvient encore. Mais le principal personnage recherché, Mamadou Lamine, était déjà hors de la ville. Il l'avait d'ailleurs quittée sur le conseil de ses fidèles disciples, qui y restèrent pour la confrontation dramatique.

Le Favori de Dieu, n'échappera pas à la troupe coloniale. Traqué et blessé à Maka-colibantan, un village proche de son bastion, il succombera à ses blessures. Dans le souci de montrer publiquement sa dépouille afin de prévenir toute éventuelle opposition, les ennemis du cheikh allèrent jusqu'à le décapiter, le 11 décembre 1887.[245] Cependant la mort tragique de ce grand résistant n'a pas atteint, comme nous le verrons, l'esprit combatif des autres résistants soufis.

2.2. Āmadu al-Ḥāğ cheikh 'Umar Tal (m 1898), un tiğānī résistant

Ce soufi tiğānī est le fils du guide suprême de la Tiğāniyya. Son père al-Ḥāğ 'Umar Tal, après avoir conquis la ville de Ségou, le nomma comme chef religieux et politique de la région, afin de continuer son avancée vers le Macina où il détruisit un Empire musulman comme nous l'avons déjà mentionné antérieurement.

C'est ainsi qu'Āmadu al-Ḥāğ 'Umar régna à Ségou jusqu'à l'avènement des colonisateurs, avec qui il eut des moments d'alliance et d'affrontement :

[245] KI-ZERBO Joseph, « Mamadou Lamine Dramé » in *Histoire de l'Afrique noire : d'hier à demain,* Hatier, Paris, 1972, p.418.

« Ahmadu, fils et successeur d'al-Hdj 'Umar, fondateur de l'empire toucouleur était résolu à défendre son empire et à en préserver l'indépendance et la souveraineté. Pour atteindre ces objectifs, il choisit tour à tour l'alliance et l'affrontement armé (…) Il invita tous les musulmans de l'empire à prendre les armes pour la défense de la foi »[246].

Se sentant menacé en 1885, il prépara spirituellement et militairement ses adeptes afin de barrer la route aux troupes colonisatrices à Nioro. Action sans succès, car le colonel Archinard et son armée attaquèrent Nioro en 1890 et gagnèrent la bataille et se dirigèrent enfin vers Ségou pour l'occuper. Le fils du guide suprême de la Tiğāniyya ne recula pas après cette défaite. Au contraire, il lança une campagne farouche contre les colonisateurs et réussit à fédérer à sa cause la quasi-totalité des peuls, des bambaras et des miankas de la région, qui lui apportèrent soutien matériel et moral, afin d'endiguer la route des nouveaux arrivants.[247]

Mais, après une série d'insuccès consécutifs le résistant soufi finit par rejoindre son frère Munīr Tal au pays Dogon. Traqué et exténué par ces nombreuses batailles livrées contre l'administration coloniale, il décida de s'exiler au pays de Hawsa au Nigéria. C'est ainsi que les colonisateurs purent occuper aisément Bandiagara en avril 1893. Ce résistant tiğānī vécut ces derniers jours à Sokoto où il décéda en 1898.[248] Mais sa disparition, nous le verrons, ne marque pas la fin de la résistance des soufis.

2.3. Samori Touré (m.1900), un qādirī résistant

Samori Touré, une autre figure soufie, compte parmi les plus célèbres résistants à la colonisation française. Les chercheurs qui se consacrèrent à ce personnage religieux ont rarement souligné son caractère soufi. Son parcours ésotérique a été

[246] BOAHEN A. Adu, « Initiatives et résistances africaines en Afrique occidentale de 1880 à 1914 » in BOAHEN A. Adu (dir.), *Histoire générale de l'Afrique,* Paris, Unesco, vol.VII, 1989, pp.110-113.
[247] KONARE Alpha Oumar et BA Adam, *op. cit.*, p.72.
[248] KAKE Ibrahima, *L'Afrique coloniale*, Paris, éd. A.C.C.T., 1990, p. 35.

évoqué de manière insuffisante. Ce soufi d'obédience qādirīe est né vers 1830 à Minianbaladou.[249]

Nous savons peu de choses quant à son initiation au soufisme, mais nos sources s'accordent pour affirmer qu'il fut initié à la Qādiriyya. Khalil Fofana le présenta comme un animiste qui se convertit à l'islam lors de sa captivité à Madina, un village administré par Kayes[250]. Un autre biographe incontournable de sa vie, Y. Person, désigna Konyé Morifin comme le guide spirituel qui lui apprit la pratique religieuse ésotérique et exotérique[251]. Selon certains chercheurs, comme Seydou Cissé, son initiation à la Qādiriyya fut assurée par un *muqaddam* qādirī, Karamogo Sidiki Chérif Haïdara.[252]

En tout état de cause, sa formation religieuse et spirituelle n'est pas suffisamment connue. En revanche, nous savons qu'il porta un grand intérêt à l'islam, et qu'il en fit même la religion de son Empire en 1884. A l'occasion de cette institutionnalisation de l'islam il se vit conférer le titre d'« almami » c'est-à-dire imam. C'est à ce titre qu'il prêcha la guerre sainte.[253] De même, il rendit le vendredi un jour férié, et prohiba le tam-tam ainsi que toute percussion qu'il attribuait aux fétichistes, à l'instar du régime musulman du Macina sous le règne du cheikh Āmadu et de son fils Āmadu Seku.

Samori organisa son Empire en le conformant aux commandements de l'islam, et mit un accent particulier sur deux aspects : l'enseignement coranique et la justice sociale. Dans ce sens, il créa bon nombre d'écoles coraniques et rendit obligatoire l'instruction de tous ses sujets. Ces écoles furent inspectées par Almami lui-même. Il rétribuait les élèves les plus méritants et réprimandait ceux qui faisaient preuve de négligence.

[249] FOFANA Khalil, *L'Almami Samori Touré Empereur : récit historique*, Paris, Présence Africaine Edition 1998, p.10.
[250] FOFANA Khalil, *op. cit*., p.19.
[251] PERSON Yves, *Samori, une révolution Dyula*, Nimes, Imprimerie Barnier, 1968, p. 251.
[252] CISSE Seydou*, L'islam et l'éducation musulmane au Mali*, Université de Strasbourg, 1989, (dactylogr, Thèse 3e cycle, directeur : Pierre Erny), p.112.
[253] KONARE Alpha Oumar et BA Adam, *op. cit*., p.67.

Concernant la justice, il organisa son Empire, comme l'indique Khalil Fofana, à trois niveaux :

- La jurisprudence musulmane était la référence pour juger toutes les affaires civiles de la population vivant sous son Empire.
- La justice était également dirigée par des conseillers compétents en *šarī'a* pour juger toutes les affaires du crime dans l'Empire.
- Concernant les affaires relatives à la haute trahison, Samori lui-même se chargeait de les trancher selon le code musulman.[254] Cependant, il n'échappe pas au harcèlement des colonisateurs.

Almami Samori constituait un obstacle sérieux face à l'impérialisme des colonisateurs français. Refusant de se soumettre aux troupes coloniales il livra une résistance de longue haleine, seize longues années selon Khalil Fofana, de 1882 à 1898[255] dix- huit selon Joseph Ki-zerbo de 1880 à 1898[256]. Quoi qu'il en soit, la résistance d'Almami fut farouche et longue. Elle débuta par la missive envoyée par le capitaine Monségur, commandant de la garnison de Kita, qui demanda au maître soufi de se résigner et de ne pas gêner la mission prétendue civilisatrice de la France. Ce dernier réagit sans tarder en attaquant les villes mises sous protectorat français. Les colonisateurs s'engagèrent ainsi dans une guerre implacable contre Samori. A cet égard K. Fofana souligne :

> «Borgnis-Desbordes, haut-commandant des troupes coloniales à Kayes estima que l'honneur de la France était en cause parce qu'il aurait été bafoué. Il fallait une vengeance, le casus belli tant recherché était enfin trouvé pour éliminer un adversaire qui gênait les ambitions de conquête coloniale. Ainsi débutait un conflit armé qui dura seize longues années. Les troupes coloniales furent contraintes de se replier sur le fleuve Niger, sous le harcèlement des intrépides sofas. Le bilan des pertes était lourd du côté de l'armée samorienne qui venait de subir le baptême du feu face à un armement moderne. Samori avait l'auréole du chef de guerre noir qui avait affronté un armement moderne avec des fusils à pierre sans être défait »[257]

[254] *Ibid.,* p.44.
[255] *Op.,cit.,* p.64.
[256] KIZERBO Joseph, *Le monde africain noir*, histoire et civilisation, Paris, éd. Htier, 1972, p. 30.
[257] *Op. cit.,* pp. 64-65.

Samori dut donc accepter, après avoir été affaibli par cette guerre disproportionnée, un pacte dont les points essentiels furent d'arrêter toute hostilité et de ne pas pénétrer dans le territoire de l'autre sans autorisation préalable.[258] Ce pacte était en fait une ruse de la part des colonisateurs pour mieux se préparer. Une fois la troupe coloniale bien équipée, elle viola cet engagement et entreprit cette fois-ci une guerre sanglante qui mettra un terme à l'Empire d'Almami Samori. Ce dernier fut arrêté par les colonisateurs en septembre 1898. Déporté par la suite au Gabon, il y décéda en juin 1900. [259]

Les historiens maliens retiennent d'Almami Samori sa rigueur et sa conception littérale de l'application de la šarī'a. Non seulement, il imposait l'islam à des peuples animistes vaincus, mais il faisait convertir également les tiǧānis à la Qādiriyya, sa voie spirituelle, comme ce fut le cas au moment de l'occupation de Kankan.[260]

En revanche, il modéra son caractère rigoureux vers la fin de sa vie, ayant acquis une grande maturité spirituelle et intellectuelle. Il devint plus souple et plus tolérant avec les animistes vaincus. Son biographe Khalil Fofana rapporte : « Par ailleurs l'Almami s'était fait plus souple quant à la pratique de l'islam. Les peules soumis n'étaient plus inquiétés dans leurs pratiques animistes. L'Empire a pu connaître encore deux bonnes années de vie normale (1895-1897 » [261].

Ce qui nous interpelle dans l'histoire de ce soufi qādirī, ce sont les récits de cruauté qui ont été rapportés par nos historiens à son sujet. Selon ceux-ci, Almami décapita son beau-père suite à un problème familial non élucidé. Sa femme lui en garda rancune et le manifesta en refusant de le suivre quand il fut capturé par les colonisateurs. Selon les mêmes récits, il ordonnait également la décapitation des vaincus et la cuisson de leurs têtes pour les exposer ensuite aux vautours.[262]

[258] FOFANA Kalil, *op. cit*., p. 94.
[259] A.N.M., n°250 I.E., *Déportation et internement de Samory et ses fils, décès de Samory (1900-1905).*
[260] KONARE Alpha Oumar et BA Adam, *op. cit*., p.67.
[261] FOFANA Kalil, *op. cit*., 114.
[262] FOFANA Kalil, *op., cit.*, p.72.

Un soufi spirituellement accompli peut-il tout simplement se venger, voire être aussi excessif dans sa vengeance ? Ces récits sont-ils crédibles ? Cette résistance audacieuse et farouche, menée par les soufis contre le régime colonial dans la deuxième moitié du XIXème siècle, se poursuivra également au XXème siècle sous l'égide d'un guide spirituel, Zayn al-'Ābidīn ibn Sīdī Muḥammad.

2.4. Zayn al-'Ābidīn ibn Sīdī Muḥammad al-Kuntī (m. 1927), un qādirī résistant

Zayn al-'Ābidīn ibn Sīdī Muḥammad al-Kuntī est donc une autre figure de la résistance. Son père était le petit-fils du fondateur de la Muẖtāriyya. Il est né dans le village de Moussa Bango près de Tombouctou. La date de sa naissance fait l'objet de divergences entre les historiens. Paul Marty propose 1848 comme l'année de sa naissance,[263] mais la date retenue par Attalio Gaudio est celle de 1850[264]. Quoi qu'il en soit, ce soufi d'obédience qādirīe infligea à l'administration coloniale beaucoup d'ennuis et de pertes.

Né dans une famille intellectuelle et enracinée dans le soufisme, il y reçut une formation solide et avancée tant en sciences exotériques qu'en sciences ésotériques. Il fut probablement initié par son père lui-même au soufisme dès son jeune âge. Avec l'avènement de colonisateurs français, il se démarqua de sa tribu Kunta qui accueillit favorablement l'administration coloniale. Il était fort nourri de haine et de vengeance contre l'occupation française de la terre de ses ancêtres. Ceci est expliqué, rapporte Paul Marty, par son contact supposé voire son affiliation à la *tarîqa* Sanūsiyya connue pour son caractère anticolonial.[265]

A notre avis, il n'eut pas besoin de contacter la *tarîqa* Sanūsiyya pour s'opposer aux colonisateurs, car la tendance générale de cette époque au Mali chez les soufis

[263] MARTY Paul, *op. cit*., t.1, p.100.
[264] GAUDIO Attilio, *Les populations du Sahara occidental : histoire, vie et culture*, Paris, éd. Karthala, 1993, p.130.
[265] *Ibid*. p.100

consistait à ne pas se soumettre aux étrangers, notamment à ceux issus d'une confession différente, voulant s'installer et diriger le pays.

Ce résistant infatigable organisa une puissante *zāwiya* et réussit à asseoir son pouvoir spirituel dans tout le Sahara. Sa réputation de sainteté dépassa les limites du Mali. Les récits des miracles qu'il accomplissait soutinrent auprès de la population son caractère d'un résistant invincible, notamment sa capacité à provoquer miraculeusement une pluie abondante pour inonder les champs des agriculteurs ou pour semer des embûches devant les envahisseurs.

Zayn al-'Ābidīn prépara psychologiquement ses disciples à la guerre sainte contre la domination française. Pour mieux réussir sa mission, il s'efforça de concilier les ennemis les plus farouches, notamment les tribus Chamba et Touareg, les gagnant ainsi à sa cause, et constituant un front uni contre l'ennemi commun. Il ne tarda pas à lancer son *ǧihad* contre les occupants de l'ancien Soudan français et mena une guerre qui durera environ vingt ans, de 1892 à 1911.

La bataille la plus notoire qu'il conduisit fut celle de 1894. Il y combattit farouchement les nouveaux occupants de Tombouctou, Klobb et Goldschen. A cette occasion, il emporta une part considérable de butin, même s'il y perdit une cinquantaine de ses vaillants disciples.[266] Zayn al-'Ābidīn livra également en 1897 une autre bataille implacable contre les colonisateurs. Il sema une panique terrible dans le rang des ennemis au point que ces derniers prirent la fuite et se terrèrent à Tombouctou. Il poursuivit les lieutenants Chevigné et Latour, combattants colonisateurs jusqu'aux alentours de Tombouctou.[267]

Le guerrier soufi ne se résigna pas, et attendit que les circonstances redeviennent propices pour poursuivre ses attaques contre les colonisateurs. C'est ainsi qu'en 1909, il mena un autre combat meurtrier jugé inoubliable par l'administration coloniale. Si 65 combattants de Zayn al-'Ābidīn périrent dans cette bataille, ils réussirent cependant à infliger aux colonisateurs réputés armés d'armes

[266] MARTY, *op. cit.* t.I, p.103.
[267] *Ibid.*, p.103.

les plus puissantes de l'époque une perte considérable : 16 tués dont le chef du détachement militaire.

Le résistant qādirī, se sentant anéanti par la longue durée des combats, se retira de cette scène d'affrontement avec l'administration française à partir de 1911, date à laquelle se soumit aux Français bon nombre de ses guerriers, parmi lesquels son fils Baba uld Zayn al-'Ābidīn. Affaibli par l'âge, le cheikh préféra se confiner dans sa zawiya et s'isoler de la vie tant agitée pour consacrer ses derniers temps à une vie purement spirituelle, mais sans jamais faire acte de soumission ou reconnaître la domination française. A cet égard, Marty rapporte : « Mais fera-t-il jamais sa soumission ? Le colonel Klobb, quittant Tombouctou en 1899, disait : ''La mort seule nous délivrera d'Abdine'' ».[268]

Le vieux soufi décéda en 1927 et les résistants animés par la continuation de *ğihād* de leur guide spirituel se retirèrent, après avoir été considérablement exténué par la puissance coloniale.

A la fin de ce chapitre, nous pouvons dresser les caractéristiques communes de ces résistants soufis.

- Insoumission et résistance contre les colonisateurs français

Tous les soufis susmentionnés, qu'ils soient d'obédience tiğānīe ou qādirīe, étaient décidés à s'opposer au projet colonial visant le pays et avaient opté pour une résistance physique et armée. Au fil du temps, cette méthode, comme nous le verrons, sera abandonnée au profit d'une autre méthode, moins hostile à l'égard de l'administration coloniale.

- Volonté ardente d'instaurer un régime musulman

Nous avons explicitement vu que ces guides soufis disposaient tous d'un projet réel d'instauration d'un Etat musulman . Certains d'entre eux concrétisèrent

[268] MARTY Paul, *op. cit*. t.1, p.113.

effectivement leur objectif pendant un long moment, avant d'être déstabilisés et vaincus par les troupes coloniales françaises, comme le guide qādirī Samori Touré et le tiğānī Āmadu al-Ḥāğ 'Umar. Ils préconisèrent même, durant leur règne, l'application la plus rigoureuse de la šarī'a, en rendant obligatoire, par exemple, la prière collective dans les mosquées, *ṣalāt al-ğamā'a*, et parfois en commettant des erreurs évidentes, comme la contrainte des animistes à se convertir à l'islam.

- Quasi absence de tolérance vis-à-vis des non musulmans

Ces observations mettent aussi en évidence l'intolérance de ces guides soufis vis-à-vis de leurs adversaires. La tolérance tant prônée par le soufisme ne fut pas mise en œuvre pour traiter les adversaires vaincus. Nous avons évoqué plus haut avec réserve les récits attribués à Almami Samori quant à la maltraitance des vaincus et quant à sa cruauté absolument effarante.

Selon notre opinion, ces maîtres spirituels, étant tous d'obédience malékite ne faisaient que mettre en pratique, de façon littérale, les textes du recueil malékite très populaire à leur époque au Mali, à savoir *Muḫtaṣar Ḫalīl*, contenant un résumé rédigé sur la jurisprudence de l'école malékite par l'érudit malékite Ḫalīl ibn Isḥāq (m.1374). L'auteur y évoque sans ambages que l'envahisseur, quel qu'il soit, mérite d'être attaqué et repoussé.[269] Mais une nouvelle interprétation de ces textes malékites émergera, nous le verrons, au fil du temps avec certains leaders spirituels.

Si ces guides soufis optèrent pour la résistance armée, il y en eut d'autres qui choisirent une autre méthode de résistance, un voie pacifique et spirituelle.

[269] IBN ISHAQ Ḫalīl *Muḫtaṣar*, Damas, éd. Dar fikr 1989, p.234.

CHAPITRE II : APPARITION ET EMERGENCE DE NOUVELLES VOIES SPIRITUELLES PENDANT LA PERIODE COLONIALE AU MALI

La période coloniale a connu, comme nous l'avons vu, des voies spirituelles plus ou moins hostiles au projet colonial prétendant accomplir « une mission civilisatrice ». Dans cette nouvelle phase, la résistance face à l'administration coloniale aura en général un caractère moral et spirituel. Ce sera justement l'approche qui sera adoptée par les nouveaux courants apparus au cours du vingtième siècle, le Hamallisme, la Tarbiya et la Salafiyya. Penchons-nous en tout premier lieux sur le Hamallisme, qui, selon l'ordre chronologique, précéda les deux autres courants au Mali.

I- Le Hamallisme et la résistance pacifique face au colonialisme (1909-1943)

Le Hamallisme ou la Hamawiyya tire son nom de son fondateur. Mais ce nouveau mouvement ne peut se comprendre sans élucider tout d'abord, la personnalité du fondateur de cette nouvelle *tarîqa*, Hamallah. Par la suite, nous étudierons cette nouvelle voie spirituelle et la forme de résistance pacifique qu'elle inspira face aux colonisateurs.

1-cheikh Aḥmed Hamallah ibn 'Umar (m. 1943)

Maintes études ont été consacrées à cette sommité religieuse et à sa voie spirituelle selon des approches différentes. Selon certaines sources consultées, Cheikh Hamallah est né à Kamba Sadio[270] près de Nyamina, village situé au Mali à 200 km de Bamako. Cependant certains auteurs avancent l'hypothèse selon laquelle Hamallah serait né à Nioro du Sahel,[271] ville malienne à 450 km de Bamako. Mais

[270] DICKO Seïdina Oumar, *Hamallah le protégé de Dieu*, Paris, éd. Alboustane, 2002, p.57. cf. ULD TOLBA Mohamed Yehdih « Les Confréries religieuses en Mauritanie, du spirituel au temporel », in *Actes de 2002.*, http://archives-fig-st-die.cndp.fr/actes/actes_2002/tolba/article.htm (consulté le 15/3/2013)

p.34. cf. GOUILLY Alphonse, *Islam dans l'Afrique occidentale française*, Paris, éd. larose, 1952, p.135.

[271] PIGA Adrina, *Les voies du soufisme au sud du Sahara*, Paris, éd. Karthala, 2006, p.193.

la première hypothèse selon laquelle il est né à Kamba Sadio, est confortée par le fait que les auteurs la défendant sont de la région, et que, de plus, ils ont mené des enquêtes sur le terrain correspondant aux nôtres.[272]

Une controverse existe également quant à sa date de naissance. Selon les résultats de nos enquêtes, il est né en 1881. Mais Paul Marty affirme que Hamallah est né en 1886[273] sans citer aucun argument pour conforter cette datation. Sa date de naissance se situerait donc entre 1881 et 1886. Pour notre part, nous retiendrons l'an 1881 comme année de sa naissance, en nous fondant sur le cheikh Hamallah lui-même, qui évoqua son âge devant plusieurs témoins crédibles et intègres, témoins qui ont à leur tour confirmé ce fait à des chercheurs maliens dont Seïdina Oumar Dicko.[274]

Quant à la formation religieuse de Hamallah, elle fut confiée à son oncle Muḥammad uld Bouyé Aḥmed, dit Deh, qui lui apprit le Coran. Par la suite, il étudia les sciences religieuses chez Moulaye Idriss de Banamba. Selon nos informateurs, il abandonna tôt l'apprentissage des sciences exotériques, avant même d'avoir atteint le niveau requis, pour se pencher sur les sciences ésotériques.[275]

Il était doué d'une intelligence remarquable. Aussi ses hagiographes rapportent-ils qu'un saint du nom de Moulaye 'Abdullāh uld 'Abd al-Malik s'était rendu sous la tente de son maître Deh pour voir Hamallah, réputé extrêmement intelligent. L'ayant vu, il dit à son maître : « Tu n'as pas à apprendre à quelqu'un qui n'a pas besoin d'apprendre pour connaître, renvoie-le chez son père.»[276]

Nous estimons que ce genre de discour hagiographique fut plus néfaste que bénéfique pour le maître des hamallistes, car cela l'empêcha d'approfondir ses connaissances exotériques auprès de savants des sciences religieuses. Par conséquent, Adriana Piga en déduisit que Hamallah ne pouvait être placé dans la

[272] Enquête de terrain, interview des hamallistes à Bamako le 10/10/09
[273] MARTY Paul, *op. cit.*, t. IV, p.219.
[274] DICKO Seïdina Oumar, *Hamallah le protégé de Dieu*, Paris, éd. Alboustane, 2002, p.58.
[275] Informations reçues du fils du *muqaddam* hamalliste Abū Bakr Fofana à la zâwiya hamalliste de Vitry dans la région parisienne, le 11/02/2010.
[276]TRAORE Alioune, *Islam et colonisation en Afrique* : *Cheikh Hamahoullah, homme de foi et résistant*, Paris, éd. Maisonneuve et Larose, 1983, p.61.

lignée des grands marabouts lettrés, fondateurs de confréries et écrivains prolifiques, comme cheikh ‘Umar Tal (m.1864) que nous avons étudié plus haut, ou comme cheikh Aḥmadu Bamba (m.1927), fondateur de la *tarîqa* mouridiyya.[277] En effet, nous n’avons pas trouvé d’ouvrage attribué à Hamallah lui-même durant nos enquêtes de terrain.

Boukary Savadogo confirme également que Hamallah n’a pas reçu de formation de haut niveau, tout en affirmant que la seule formation qui lui est reconnue, est celle qu’il aurait reçue auprès de son oncle Deh en Mauritanie. C’était une formation de courte durée. [278] A ce sujet Paul Marty dit : « C’est un lettré mais rien ne montre qu’il sera un grand savant. Il ne donne aucun enseignement, ni coranique, ni supérieur ».[279]

En revanche, Alioune Traoré le range au nombre des grands savants en se référant à la taille de sa bibliothèque personnelle qui comptait, dit-il, plus de 1500 volumes, puis il conclut : « Un homme dépourvu de culture ne pouvait disposer d’une bibliothèque aussi importante. »[280]

Il est avéré que le savoir exotérique est une base indispensable à tout guide spirituel pour mieux résoudre les difficultés d’ordre social et religieux de sa société. Le fameux dicton soufi ne dit-il pas : « Tout soufi est *faqīh* et non l’inverse »[281].

Hamallah n’ayant pas reçu une solide formation en sciences exotériques subira beaucoup d’épreuves de la part de *fuqahā’* de son époque, comme nous le verrons avec la question de la prière abrégée, *qaṣr al-ṣalāt.* Si Hamallah ne reçut pas de formation avancée en sciences exotériques, il fut cependant présenté comme une sommité en sciences ésotériques. Sa première initiation à la voie spirituelle tiğānīe fut l’œuvre de son oncle Muḥammad uld Sherif. Par la suite, il renouvela son attachement à la Tiğāniyya auprès du maître spirituel de Nioro, Sherif al-Muẖtār.

[277] PIGA Adrina, *op. cit.*, p.122.
[278] SAVADOGO Boukary, *Confrérie et pouvoir. la Tijâniyya hamawiyya en Afrique de l’Ouest : 1909-1965,* Université de Provence, 1998, (dactylogr, Thèse 3e cycle, directeur : Jean-Louis Triaud), p. 220.
[279] MARTY Paul, *op. cit.*, t. IV, p. 220.
[280] *Ibid.*, p.61.
[281] GEOFFROY Eric, *Le soufisme en Egypte et en Syrie, sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans : orientations spirituelles et enjeux culturels,* Damas, I.F.E.A.D., 1995, p.400.

Cette tarîqa Tiğāniyya à laquelle il s'affilia était une Tiğāniyya umarienne, attribuée à al-Ḥāğ 'Umar Tal étudié ci-dessus. Hamallah quittera, comme nous le verrons, cette Tiğāniyya umarienne pour prôner une réforme et un retour à la source authentique de la Tiğāniyya.

2-Le Hamallisme, une nouvelle *tarîqa* au Mali

C'est la rencontre du cheikh Sīdī Muḥammad Laḫḍar (m. 1909) qui eut un impact considérable sur Hamallah et qui ébranla ses certitudes et bouleversa radicalement sa conception spirituelle. Ce cheikh en provenance d'Algérie serait arrivé en 1900 à Nioro, fief des hamallistes aujourd'hui, dans le but de promouvoir la Tiğāniyya, voie spirituelle qui était vouée au déclin en raison de la mort de son propagateur principal al-Ḥāğ 'Umar Tal (m.1864).

Le cheikh de Nioro suivit les enseignements de son nouveau maître spirituel et connut une ascension spirituelle très remarquable, à tel point que son guide spirituel le désigna comme son successeur, en dépit de son jeune âge et malgré la présence de grands disciples. A la mort de son cheikh algérien en 1909, Hamallah devint un khalife et pratiqua un intense prosélytisme qui l'opposera non seulement à ses pairs religieux mais aussi à l'administration coloniale [282]. Que fut cette nouvelle *tarîqa* ? Quelles sont ses caractéristiques ?

Dans un premier temps, le Hamallisme reposait sur les fondements et les conditions de la Tiğāniyya étudiée plus haut, sans aucune différence. Mais au fil du temps, le Hamallisme va se dessiner, et s'approprier certaines spécificités que nous évoquerons ci-après. Nous pouvons donc avancer que le Hamallisme n'est qu'une branche confrérique et une ramification de la Tiğāniyya qui a entrepris, selon son fondateur, une réforme dans le sens d'un retour à l'orthodoxie.

[282] BA Amadou Hampaté , *Vie et enseignement de Tierno Bokar, le sage de Bandiagara*, *op. cit.*, p. 202.

a- L'invocation de *Ǧawharat al-kamāl :* perle de perfection

La première distinction de la voie spirituelle de Hamallah concerne l'invocation de la Perle de perfection, *Ǧawharat al-kamāl*. Cette invocation aurait été inspirée, selon les tiǧānīs, d'une vision du prophète Muḥammad en état d'éveil par cheikh Ahmed Tiǧānī, avec un ordre reçu de la réciter onze fois. Donc, le nombre douze serait ainsi considéré comme une intrusion et une innovation des disciples du fondateur de la voie. Selon les réformateurs, le retour à l'orthodoxie exigerait la récitation par onze fois. Ce fut le discours prôné par cheikh Sīdī Muḥammad Laḫḍar et, à la mort de celui-ci, repris par son disciple Hamallah.

Au Mali, la *Ǧawharat al-kamāl* constitue l'un des points les plus controversés de la Tiǧāniyya malienne. Elle est à l'origine des dissensions internes de la confrérie tiǧānīe. Les hamallistes la récitant onze fois ont été appelés « les onze grains » ; et les autres tiǧānīs la récitant douze fois ont été dénommés « les douze grains ». Mais selon nos enquêtes de terrain, la ferveur portée à ce chiffre n'est plus aujourd'hui comme elle l'était jadis ; les « onze grains » et « les douze grains » ne se disputent plus à cause du nombre de récitation de cette oraison. C'est plutôt la tolérance qui règne aujourd'hui entre les anciens antagonistes.

Par ailleurs, en se reportant à la source authentique de la Tiǧāniyya « *Ǧawāhir al-ma'ānī* » rédigée sous le contrôle du cheikh Tiǧānī lui-même, la Perle de perfection, *Ǧawharat al-kamāl,* doit être récitée onze fois.[283] Ce chiffre y est explicitement indiqué. Mais à l'arrivée du maître spirituel de Hamallah, Muḥammad Laḫḍar au Mali, le nombre en vigueur était douze. Cheikh Hamallah, suivant son nouveau guide, se réfère donc au bréviaire de la Tiǧāniyya «*Ǧawāhir al-ma'ānī* ». La nouvelle doctrine « Hamallisme ou Hamawiyya » fut attribuée au cheikh Hamallah, parce qu'il donna une nouvelle impulsion à la Tiǧāniyya, comme le souligne le philosophe et écrivain hamalliste Amadou Hampaté Bâ :

[283] HARĀZIM 'Ali, *Ǧawāhir al-ma'ānī wa bulūġ al-'amānī fī fayḍ Abī al-'Abbās al-Tiǧānī*, Paris, éd.Dar Al-bouraq, 2011, p.345.

> « Il arrive que dans la lignée d'une *tarîqa* apparaisse un maître spirituel hors du commun, qui lui donne une nouvelle impulsion et introduit parfois une innovation dans ses exercices spirituels, les disciples de ce maître donnent dorénavant son nom à leur *tarîqa* bien que celle-ci demeure une émanation de la *tarîqa* originelle, seul le nom changera. La plupart des voies spirituelles sont en quelque sorte sorties les unes des autres »[284].

Le Hamallisme prendra cependant, comme nous le verrons, un aspect très différent, qui le distinguera des autres voies spirituelles, notamment lorsque le guide suprême du Hamallisme subira des harcèlements de l'administration coloniale. Nous pouvons tirer d'ailleurs certains éléments caractérisant la voie du shérif de Nioro d'une interview que nous avons effectuée auprès d'un cheikh hamalliste qui rencontra cheikh Hamallah lui-même à Dakar lors de sa déportation par l'administration coloniale. Le fils du *muqaddam* hamalliste, Abū Bakr Fofana, témoin oculaire de Hamallah, confirmait que ce dernier n'avait introduit aucune innovation dans la Tiğāniyya, mais qu'il la purifia :

> « Nous sommes des tiğānīs qui suivent la Tiğāniyya pure et inaltérée, Hamallah que j'ai eu la chance de rencontrer est notre guide spirituel. La Tiğāniyya orthodoxe dont nous nous réclamons a été prônée par notre maître spirituel qui n'a fait que suivre scrupuleusement la voie d'Ahmad Tiğānī. Reportez-vous à l'ouvrage authentique de la *tarîqa «Ğawāhir al-ma'ānī »* pour vérifier mes affirmations.»[285].

Nous l'avons questionné pour connaître son point de vue quant aux allégations émises par Alphonse Gouilly contre les hamallistes :

« Il est signalé que des messes noires sont en vogue depuis quelques temps. Les hamallistes se réunissent en secret, hommes et femmes, pour chanter les litanies d'Allah et celles de leur Cheikh. Ces réunions se terminent généralement par des débauches sexuelles.» [286]

Ce à quoi cheikh Abū Bakr Fofana répondit :

[284] BA Amadou Hampate, *Vie et enseignement de Tierno Bokar, le sage de Bandiagara*, *op. cit*., p. 55.
[285] Entretien avec le fils du *muqaddam* hamalliste, Abū Bakr Fofana à la zâwiya hamalliste de Vitry, dans la région parisienne, le 11/02/2010.
[286] GOUILLY Alphonse, *L'islam dans l'Afrique Occidentale Française*, Paris, éd. Larousse, 1952, p.160.

« C'est une grave accusation à l'encontre des sincères hamallistes. Je vous réaffirme que ce sont des diffamations contre notre voie spirituelle, si, à un moment donné, un groupuscule se revendiquant du Hamallisme à tort, commettait ceci, cependant leur appartenance à la voie n'était pas établie. Comment peut-on imaginer qu'un disciple du Cheikh Hamallah moralement et spirituellement bien formé, puisse se permettre de commettre ce genre de péché ! »

-Le même auteur vous attribue ce qu'il appelle « la prière hurlée » :

« Les vieilles confréries s'offensent soudain de voir les hamallistes pratiquer ce qu'on a appelé la « prière hurlée ». Cette ostentation à hurler la prière, ou plutôt à psalmodier des litanies avec balancements rythmiques du corps, pouvait à coup sûr offenser des oreilles délicates »[287].

Qu'en pensez-vous ? Le cheikh hamalliste répondit :

« Je ne nie pas l'existence de l'excès de certains hamallistes, mais ce n'est pas l'image générale que l'on doit se faire du Hamallisme. La récitation de *wird* à haute voix n'est pas prohibée, elle est plutôt souhaitée.»

Alphonse Gouilly vous attribue également le renversement de la *qibla* (direction de la prière) :

« Vers 1935, les hamallistes du Soudan ‘‘Mali’’se prirent à faire oraison tournés vers l'Ouest, c'est-à-dire dans une direction radicalement opposée à la Mecque, ils prient tournés vers Nioro, appelée la Mecque du Hamallisme.»[288]

Cheikh Abū Bakr, que pourrez-vous dire sur ce point évoqué également dans son ouvrage ?

« Le renversement de *qibla* est une grave erreur faite par certains hamallistes à un moment donné. Ils étaient considérés comme hérétiques. Ceci n'a pas duré, beaucoup d'entre eux ont rejoint la majorité hamalliste conservatrice.»

[287] *Op. cit.*, p.159.
[288] *Op. cit.*, p.156.

-Gouilly a également évoqué la *šahāda* abrégée des hamallistes :

« En 1942, alors que les adeptes du Hamallisme sont sans nouvelles de leur cheikh, on enregistre une nouvelle pratique, celle de l'abréviation de la profession de foi, en arabe : *šahāda*. Au lieu de réciter, comme il est de règle : *Il n'est de divinité autre que Dieu, et Mahomet est l'envoyé de Die*u, les hamallistes s'en tiennent au premier membre de la phrase : *Il n'est de divinité autre que Dieu*, à quoi ils ajoutent parfois : *et notre cheikh est Hamallah.»* [289]

Fils du *muqaddam* hamalliste, quel est votre point de vue sur la *šahāda* abrégée ?

« J'avoue que certains hamallistes profèrent cette *šahāda* que vous appelez ''abrégée''. Je ne vois pas d'inconvénient à la prononcer. Pour nous, elle n'est pas abrégée, car sous sa forme que vous appelez ''complète'' la *šahāda* ne se rencontre nulle part dans le Coran. On n'y trouve le plus souvent que la première proposition : *Il n'est de divinité autre que Dieu* ; la seconde : *Muḥammad est l'envoyé de Dieu*, ne lui est jamais juxtaposée. Cependant il n'y a aucun hamalliste qui nie la prophétie de Muḥammad.»[290]

Enfin, nous pouvons aisément comprendre que cet administrateur colonial, Gouilly, manquait d'objectivité dans son analyse sur le Hamallisme. Voulait-il à tout prix discréditer les hamallistes en généralisant ce genre de discours inexact à leur égard ? Un autre élément qui distingue le hamallisme repose sur la récitation de la prière ouvrante, *ṣalāt al-fātiḥ* de façon croissante et élevée.

b- Récitation croissante de la prière ouvrante, ṣalāt al-fātiḥ

Si ce vieux hamalliste, témoin oculaire de Hamallah, nous a livré des informations originales sur la voie du Chérif de Nioro, nous avons également eu accès à une missive écrite par Hamallah lui-même. Il l'écrit en guise de réponse à des questions qui lui furent posées par les expéditeurs Sīdī Muḥammad al-Ṭāhir et Muḥammad Sadīd concernant sa voie spirituelle :

[289] *Ibid.*, p. 156.
[290] Entretien avec le fils du *muqaddam* hamalliste Abubakr Fofana à la zâwiya hamalliste de Vitry (région parisienne), le 11/02/2010.

> « Ce message émane d'Ahmed Hamallah à Sīdī Muḥammad al-Ṭāhir et à Muḥammad Sadīd. Que Dieu vous accorde le salut éternel. Nous avons reçu votre missive dans laquelle vous posez des questions pour être éclairés sur notre *tarîqa*. Sachez que la condition primordiale de notre voie spirituelle repose sur notre *wird* qui doit être exclusivement adopté sans associer d'autre *wird*. Et quiconque viole cette règle subira des conséquences gravissimes et périra inéluctablement ; que Dieu nous en préserve. Concernant la *ṣalāt al-fātiḥ*, elle est constituée du nom de Dieu le plus sublime. Elle doit être récitée matin et soir 500 fois. Et progressivement elle atteindra le nombre de mille fois le matin et mille fois le soir. Tout aspirant qui y tiendra réussira le bonheur divin d'ici-bas et celui de l'au-delà » [291]

Cette lettre concise envoyée pour expliquer certains aspects de la *tarîqa* de Hamallah confirme deux choses :

- La condition imposée par la Tiğāniyya d'exclure toute autre affiliation.
- L'accent mis sur l'importance de la prière ouvrante, *ṣalāt al-fātih*.

Il s'avère donc que le nombre demandé pour la récitation du *wird* constitue ici une réelle distinction. Car dans la Tiğāniyya, nous l'avons vu, la prière ouvrante est récitée 50 ou 100 fois. Mais le Hamallisme dépasse ce chiffre et incite ses adeptes à adopter un nombre plus élevé de manière progressive, de 500 à 2000 fois par jour. Nous constatons également que Hamallah n'évoque pas dans sa missive la question de la Perle de perfection, *Ğawharat al-kamāl,* question épineuse la plus controversée qui avait semé la discorde dans le rang des tiğānīs maliens. Ce serait pour des raisons pédagogiques, nous semble-t-il.

Si la plupart des soufis maliens optèrent pour la résistance armée contre les colonisateurs, cheikh Hamallah en décida autrement en résistant pacifiquement face aux colonisateurs français.

[291] HAMALLAH Aḥmad bn Umar*, Risāla* , ms., n° 6611, I.H.E.R.I.A.B, Tombouctou, , fol.1. Traduction personnelle.

3. La résistance pacifique du cheikh Hamallah face à l'administration coloniale

Le cheikh de Nioro prit ses distances avec les administrateurs coloniaux. Il ne les fréquentait pas comme le faisaient ses contemporains, guides soufis. Cette attitude suscita chez les colonisateurs la méfiance envers ce dernier. La neutralité du comportement de Hamallah ne suffit pas pour échapper à la persécution de l'autorité coloniale. Car tout guide spirituel qui ne collaborait pas avec eux était perçu comme un danger potentiel.

En revanche, ceux qui collaboraient avec le régime colonial jouissaient de sa protection et d'avantages matériels. Ils se voyaient même inviter lors de fêtes françaises au même titre que les personnalités officielles. Cette politique coloniale divisa les guides spirituels et réussit à rallier à leur cause plusieurs sommités religieuses du pays. Il est indubitable que cette attitude de réserve adoptée par Hamallah lui attira la grande confiance des indigènes. Son charisme et son prestige, dû à son origine chérifienne, ainsi que sa réticence pacifique envers les colonisateurs lui conféraient plus de crédit et de confiance aux yeux des siens. Mais se sentant gênés par la montée en réputation de sainteté de Hamallah, ses rivaux dénoncèrent sa nouvelle *tarîqa* à l'administration coloniale, en la présentant comme une voie spirituelle hostile et antifrançaise.

Alphonse Gouilly rapporte que certains marabouts s'acharnèrent contre Hamallah, déclarant à Bamako en 1937 devant la foule convoquée par le commandant de cercle :

« Nous demandons à tous de ne pas écouter les sollicitations intéressées des marabouts envoyés par cheikh Hamallah qui essaie depuis quelque temps de jeter le trouble dans l'esprit musulman.»[292]

[292] GOUILLY Alphonse, *op. cit.*, 1952, p.42.

Afin de mieux cerner les phases de confrontation de Hamallah et des hamallistes avec l'administration coloniale, nous allons étudier, successivement cinq points :

- L'nternement de Hamallah à Mederdra (1926)
- L'incarcération de Hamallah à Adzopé (1930)
- La question de la prière abrégée de Hamallah après son retour à Nioro (1936)
- Le fratricide de Nioro-Assaba (1940)
- L'arrestation et l'exil de Hamallah en France (1941-1943)

3.1. Internement de Hamallah à Mederdra (1926)

L'année 1924 marqua le début du calvaire du cheikh Hamallah. Ses adeptes entrèrent en opposition avec les disciples de la Tiğāniyya umarienne dite « douze grains ». Cette divergence évolua jusqu'à avoir des conséquences graves. Hamallah fut convoqué par le gouverneur de Bamako, Terrasson de Fougères (m.1931), et fut considéré comme le cerveau organisateur de cet incident. Le biographe de Hamallah, Alioune Traoré rapporte le débat qui se déroula entre les deux hommes :

> - « Tu es brave homme, lui dit-on, mais tes disciples sont turbulents, le gouverneur général a décidé de t'exiler, je ne sais pas où tu iras, tout ce que je peux te dire, c'est que tu ne verras pas ta famille ; tu indiqueras parmi tes femmes celle que tu préfères comme compagne d'exil, et je la ferai venir ; je n'admets ni réplique ni explication, j'ai dit aussi vrai que je m'appelle Terrasson de Fougères, gouverneur de tout le Soudan. »l
> Le marabout eut cependant le courage de répondre :
> « Je paie mes impôts, je rachète mes prestations, je ne fais aucune espèce de propagande, ni orale ni écrite, et je n'ai pas sur la conscience un seul acte d'hostilité à l'égard de la France, et de ses représentants, si tu en connais, cite-le moi, et je suis prêt à subir ta sentence, si ma culpabilité est démontrée ».
>
> - « Tes enfants ne sont pas allés à l'école française ».
> - « Mes enfants sont tous petits monsieur le Gouverneur, pour le moment, je leur apprends le Coran comme je l'ai moi-même appris lorsque j'avais leur âge ; plus tard ils pourront aller à l'école française, cependant, si tu désires qu'à tout prix ils y aillent, tu n'as qu'à les prendre, je te les abandonne ».
> - « Et puis tu as tort de t'abstenir de toute intervention auprès de tes talibés, si turbulents et si querelleurs, ils troublent l'ordre public ».

> - « Monsieur le Gouverneur, j'ai déjà dit que je ne fais aucune espèce de propagande. Tu es la personnification de l'autorité et tu as une armée, mais je n'ai que mon chapelet, quand j'ai payé mon impôt et rempli toutes les obligations imposées à un sujet, mon rôle est terminé. Je n'ai pas à m'occuper de ceux qui troublent l'ordre public, ne serait-ce que pour ne pas empiéter sur tes attributions ; d'ailleurs tu m'as jamais demandé d'intervenir auprès de n'importe quel musulman dans aucune circonstance, désigne mes disciples qui troublent l'ordre public ».
> - « La conversation a assez duré, retourne à Bamako où tu es descendu, je te ferai appeler lorsque j'aurai besoin de toi.»[293]

Nous constatons que Hamallah, lors de cette rencontre, s'est totalement soumis à l'administrateur colonial dans ses réponses pour éviter une éventuelle incarcération. Mais l'attitude d'indifférence et de non collaboration qu'il manifestait suffisaient à le rendre coupable. Un complot semblait être ourdi pour l'éloigner de sa zone d'influence. Son internement en Mauritanie pour une période de dix ans était d'ores et déjà envisagé par l'administrateur colonial Terrasson de Fougères, qui écrivit ceci à son supérieur :

> « J'ai l'honneur de proposer au gouverneur général en conseil de gouvernement l'internement du nommé Hamalla uld Mohammedu uld Seydou Umar dit Chérif Hamallah marabout domicilié à Nioro, Soudan français. Cet indigène a su, par son mysticisme et ses adroites pratiques, acquérir une influence considérable non seulement parmi les tribus maures du Sahel et les populations noires du Soudan, mais encore en Mauritanie, au Sénégal, en Haute Guinée, et au Nigeria.
>
> Hamallah s'immisce maintenant dans les affaires du pays et sa main se trouve à l'origine de tous les incidents fâcheux qui se sont déroulés au cours de ces neuf dernières années à l'Ouest. En juin 1924, une bagarre éclata à Nioro, entre les parties d'al-Hajj Umar et les partisans de Hamllah, il fallut l'intervention personnelle du commandant de cercle pour mettre fin au scandale. Hamallah entreprit une lutte sans merci contre le marabout Tinouajiou Fah uld cheikh Mohammed Elmehdi. La tribu Laghlal, affiliée à Hamallah, provoqua et assaillit dans un but uniquement religieux la tribu Tinouajiou avec laquelle le Chérif avait eu maille à partir. Au sujet du marabout Fah uld Cheikh Mohammed Elmehdi, quatorze faits de vol, pillage et meurtre furent commis. Hamallah, qui pouvait tout arrêter d'un mot, n'intervint pas et laissa faire, enfin Hamallah, qui continue à nous ignorer et ne nous a pas donné un seul

[293] TRAORE Alioune, *Islam et colonisation en Afrique*, *op. cit*., p. 132.

> témoignage de loyalisme même pendant la période de guerre, cherche à attirer nos agents indigènes et à les détourner de leur devoir.
>
> C'est pourquoi j'ai l'honneur de vous proposer contre cet indigène la peine de l'internement prévue par l'article 22 du décret du 15 novembre 1924, cette mesure apparaît à mon sens comme la plus efficace pour faire cesser une agitation religieuse qui n'a que trop duré pour empêcher l'expansion d'une secte très combative et hostile à nos actions, pour punir des ingérences coupables dans les affaires du pays. Si vous partagez cette manière de voir, je vous serais reconnaissant de bien vouloir revêtir de votre signature le projet d'arrêté ci-joint portant condamnation à dix ans d'internement à Mederdra (Mauritanie) contre le nommé Hamalla uld Mohammedu uld Seydou Umar dit Chérif Hamallah. Signature : Terrasson de Fougères » [294]

L'internement de cheikh Hamallah fut autorisé par le gouverneur général. Le guide spirituel de Nioro quitta donc son fief pour cette première aventure qui ne sera pas malheureusement la dernière. Il arriva au mois de juillet 1926 à Mederdra en Mauritanie où il dut purger sa peine. Dans cette ville mauritanienne, cheikh Hamallah se fit des nouveaux adeptes et réussit à convaincre les disciples des autres confréries soufies d'adhérer à sa cause. Il était perçu aux yeux des habitants de Medredra comme un véritable guide spirituel, insoumis aux volontés de l'administration coloniale.

De nouveaux heurts entre les disciples hamallistes et ceux de la Tiğāniyya umarienne ne tardèrent pas à survenir. Dans la ville de Keadi en Mauritanie, des querelles partisanes opposèrent les deux tendances soufies en février 1930. Le chérif de Nioro fut tenu à nouveau pour responsable moral de cet incident. Le régime colonial décida cette fois-ci de l'éloigner de la terre musulmane. Le choix de l'administrateur colonial pour ce nouvel internement se porta sur la ville Adzopé, une localité en Côte d'Ivoire majoritairement animiste.

[294] A.N.M. n°142. 4E *Politique musulmane*, 1918-1960.

3.2. Incarcération de Hamallah à Adzopé (1930)

Les évènements douloureux survenus à Kaédi entre les adeptes de Hamallah et les disciples umariens conduisirent l'administration coloniale à prendre une position décisive : « Le nommé Hamallah uld Mohamedu uld Seydna 'Umar dit Chérif Hamallah originaire de Nioro, Soudan français, interné à Méderdra en Mauritanie, pour une période de dix années en vertu des dispositions de l'arrêté du 28 novembre 1925, sera transféré en Côte d'Ivoire pour y subir le restant de sa peine dans un centre fétichiste qui sera désigné par le lieutenant-gouverneur de cette colonie.»[295]

En raison de cet arrêté, cheikh Hamallah dut quitter Mederdra pour purger le reste de sa peine de dix ans à Adzopé, où il arriva en avril 1930. Cette fois-ci les conditions de sa détention furent durcies, son contact avec les habitants était étroitement surveillé et restreint. Hamallah sut exploiter le peu de liberté qui lui était accordée vers la fin de sa peine de dix ans en accroissant son action de prosélytisme. Cette œuvre s'avéra fructueuse, car il réussit à convertir un nombre considérable d'animistes à l'islam et plus particulièrement à sa voie spirituelle des « onze grains »[296]. Cette période se révéla comme la plus éprouvante pour le chérif de Nioro. Car il apprit durant son séjour à Adzopé la triste nouvelle du décès de sa mère et de son frère. Avant sa libération en janvier 1936, il entama la prière abrégée, *salat al-qaṣr* qui n'était pratiquée que par les combattants de la foi, *muǧāhidīn,* et plus tard par les voyageurs.

3.3. **Question de la prière abrégée de Hamallah après son retour à Nioro (1936) :**

Hamallah, une fois libéré de sa détention à Adzopé, regagna son fief en janvier 1936. Mais sa nouvelle attitude surprit les habitants de Nioro. Ils constatèrent que le Chérif de Nioro abrégeait ses prières. Pour justifier cette nouvelle pratique, ce dernier déclara qu'il se fondait sur le verset coranique suivant :

[295] A.N.M, n°0808. 4E *Politique musulmane*, 1918-1960.
[296] TRAORE Alioune, *op.cit.*, 1983, p.151.

« Si vous courez le pays, il n'y aura aucun péché d'abréger vos prières, si vous craignez que les infidèles ne vous surprennent ; les infidèles sont vos ennemis déclarés. »[297]

Il est évident que cette pratique ne pouvait passer inaperçue auprès des *fuqahā*' (savants du droit musulman). C'est ainsi que Hamallah fit l'objet de l'interpellation d'un *faqīh*, lui disant : « Quelles sont les raisons juridiques te permettant d'abréger ta prière ? » « Avant je priais comme tout le monde, mais les Blancs m'ont exilé en Côte d'Ivoire. Là j'ai commencé à diviser les prières ; on m'a fait revenir à Nioro mais je ne suis pas encore libre, un jour ou l'autre, les mêmes Blancs pourront peut-être me mettre à mort. Je ne peux donc abandonner ma nouvelle façon de prier.»[298].

Il est à constater que le cheikh, dans sa justification, détache le verset de son contexte habituel et lui donne une interprétation particulière. La jurisprudence musulmane permet-elle une telle attitude ? Quelle était la réaction des *fuqahā'* contemporains de Hamalla ?

Cette pratique de la prière abrégée, adoptée par Hamallah, créa une véritable controverse religieuse. Le grand *faqīh* Muḥammad Dukuré, *muqqadam* hamalliste de Mourdian entra en opposition avec son maître spirituel et condamna la pratique de la prière abrégée de Hamallah. Il finit par quitter le Hamallisme et produisit dans ce sens des poèmes contestant la légitimité de la pratique de son ancien cheikh.[299]

Un autre *faqīh*, contemporain de Hamallah, appelé Muḥammad ibn Sulaym, répliqua farouchement à l'interprétation de Hamallah et lui envoya un pamphlet poétique composé de 53 vers, non seulement pour réfuter cette question précise (la prière abrégée) mais aussi pour attaquer sa voie spirituelle. En voici un extrait :

[297] Coran : 4,102.
[298] TRAORE Alioune, *Islam et colonisation en Afrique. op. cit*., p.153.
[299] Entretien effectué à Koro avec Abdullah Doumbia, professeur d'arabe, le 20/1/2012. Il m'a confirmé avoir lu le manuscrit du cheikh Dukuré dans une biblithèque privée à Baraouély (Ségou) où il enseigne.

> « La voie de Hamallah n'est qu'un pur mensonge fondé sur la rupture et la séparation des frères. Elle sème la zizanie, la mésentente et l'animosité entre les coreligionnaires. Le Prophète prédit qu'à la fin des temps apparaîtront des antéchrists induisant les musulmans à l'égarement et à l'erreur évidente. En effet, Hamallah ne représente que l'un d'eux. Il prétendit avoir vu le Prophète, c'est certes une illusion et une dérision. Louange à Dieu qui nous a épargné d'être égarés de son droit chemin.»[300]

Nous avons également eu accès à un manuscrit d'un cheikh contemporain de Hamallah, un *faqīh* nommé Sīdī Muḥammad ibn ʻĀbidīn. Celui-ci envoya une lettre respectueuse et bien argumentée à Hamallah pour l'éclairer sur sa prière abrégée :

> « Après mes meilleures salutations adressées à notre éminent cheikh Hamallah. Sache que la simple peur ne justifie pas l'abrègement de la *ṣalat*. Car je me suis reporté à nos références religieuses les plus authentiques pour retrouver votre pratique, mais aucune phrase voire aucun mot ne la mentionne. Voici les références que j'ai recherchées pour vous les présenter : Pour l'exégèse du Coran : *Tafsīr al-Ṭabarī, Tafsī al-Ḫāzin, Tafsīr al-Nasafī, Aḥkām al-Qur'ān Ibn al-ʻArabī, al-Durru al-Manṯūr Suyūṭī, Rūḥ al-Maʻānī Alūsī, et al-Tafsīr al-Kabīr Faḫr Dīn al-Rāzī.* Concernant l'exégèse du hadith et le *fiqh* : le recueil de notre imam, *Mālik, Muwaṭṭa', Kitāb al-Zarqānī, al-Muntaqā al-Bāğī, Tanwīr al-Ḥawālik Suyūṭī, Fatḥ al-Bārī šarḥ ṣaḥīḥ al-Buḫārī Ibn Ḥağar, et Minhāğ imam Muslim*. Toutes ces références citées, unanimement reconnues dans notre société, n'ont, nulle part, évoqué votre manière de comprendre. C'est pour toutes ces raisons que je vous invite à normaliser votre *ṣalāt* ; que Dieu nous guide sur son droit chemin ». [301]

Sous le même prétexte, Hamallah n'assistait pas non plus à la *ṣalāt al-ğumʻa* (prière du vendredi). La majorité de ses disciples de nos jours ne l'observe pas non plus selon nos enquêtes de terrain. Nous avons interrogé plusieurs hamallistes à ce sujet, mais ils n'avancèrent aucun argument juridiquement convaincant, ils répondirent : « Nous ferons la *ṣalāt al-ğumʻa* après le retour de notre cheikh Hamallah ; mais pourquoi s'intéresser à cette obligation et délaisser les autres obligations les plus importantes, comme la purification du cœur ? »[302].

---

[300] MUḤAMMAD Yaḥyā Ibn Sulaym, *Qaṣīdat ḏamm al-ḥamawiyya wa atbāʻihā*, ms., n° 5118, I.H.E.R.I.A.B,Tombouctou, fol.1. Traduction personnelle.

[301] SĪDĪ Muḥammad 'ibn 'Ābidīn, *Risālah*, ms., n° 5915, I.H.E.R.I.A.B, Tombouctou, fol.1. Traduction personnelle.

[302] Entretien avec les dix hamallistes dont l'imam de la zawiaya Muḥammad Garé et le fils du *muqaddam* hamalliste Abū Bakr Fofana, à la zâwiya de vitry dans la région parisienne, le 11/02/2010.

La question que nous avons posée suite à leur réponse est pourquoi ne pas combiner les deux à la fois, (*ṣalāt al-ǧum'a* et la purification du cœur) mais celle-ci resta sans réponse.

Si certains ulémas conseillèrent sagement ou brutalement cheikh Hamallah de renoncer à sa prière anormale, cependant certains de ses rivaux en profitèrent et montèrent l'administration coloniale de nouveau contre le guide suprême du Hamallisme, en indiquant que les hamallistes sont en préparation préalable de *ǧihād* contre la France. Car l'abrègement de la prière fut révélé lors du *ǧihād*.

Le régime colonial, après avoir été convaincu, sans se donner la peine d'approfondir son enquête, considéra cette nouvelle pratique de Hamallah comme une menace évidente et indiscutable contre la France. Il estimait que le cheikh de Nioro voulait armer psychologiquement ses adeptes par cette pratique, afin de mener une guerre implacable et sans merci contre les nouveaux dirigeants du pays.

C'est dans cette circonstance que le Shérif de Nioro fut convoqué par le commandant de cercle de Nioro et interpellé : « Pourquoi abrèges-tu tes prières ? Pourquoi tiens-tu à te singulariser en abrégeant ta prière ? Te prends-tu maintenant pour Prophète ? Gardant son calme Hamallah répondit : ''Monsieur le Représentant de la France, dites-moi s'il vous plait, combien de *rak'a,* unité de la prière, sont prescrites par la France ?'' Surpris et vexé, l'administrateur français congédia sans ménagement le marabout »[303].

Nous constatons que l'administration coloniale ne voulut pas cette fois-ci trancher sur une question relevant absolument du droit interne de la religion, pour laquelle elle n'était aucunement compétente. Elle fit appel à un ennemi juré du Hamallisme**,** Seydou Nour Tal (1880-1980), petit-fils du guide suprême de la Tiğāniyya « douze grains », dans le but de convaincre Hamallah de renoncer à sa pratique abrégée de la *ṣalāt*. Hamallah voulant éviter une nouvelle incarcération se soumit aux injonctions du guide spirituel de la Tiğāniyya umarienne et renonça à la

[303] TRAORE Alioune, *op. cit.,* p.155.

prière abrégée. Ses disciples le suivirent, et un calme éphémère régna de 1936 à 1940. Cette fois-ci ce furent les habitants eux-mêmes qui s'entretuèrent et provoquèrent l'ire du régime colonial qui était d'ores et déjà aux aguets. Ces combats fratricides sanglants eurent de graves conséquences sur le Hamallisme.

3.4. Fratricide de Nioro-Assaba (1940)

L'origine de ce fratricide est due à une question futile qui, nous le verrons, occasionna l'internement définitif de Hamallah. D'après nos historiens, le fils aîné de Hamallah, Baba Ṣaġīr, fut maltraité en 1938 à Akwawine, dans le cercle de Nioro par une tribu, Tinouajiou, toujours réputée réfractaire au Hamallisme. Les hamallistes préparèrent en catimini la vengeance du fils de leur guide spirituel. Ils profitèrent de la démoralisation du régime colonial, affaibli par la défaite de la deuxième guerre mondiale, pour mener une bataille farouche contre leurs ennemis. Cet horrible carnage qui eut lieu en 1940 à Assaba, et connu sous le nom d'« affaire Nioro-Assaba ».[304]

La tribu visée, tinouajiou eut lors de ce conflit fratricide et religieux une centaine de victimes, et une perte de biens incalculable. Par la suite, le fils de Hamallah, Baba Ṣaġīr, et ses partisans furent arrêtés aux motifs suivants : attentats contre la sûreté de la colonie dans le but d'en troubler la paix intérieure et assassinat d'un grand nombre de Tinouajiou.

Dès que Hamallah fut informé de ces évènements meurtriers sans précédent, il fit parvenir une lettre à l'administrateur de Nioro pour condamner le massacre des Tinouajiou :

> « Au nom de Dieu clément et miséricordieux, salut au Prophète. De Hamallah ibn Mohamed ibn Seydina Oumar, témoin de Dieu sur terre, qui hait les choses proscrites par Dieu et son Prophète. Hamallah ne s'immisce pas dans les choses défendues et ne participe jamais aux intrigues ou provoque des bagarres. A plus forte raison qu'il ne soit l'instigateur ou l'auteur des incidents. Que Dieu me préserve et m'écarte de pareilles intentions. Dieu sait que je n'ai jamais participé à de pareils faits. Rien au monde ne me fera rentrer dans ces

[304] Informations recueillies auprès du fils du *muqaddam* hamalliste Abū Bakr Fofana à la zâwiya hamalliste de Vitry, dans la région parisienne, le 11/02/2010.

> voies, pas pour mes enfants, pas à cause de biens ni à cause de chefferie quelconque. Dieu et son Prophète me suffisent. Ceux qui ont les mauvais caractères et ne peuvent pas se dispenser des biens d'ici-bas, qui ont trop d'affection pour leurs enfants, ne peuvent pas se suffire de Dieu. Je certifie que Dieu est témoin de ce que j'avance.»[305].

Cependant, en dépit de la lettre qu'il écrivit pour dénoncer ces tueries, étant donné que ses adeptes et que ses deux enfants étaient impliqués dans ces évènements horribles, la responsabilité morale lui en fut imputée par le régime colonial. En effet, le régime colonial voyait l'affaire sous un autre angle :

> « La manière dont les faits se sont déroulés indique déjà qu'il ne s'agit pas là d'un pillage banal duquel sont coutumiers les Maures entre tribus ennemies. L'acharnement et la cruauté dont ont fait preuve les agresseurs, leur volonté de destruction totale de la tribu ennemie, ces livres saints déchirés et brûlés trouvés sur les lieux mêmes du massacre et le fait que les agresseurs appartiennent tous à la voie hamalliste à quelques rares exceptions, sont les premiers éléments qui permettent de donner à cette affaire son sens véritable, et pourtant d'en chercher la responsabilité profonde et lointaine. Cette affaire se présente donc comme une affaire religieuse. Le fils du Cheikh Hamallah, chef de confrérie, faisait la guerre sainte au nom de son père pour exterminer ses ennemis réfractaires à la voie hamalliste ; ensuite les français seront leur cible. »[306].

L'administration coloniale punit sévèrement les protagonistes de ce carnage. Elle fit fi de la lettre de Hamallah et assigna celui-ci de nouveau à dix ans d'internement en Algérie, puis en France. Dans un rapport de l'administration coloniale, intitulé «Cheikh Hamallah, l'agitateur soudanais », certains détails importants y sont fournis. Nous lisons en particulier :

> « Cheikh Hamallah, chef d'une secte musulmane du Soudan français a été le propagandiste secret des incidents qui ont éclaté dans l'Assaba-Nioro en août 1940 et au cours desquels plusieurs tribus maures convaincues de l'impunité en raison de notre défaite, pillèrent et massacrèrent des campements rivaux, causant 170 victimes. Aucune inculpation positive n'ayant pu être retenue à la charge de cheikh Hamallah, le Haut-Commissaire en A.O.F en accord avec le Général Weygand, prononça contre lui une peine administrative de 10 ans d'internement à subir dans une localité d'Afrique du Nord. Cheikh Hamallah

[305] DICKO Seïdina Oumar, *op. cit.*, p. 123.
[306] A.N.M. 4^{E} 4. Dossier Hamallah, *rapport du lieutenant Rocaby*, 1940. ff. 2-3.

> fut interné à Casseigne, département d'Oran où d'après des renseignements fournis, il aurait continué d'exercer sur son entourage une influence néfaste. Aussi à la fin de l'année 1942, le Secrétaire d'Etat aux Colonies, jugeant inopportun son maintien en pays musulman a demandé au Ministère de l'Intérieur d'envisager le transfert de l'agitateur soudanais en France. Embarqué le 9 avril de l'année 1942 à Oran sur le vapeur Sidi Aïssa à destination de Marseille, Cheikh Hamallah arriva le 12 avril et fut immédiatement transféré à Vals-les-Bains »[307]

Ses disciples furent arrêtés et punis en fonction de leur implication dans cette guerre fratricide selon l'administration coloniale. A cet égard S. Dicko souligne :

> « Tous les hamallistes, furent parqués sur la place du Rag (actuelle place de la République à Nioro) subdivisés en trois catégories **:** Groupe A**,** constitué d'adeptes très influents, dix ans d'internement à Ansongo et Rharouss dans l'ex Soudan-Français. Groupe B**,** constitué d'adeptes moins influents, cinq ans à Ansongo et Rharous. Groupe C constitué d'adeptes modérés, comprenant les vieillards, les femmes et les enfants, relaxés un jour après. La peine de mort a été prononcée contre trente et une personnes, dont les deux fils de Hamallah. L'exécution eut lieu le 11 novembre 1941 à Yelimani, au Mali. »[308]

Suite à ces événements, Hamallah fut définitivement éloigné non seulement du Mali mais aussi du continent africain. Nous verrons cependant que Hamallah sera disculpé dans les rapports ultérieurs par l'administration coloniale. Mais ce sera après sa mort.

3.5. Arrestation et exil de Hamallah en France (1941-1943)

L'arrestation du Shérif de Nioro survint en juin 1941. Il fut déporté du Mali au Sénégal, puis en Algérie et, enfin, il passa ses derniers jours de détention en France. Les colonisateurs voulaient, après les évènements de Nioro-Assaba, éloigner Hamallah définitivement de son fief. Cette fois-ci il partit pour ne jamais revenir à Nioro. Hamallah ne purgea pas ses dix ans d'internement. Il passa moins d'un an en Algérie, et par la suite, l'administration coloniale décida de l'écarter du continent africain en l'envoyant en France, pour éradiquer définitivement son influence.

[307] A.N.M, n° 259 AP/5, C*heikh Hamallah, l'agitateur soudanais*, Rapport de la Direction Générale de la Sûreté Nationale , 1918-1960.
[308] DICKO Seïdina Oumar, *Hamallah le protégé de Dieu*, *op cit*. p.86.

Arrivé en France, le guide suprême du Hamallisme tomba malade et fut hospitalisé à Montluçon où il rendit l'âme le 16 janvier 1943.[309]

C'est aussi à Montluçon, qu'il fut inhumé dans le cimetière Est. La date du décès du Shérif de Nioro fait l'objet de confusion. La date du 16 janvier figure sur l'acte du décès, mais la plaque funéraire indique le 19 janvier comme date de sa mort. Nous avons également vu cette dernière explicitement gravée sur sa tombe.[310] Selon S. Dicko, la première date serait la date effective de son décès et la deuxième celle de son inhumation.[311]

Soulignons que le décès du maître de Nioro ne fut porté à la connaissance de ses adeptes que trois ans plus tard en 1945. Nous pouvons lire en effet, dans les archives une circulaire adressée au Gouverneur Général de l'ancienne Afrique Occidentale Française, en date du 7 juin 1945 portant le titre « Décès de Cheikh Hamallah »

> « J'ai l'honneur de vous transmettre ci-joint copie d'un rapport de la direction de la Sureté Nationale qui vient de m'être adressé par le département et qui établit le décès, à Montluçon au début de 1943, de Cheikh Hamallah. Je vous prie de vouloir prendre les dispositions que vous jugez utiles pour que cette nouvelle officielle soit portée à la connaissance des milieux hamallistes, afin de couper court aux bruits divers qui ont circulé et qui circulent encore au sujet de Hamallah. Vous voudrez bien me tenir informé des réactions de toutes sortes que cette nouvelle pourra provoquer aussi bien dans les milieux hamallistes eux-mêmes que dans les autres milieux musulmans de votre colonie. Signé Cournarie.»[312]

Il importe de noter que cheikh Hamallah, selon la conception des hamallistes maliens auprès de qui nous avons eu des entretiens, fut contraint de s'exiler en France, mais sera de retour un jour pour diriger la communauté hamalliste. Pour eux, l'hypothèse de sa mort est donc à bannir. A cet égard, les hamallistes maliens sont hostiles à toute idée affirmant la mort de leur guide suprême. Leurs arguments reposent sur les points suivants :

[309] Voir Annexe B n° 1.
[310] Voir Annexe C n° 1.
[311] *Op. cit.*, 109.
[312] A.N.M n°259 AP/5, *Décès de cheikh Hamallah*, Circulaire du Gouverneur général de l'Afrique Occidentale Française, le 7 juin 1945.

- En partant en exil Hamallah confirma qu'il reviendrait un jour pour accomplir sa mission.
- Sa mort a été déclarée en Guinée, alors que sa famille était au Mali. Pourquoi ne pas annoncer la nouvelle de son décès aux personnes concernées ?
- Le médecin qui a rédigé l'acte de décès ne connaissait même pas Hamallah.
- Les dates données pour sa mort se contredisent, tandis que le document du décès avance le 16 janvier 1943, la plaque funéraire propose le 19 janvier 1943.
- Tiémoko Diwara, l'instituteur ivoirien qui est déclaré avoir déposé sa dépouille mortelle dans la tombe, ne l'avait jamais identifiée.
- Le retour de Hamallah n'est pas étranger à une certaine conception islamique ; Hamallah serait de retour à l'instar du retour de Jésus et du Mahdī.[313]

En revanche, les intellectuels hamallistes comme A. H. Bâ affirmèrent sans ambages la mort de leur maître spirituel Hamallah, en janvier 1943 :

> « Le cycle de Mars, qui avait commencé en 1909, devait se terminer en 1945. A cette date, depuis deux ans à peine, Chérif Hamallah reposera dans le cimetière de Montluçon, mort des suites de sa déportation en janvier 1943. Le docteur Charles Pidoux, qui devint plus tard notre ami, était à cette époque incarcéré pour raisons politiques. Il y connut le Chérif Hamallah et nous fournit un précieux témoignage sur la fin de la vie du Maître. C'est grâce à lui que nous avons pu retrouver la tombe du Chérif à Montluçon ».[314]

Si nous n'avons pu rencontrer Amadou Hampâté Ba (m.1991) pour nous confirmer avoir vu la personne qui témoigna du décès de Hamallah, cependant nous eûmes le privilège de rencontrer un autre grand historien du Mali, Bakari Kamian qui déjeuna également trois fois avec le même docteur Pidoux, codétenu de Hamallah. Il rapporte ces mots édifiants :

> « Je suis allé en personne à la rencontre de Bouyé, le seul enfant vivant du cheikh Hamallah en 2003 à Nioro. Je me suis adressé à lui en disant : ''Pourquoi ne croyez-vous pas à la mort de votre père Hamallah ?'' Il me répondit : ''Parce qu'on n'a pas vu ses traces après sa mort prétendue, ni sa canne ni sa bague ni rien.'' Je lui ai dit : ''Lorsque ton ennemi te tue, il tente

[313]Entretien avec Aba Oumar Maïga, le hamalliste, le 23/01/2010, à Bamako.
[314] Bâ Amadou Hampate, *Vie et enseignement de Tierno Bokar*, *op. cit.*, p.73, 86.

> indubitablement de faire disparaitre toutes tes traces.'' Sinon, moi j'ai déjeuné 3 fois avec le docteur Pidoux, le codétenu de Hamallah, qui fut également incarcéré par le gouvernement de Vichy. Ce dernier m'a clairement dit que votre père est décédé »[315].

Nous avons également rencontré des fidèles hamallistes en France, et plus particulièrement dans la région parisienne. La grande majorité fréquente encore la *zāwiya* de Vitry. Ils affirment reconnaître la mort de leur maître Hamallah, et se rendent sur sa tombe à Montluçon. Le professeur Youssouf Tata Cissé, nous a même affirmé avoir organisé des pèlerinages à Montluçon avec des fidèles hamallistes.[316]

Le biographe du cheikh Hamallah, Alioune Traoré, donne également plusieurs arguments pour le décès de Hamallah, entre autres :

> « S'il était vivant, il aurait été libéré en 1951 puisqu'il était condamné à purger une peine de dix ans d'internement à compter du 19 juin 1941. S'il avait pu s'échapper et se mettre à l'abri quelque part sous d'autres cieux, il se serait manifesté après la décolonisation de la Mauritanie et du Mali en 1960. Il aurait pris contact avec sa famille. Enfin le Gouvernement français dont il était l'illustre prisonnier, a annoncé officiellement sa mort en 1945. Il l'a confirmé en 1964 et indiqué l'emplacement de sa tombe par la bouche du Général de Gaulle lui-même »[317].

Il est à remarquer donc que l'acceptation de la disparition de Hamallah constitue un élément de particularité pour les intellectuels hamallistes et pour la communauté hamalliste vivant en Europe loin du fief influent de Nioro.

Si l'administration coloniale tint cheikh Hamallah pour le cerveau organisateur des incidents meurtriers dans l'ancien Soudan français, notamment le massacre de Kaedi et celui d'Assaba, des rapports ultérieurs disculpèrent le Shérif de Nioro de façon claire. Un extrait des archives maliennes datant de 1953 révèle ceci :

[315] Entretien avec professeur Bakari Kamian à Bamako, le 24/07/2012.
[316] Entretien avec le professeur, Youssouf Tata Cissé à Paris 1/4/2013.
[317] TRAORE Alioune, *op. cit.,* p.180.

> « Il est certain aujourd'hui que la responsabilité de Chérif Hamallah était moins engagée dans les incidents de Nioro-Assaba qu'on ne l'a cru à l'époque. Le Chérif a été en cette matière, comme précédemment au cours des incidents de Kaedi, largement dépassé par des fractions qui ont vu l'occasion de satisfaire de vieilles haines ou de vieux appétits. D'autre part poser le problème sur le plan des '' abus du gouvernement Vichy'' est une erreur totale. Il ne reste plus qu'à considérer Hamallah comme premier résistant de l'Afrique et à demander une médaille de la résistance à titre posthume. Le gouvernement avait à faire face à des troubles sérieux mettant en péril l'ordre public. Les fils du Chérif ont été pris les armes à la main et ont été fusillés. Même si à l'époque ils ne faisaient que répondre à des attaques, cela ne constitue pas une excuse, étant admis que les citoyens ne peuvent se faire justice eux-mêmes. »[318].

Convaincus de l'innocence du Chérif de Nioro, les intellectuels hamallistes n'hésitèrent pas à demander auprès de l'administration coloniale une sorte de réparation et des dommages et intérêts pour le préjudice moral et physique occasionné par la déportation et le décès de Hamallah. Nos archives contiennent une motion datant de 1952 déposée par trois conseillers généraux hamallistes Amadou Ba, Amadou Traore et Amadou Yattassaye, demandant une aide financière auprès du régime colonial, pour la famille de Hamallah. L'extrait suivant nous éclaire :

> « Considérant qu'en juin 1941, le Chérif Hamallah a été injustement déporté, que son fils aîné Baba et la majeure partie de sa famille ont été fusillés pour réprimer une révolte pressentie par le gouvernement vichyste. Considérant que le même gouvernement a donné l'ordre de raser la demeure du déporté politique et que de ce fait le reste de sa famille demeure sans abri ni moyen de subsistance. Considérant que lors de l'institution à Dakar du Tribunal s'occupant des victimes de Vichy, l'affaire du Chérif Hamallah n'a pas été évoquée, celui qu'on a injustement opprimé pour cette affaire ayant gardé une certaine méfiance vis-à-vis de l'Administration. Considérant qu'il serait toute justice que la France s'occupât de tous ses enfants sans discrimination raciale : invitons le gouvernement à accorder un secours aux enfants mineurs du chérif Hamallah : Sidi Tahar, Mohamedou uld Cheikhna et Aboubekrin laissés à la charge de leur mère sans profession, ils vivent des modiques produits de la ''Hedaya'' que les fidèles adeptes accordent à leur maître religieux.»[319]

[318] A.N.M., n° 1256/ 4E, *Dossier du cheikh Hamallah*, Politique musulmane. 1953. Voir Annexe B n° 4.
[319] A.N.M, n° 259 AP/5, *Motion déposée par les conseils généraux, le 8 novembre 1952*. Voir Annexe B n°3.

En réalité, le Hamallisme, comme nous le verrons dans la troisième partie de ce travail, va retrouver son dynamisme après l'indépendance du Mali, et ses activités actuelles sont en ascension remarquable. Nous retiendrons enfin que la réputation de Hamallah et son influence reposaient essentiellement sur deux éléments :

- Le premier résidait dans sa résistance morale contre le régime colonial, son indifférence et sa non collaboration avec ce dernier, au moment où la plupart de ses pairs étaient soumis. Cette singularité a donc attiré l'attention de sa société. Les profanes, eux-mêmes, le considéraient comme le vrai représentant de l'islam dans la région.

-Le deuxième élément de sa réputation était son adoption d'une nouvelle pratique « onze grains » au sein de la Tiğāniyya malienne, pratique étrangère à l'ex-Soudan français. Ceci suscita l'indignation des autres tiğānīs « douze grains » de la région qui considérèrent que Hamallah avait introduit une hérésie dans la société.

Il conviendrait de souligner maintenant les principaux points qui distinguent le Hamallisme des autres voies spirituelles du Mali. Ces caractéristiques se résument ainsi :

- L'exhortation au retour à la Tiğāniyya originale.
- La récitation de la *ğawharat al-kamāl*, Perle de perfection, 11 fois.
- L'incitation à réciter la prière ouvrante *ṣalāt al-fātiḥ* au-delà de cent fois.
- La récitation soutenue de *lā-'ilāha illallāḥ*, lors de funérailles et avant chaque prière obligatoire, *farīḍa.* à haute voix.
- La non observation de la *ṣalāt al-ğum'a* par la majorité des hamallistes.
- La croyance au retour du guide spirituel disparu chez la majorité des hamallistes.
- La résistance pacifique contre le régime colonial

Si le Hamallisme se montra hostile au pouvoir colonial, sans toutefois s'en prendre physiquement à lui, et fut par conséquent réprimé, un autre courant moins hostile, appelé Tarbiya, apparut et enrichit le champ ésotérique du pays.

II- Tarbiya, une nouvelle *tarîqa* au Mali pendant la période coloniale

Comme précédemment, nous étudierons d'abord la personnalité de Māḥin Muḥammad Haïdara, le fondateur ou plutôt l'importateur de cette *tarîqa* au Mali, avant de mettre en évidence la quintessence de cette voie spirituelle et d'étudier sa relation avec l'administration coloniale.

1. Cheikh Māḥin ibn Muḥammad 'Arabī Haïdara (m.1991)

Selon nos enquêtes menées au siège de la *tarîqa* Tarbiya à Ségou, le guide spirituel de la Tarbiya est né vers 1921 à Ségou. Cette vie riche de spiritualité s'achèvera en 1991 à Ségou.[320] Issu d'une famille conservatrice et intellectuelle, cheikh Māḥin fit des études religieuses rudimentaires dans l'école coranique de son père à Ségou en suivant également les pas de son grand-père, un érudit qui se dénommait Sīdī Ibrāhim Haïdara. Après avoir acquis une solide formation intellectuelle, il entreprit un voyage en Orient afin de se perfectionner davantage en sciences religieuses. C'est ainsi qu'il visita le Nigéria, la Mecque et Médine. Il fut grandement marqué par son séjour nigérian, où il rencontra cheikh Ahmed Tiğānī, homonyme du fondateur de la Tiğāniyya, qui lui fit découvrir la voie ésotérique appelée « Tarbiya » et l'initia ainsi à une nouvelle *tarîqa* spirituelle à laquelle il s'adonna entièrement.

[320]Enquête de terrain à Ségou, le 26/08/2011.

Animé du désir de saisir tout le secret de cette nouvelle voie, il se rendit au Sénégal chez le fondateur même de la Tarbiya, Ibrāhīm Niass (m.1975).[321] Une fois sa formation ésotérique terminée, cheikh Niass le désigna comme son khalife au Mali. Selon les informations recueillies auprès du cheik Ibrahim Thiam, petit-fils de Muḥammad ʻAlī Thiam, le cheikh Niass lui-même visita Ségou trois fois pour propulser davantage sa voie et épauler son khalife.[322] C'est ainsi que la nouvelle *tarîqa*, Tarbiya vit son essor au Mali après le retour du cheikh Māḥin au Mali dans les années 50. Mais qu'est-ce que la Tarbiya ?

2. Tarbiya, ou voie de l'éducation spirituelle intensive

La tarbiya, sous l'égide du cheikh Māḥin, s'implanta dans les années 1950 au Mali et précisément à Ségou. Le sens étymologique de la voie est fondamental pour la compréhension de cette *tarîqa.* Littéralement, ce mot signifie « éducation » en arabe. La Tarbiya est donc, selon nos enquêtes de terrain, une voie spirituelle qui met un accent particulier sur l'éducation ésotérique de ses adeptes, en surveillant strictement leurs actions et leurs paroles.

Nous pouvons également nous reporter à la définition énoncée par le fils du propagateur de la Tarbiya au Mali, et actuel guide suprême de la voie, cheikh Munīr Haïdara, afin de mieux cerner la *tarîqa* en question : « La Tarbiya se résume en l'éducation et l'orientation des disciples vers la dévotion continuelle. Si la Tiğāniyya est une voie spirituelle accessible à tout disciple, cependant la Tarbiya est une autre étape réservée aux élites de la Tiğāniyya issues des douze grains. On y accède après une éducation spirituelle très avancée, d'où son appellation ».[323]

[321] Pour plus détails sur Ibrahim Niass, cf. Ousmane Kane, « Shaikh al-islam al-Hajj Ibrahim Niasse », in David ROBINSON et Jean-Louis TRIAUD, (dir.), *Le temps des marabouts : itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française, 1880-1960*, Paris, éd. Karthala, 1997, pp.299-316.

[322] Entretien avec cheikh Ibrahim Thiam à Ségou, le 25/8/2011.

[323]Entretien effectué auprès du guide suprême de la Tarbiya, Munīr Māḥin Haïdara, Ségou, le 26/8/2011.

Nous pouvons aisément déduire de cette définition que la Tarbiya n'est qu'une ramification de la Tiğāniyya, qui a également pour piliers trois éléments essentiels : les *lāzim*, *waẓīfa*, et *taḥlīl,* étudiés ci-dessus.[324]

En outre, l'adepte de la Tarbiya doit citer la *Ğawharat al-kamāl* 12 fois. Ce dernier point marque une différence majeure entre la Tarbiya et le Hamallisme, car ce dernier, nous l'avons vu, exige seulement 11 fois pour la récitation de *Ğawharat al-kamāl*.

Il ressort également de cette définition que la *tarîqa* Tarbiya s'estime être l'ultime degré dans l'ascension spirituelle de la Tiğāniyya, compte tenu de l'exercice intensif et de l'importance accordée à l'éducation du novice dans cette *tarîqa.* Un autre point majeur, qui distingue cette *tarîqa*, est la prétention qu'un adepte de la Tarbiya spirituellement accompli aura la capacité d'accéder à la vision directe de Dieu en état d'éveil. Si la Tiğāniyya mère se borne uniquement à la possibilité de rencontrer physiquement le Prophète, sa ramification va plus loin, en prétendant rendre possible la rencontre de Dieu, non pas à l'état onirique, mais en état d'éveil. Cette croyance adoptée uniquement dans la Tarbiya ne cesse de faire l'objet de tractations et d'oppositions auprès des autres confréries, et ceci depuis son apparition au Mali et jusqu'à nos jours.

Pour accroître son influence et augmenter son audience, la Tarbiya instaura une *ziyāra* annuelle qui se déroule le 20ème jour du mois *ḏū al-qa'da* (11ème mois lunaire) de chaque année au siège de la confrérie à Ségou. C'est un moment de grande rencontre pour tous les adeptes intérieurs et extérieurs de la *tarîqa*, qui s'y ruent avec des *hadāyā* (cadeaux pieux) afin de les offrir à leur cheikh et de demander sa bénédiction, mais sans pouvoir le voir toutefois à cette occasion.

Il est à noter que le guide suprême de la Tarbiya était connu pour ses longues durées de *ḫalwa* (retraite spirituelle). Il n'était visible qu'une fois par an. C'est à l'occasion du *mawlid* (anniversaire de naissance du Prophète), qui marquait son apparition annuelle pour rencontrer ses adeptes et leur concéder ses bénédictions.

[324] *Supra*. p.66.

Une fois *mawlid* terminé il se refugiait immédiatement dans sa *ẖalwa* jusqu'au *mawlid* de l'année suivante.

Par ailleurs, quelle relation la Tarbiya entretenait-elle avec le régime colonial ? Etait-elle tendue ou amicale ? Nous allons l'étudier.

3. Tarbiya et l'administration coloniale

D'après nos enquêtes de terrain, nous avons pu constater que la *tarîqa* Tarbiya a su éviter le régime colonial et se mettre à l'écart, tout en axant son attention et ses efforts sur la première caractéristique de la voie, à savoir éduquer ses adeptes de façon permanente et intensive. L'instaurateur de la Tarbiya au Mali mit à son profit l'expérience héritée de son grand-père en matière de relations avec le régime colonial qui voulait freiner l'expansion de l'islam au Mali. Cet érudit de Ségou connu sous le nom de « Niaro Karamogo » vécut lui aussi des épreuves terribles sous le règne des colonisateurs français. Il connut dix ans d'internement dans les prisons coloniales. Son prosélytisme incessant avait conduit la majeure partie des villages aux alentours de Ségou à se convertir à l'islam. Ses actions prosélytes et influentes le rendaient donc coupable aux yeux de l'administration coloniale.

Si la Tarbiya a connu moins de heurts avec l'administration coloniale, elle ne fut cependant pas épargnée par des démêlés avec ses coreligionnaires. Cheikh Māḥin, une fois rentré au Mali, en raison de cette nouvelle voie, fut confronté à sa propre famille avant d'être banni par les autres confréries. Car les tenants de la Tiğāniyya umarienne, ou des « douze grains », virent en lui une source potentielle de menace pour leur pouvoir spirituel. Ceci en dépit de la convergence générale que l'on observe entre les deux voies spirituelles : Tiğāniyya Tarbiya et Tiğāniyya umarienne.

La divergence serait due, nous semble-t-il, aux principes de la Tarbiya qui consiste à affirmer que la Tarbiya est le stade suprême de la Tiğāniyya et qu'elle est un véritable pouvoir secret et unique de la Tiğāniyya conduisant jusqu'à la vision directe de Dieu. Ces allégations font toujours l'objet de critiques de la part des hamallistes et des tiğānīs umariens. Car ceux-ci se considèrent également comme

les représentants de la Tiğniyya originale et orthodoxe, celle qui n'a subi aucune altération au cours de l'histoire.

La tarbiya, il faut le rappeler, réussit à se faire des adeptes au Mali, malgré son implantation tardive dans le pays, mais son aire d'influence reste la quatrième région du Mali (Ségou) où se trouve également son siège mère.

En conclusion, il ressort que la *tarîqa* Tarbiya se caractérise comme suit :

- Education intensive des adeptes sur le plan spirituel
- Revendication de l'accessibilité à la vision de Dieu en état d'éveil
- Incitation à des longues retraites spirituelles
- Prétention de détenir l'ultime secret de la Tiğāniyya

Si certaines confréries soufies se sont heurtées sans dénier le principe de la hiérarchie établie dans les voies spirituelles, nous allons voir maintenant apparaître un courant qui sera non seulement opposé au régime colonial, mais qui se heurtera encore à toutes les confréries en place, et qui devra mener un dur combat sur le plan de l'idéologie.

III. Apparition de la Salafiyya au Mali, un courant anti-confrérique et anticolonial

Ce courant anti-confrérique fit son apparition au Mali dans les années quarante. Malgré l'ancienneté de ce courant qui se veut réformiste dans le monde musulman, il s'implanta tardivement au Mali. Les étudiants maliens diplômés de la prestigieuse Université d'al-'Azhar furent grandement influencés par les pensées du réformiste égyptien Muḥammad 'Abduh (m.1905). Par conséquent, ils ne manquèrent pas de les transplanter au Mali. Par ailleurs, les pèlerins maliens, qui furent influencés par le courant wahhabite lors de leur séjour en Arabie Saoudite, importèrent également les pensées de Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhab (m.1792) à

leur retour et les implantèrent dans le pays. Chacun de ces deux mouvements se voulaient réformistes avec une légère différence dans la méthode de prosélytisme. Si les jeunes réformistes universitaires avaient une certaine sagesse dans leur prêche, les pèlerins wahhabites, cependant qui étaient eux dans la plupart des cas insuffisamment instruits, tenaient des discours virulents et acerbes à l'égard de leurs adversaires soufis. Ils furent tous dénommés « wahabiaw », c'est-à-dire « adeptes du wahhabisme » dans la langue locale, terme qu'ils jugent péjoratif. Eux-mêmes se nomment « sunnamogow, ou salafuw », « les gens de sunna ».

1. La Salafiyya et ses promoteurs au Mali

Les précurseurs de ce courant anti-confrérique au Mali sont nombreux. Les plus connus sont, entre autres : Muḥammad Fodé Keita et Kabiné Kaba, universitaires diplômés d'al-Azhar, Muḥammad Abd al-Qādir Dukuré, Yakoub Kamara, Muḥammad Sanūsī, Ahmed Yatabare, et Morikè Mangané.[325] Une fois installés au Mali dans les années quarante, ils mirent en œuvre leur projet réformiste en créant une association connue sous le nom de « Šubbān al-Muslimūn : Jeunes Musulmans ». Ce mouvement, qui se présentait comme anti-confrérique, s'opposa à toutes les confréries soufies. Il brandissait le drapeau de la purification de l'islam et prônait le retour à l'orthodoxie première.

Ces jeunes fervents, firent nous semble-t-il, la même analyse sur les confréries au sein de la société malienne qu'un auteur non musulman de leur époque, Sicard Jules, lorsque celui-ci écrivait : « Le but des confréries qui, dès le premier principe, était d'ordre exclusivement spirituel, se réduit aujourd'hui à l'exploitation de la crédulité et du fanatisme par les chefs, véritables parasites de la société musulmane, qui en vivent par le produit des *ziyāra*s »[326].

[325] Entretien avec Aboul Aziz Ahmed Yatabare, fils de l'un des promoteurs de la salafiyya au Mali, le 8/9/2012.
[326] SICARD Jules, *Le monde musulman dans les possessions françaises,* Paris, Librairie Coloniale et Orientale Emile Larose, 1928. p.61.

Parallèlement, une autre association réformiste émergeait au Sénégal, à savoir l'U.C.M. (Union Culturelle des Musulmans) fondée à Dakar en 1953 par Cheik Touré, un intellectuel formé à l'Institut de Ben Badis de Constantine en Algérie.[327] Cette association prit plus tard une dimension régionale, en créant des sections au Mali, en Guinée, en Côte d'Ivoire, en Haute-Volta (Burkina) et en Mauritanie. Le but de cette association était de purifier l'islam en combattant les pratiques des charlatans, des superstitions et toute pratique corruptrice. Convaincus de partager les objectifs de l'U.C.M., la Salafiyya malienne n'hésita pas à collaborer avec l'association réformiste.

Ce courant réformiste malien ne se contenta pas seulement de critiquer les confréries en place, mais proposa également une autre alternative sur le plan spirituel qu'il jugeait authentique et conforme à l'orthodoxie musulmane dans sa forme et sur le fond.

2. Salafiyya et spiritualité au Mali

La spiritualité de la Salafiyya du Mali n'a fait, à notre connaissance, l'objet d'aucune étude à nos jours. Selon nos enquêtes de terrain, la Salafiyya malienne prône la spiritualité musulmane à sa manière. Nous nous sommes efforcés de déceler l'aspect spirituel de ce courant. Il est apparu d'abord que, de manière générale, il y a une convergence entre ce courant et les voies mystiques du Mali sur la nécessité d'acquérir une spiritualité et par la suite de la nourrir et de la raffermir. Cette spiritualité exigée de tout musulman zélé est dénommée « *Tazkiat al-nafs* » par les adeptes de Salafiyya, un mot qui signifie ‘‘ purification de l'âme’’ et que les adeptes des autres ordres spirituels appellent « soufisme ». Sur ce point, la divergence est de toute évidence absolument superficielle.

[327] MOREAU René Luc, *Africains Musulmans, des communautés en mouvement*, Paris, éd. Présence Africaine, 1982, p.267.

En revanche, la différence substantielle entre ce courant et celui des autres voies soufies sur le plan spirituel, réside dans le contenu et dans son commentaire. Plus précisément sur la manière d'atteindre cette spiritualité exigée par les deux antagonistes.

Pour la Salafiyya malienne prônant la *Tazkiat al-nafs*, l'aspirant doit s'adonner strictement aux exercices spirituels conformes à la sunna, le modèle du Prophète, sans chercher une autre manière de pratiquer, et sans prétendre avoir reçu quelque révélation, ni au cours d'un rêve ni en état d'éveil. En outre, si toutes les confréries au Mali cautionnent l'affiliation à une *tarîqa* sous l'égide d'un cheikh qui guidera l'ascension spirituelle du novice, le nouveau courant Salafiyya, quant à lui, permet à l'aspirant d'accéder directement à la source spirituelle, sans obligation de se soumettre à un quelconque guide spirituel. La conception et la définition de la spiritualité de ce courant se résument en ces mots : « La spiritualité consiste à purifier son cœur de tout mauvais caractère comme l'ostentation, l'animosité, l'orgueil etc. et d'acquérir tout bon caractère comme la sincérité, l'altruisme, l'humilité etc. »[328]

Il ressort de nos enquêtes de terrain que la spiritualité de ce courant repose sur les éléments suivants :

a. Se repentir en permanence devant Dieu

Avant toute action, l'aspirant, selon ce courant, doit se repentir sans cesse devant son Seigneur. Toutefois il est tenu d'accroître ce repentir lorsqu'il bascule dans le péché en utilisant toute expression à sa portée servant à demander le pardon de Dieu, sans limite du nombre ou de l'exigence de la formule précise. Il serait même permis à l'aspirant de formuler cela dans sa langue maternelle. Mais, les deux principales voies soufies au Mali, la Tiğāniyya et la Qādiriyya, incitent également leurs adeptes à titre impératif, nous avons vu plus haut, à solliciter le pardon de

[328] Entretien avec l'imam salafī Seydou Bagayoko imam de la mosquée Sébénikoro, Bamako, le 1/9/2012. Interview de Mahmūd Dicko, le président du Haut Conseil Islamique du Mali et imam de la mosquée al-Salam Badalabougou, Bamako, le 2/9/2012.

Dieu chaque jour, tout en précisant la formule et le nombre de fois à la réciter. Le courant salafī prend en référence les versets et les hadiths suivants :

« O vous les croyants ! Revenez à Dieu avec un repentir sincère. Il se peut que votre Seigneur efface vos fautes »[329] « Dis : ô Mes serviteurs ! Vous qui avez commis des excès à votre propre détriment, ne désespérez pas de la miséricorde de Dieu. Dieu pardonne tous les péchés »[330].

Un hadith rapporté par Muslim énonce le nombre de fois ‘‘ cent ’’ : « O les gens, repentez-vous à Dieu, car moi-même (le Prophète) je me repens à Dieu cent fois par jour »[331] Un autre hadith cité par Buḫārī évoque un nombre supérieur à soixante-dix : « Par Dieu, certes je demande pardon à Dieu et me repens à lui chaque jour plus de soixante-dix fois »[332]

Se reportant à ces textes scripturaires, le courant réformiste en déduit que le repentir et la demande de pardon sont à effectuer en permanence, sans limite du nombre pour toute acquisition spirituelle, et que le nombre évoqué dans le hadith est explicitement symbolique.

b. S’acquitter de toutes les obligations religieuses, *al-farā’iḍ*

Selon la conception de la Salafiyya malienne, le chemin vers l’ascension spirituelle est barré à tout aspirant qui ne s’acquitte pas de manière parfaite de toutes les prescriptions divines imposées. Cette étape est considérée dans ce courant comme le début du cheminement vers une spiritualité, absolument nécessaire pour le salut de l’âme dans les deux vies. Pour affermir cette allégation, souligne un imam salafī, nous nous référons au hadith authentique qudsī suivant, rapporté par Buḫārī : « Mon serviteur ne peut s’approcher de Moi par aucune adoration supérieure à celle que Je lui ai imposée » [333]

[329] Coran : 66, 8.
[330] Coran : 39,53.
[331] ’IBN AL-ḤAĞĞAĞ Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Riyad, éd. Dār ṭība, 2006, p. 432.

[332] AL-BUḤĀRĪ Muḥammad, *al-Ğāmi‘ al-ṣaḥīḥ*, Damas, éd. Dār Ibn Kaṯīr, 1993, p. 311.
[333] AL-BUḤĀRĪ Muḥammad, *al-Ğāmi‘ al-ṣaḥīḥ , op. cit.*, p.122.

Ce hadith indique clairement, selon la Salafiyya, que suivre l'injonction divine est la meilleure voie pour accéder à la *tazkiat al-nafs*. Sur ce point, les autres voies spirituelles au Mali en font également une condition pour toute purification du cœur, mais nous avons constaté qu'elles n'accordent pas grande importance à cette question. Certaines d'entre elles, nous le verrons, confèrent plus de crédit aux rituels confrériques qu'aux injonctions imposées par la šarī'a.

c. Accomplir autant que possible des prescriptions surérogatoires

Cette troisième étape est indispensable, confirment les guides salafīs, pour prétendre à l'accomplissement spirituel. Elle accroît de façon significative la foi de l'aspirant et purifie également son cœur. Cette disposition est déduite selon la Salafiyya de la suite du hadith de Būḫārī susmentionné : « Mon serviteur ne cessera pas d'accomplir les actions surérogatoires jusqu'à ce qu'il mérite mon amour »[334]

La Salafiyya incite ainsi l'aspirant à diversifier ses actions surérogatoires en accomplissant les prières *nawāfil al-ṣlāt*, les jeûnes, *nawāfil al-ṣiām,* les dons, *nawāfil al-ṣadaqāt*, les pèlerinages, *nawāfil al-ḥağğ* etc. Si l'on compare aux autres voies spirituelles du Mali, celles-ci incitent également de la même façon à toutes ces adorations complémentaires. La différence tiendrait donc aux conditions d'accomplissement de ces actions, c'est-à-dire comment les accomplir. Tandis que les voies spirituelles prônent la *ḫalwa*, l'isolement dans une *zāwiya* ou un autre endroit, pour effectuer les actes surérogatoires, le courant Salafiyya prend le contrepied pour dénoncer le principe même de *ḫalwa*. Ce terme, disent-ils, n'existe pas dans le vocabulaire de la *šarī'a* en ce sens. ''Comment peut-on concevoir passer trois jours, un mois ou quarante jours dans un endroit isolé sans le quitter sous prétexte d'y accomplir des prières et des jeûnes surérogatoires ?'' interpelle un guide salafī. ''Ceci va à l'encontre des prescriptions connues, comme l'accomplissement de la prière obligatoire, collectivement dans une mosquée, *ṣalāt al-ğamā'a*.''

[334] *Ibid.,* p.122.

Ils s'efforcent ainsi de réfuter les arguments de leurs adversaires reposant sur la *ẖalwa* faite par le Prophète à Gār ḥirā' avant sa prophétie. Pour eux, cet isolement pour l'adoration de Dieu fut abrogé, et le Prophète ne répéta guère cette *ẖalwa* après sa prophétie. Par conséquent, nul ne peut y prétendre selon la Salafiyya.

Nous nous demandons pourquoi ne peut-on pas combiner les deux ? Un aspirant voulant consacrer du temps à l'adoration de son Seigneur, n'a-t-il pas le droit de s'isoler pour mieux entrer en contemplation, tout en prenant en considération les horaires de la prière collective pour y assister ?

d. Lire le Coran de manière contemplative et méticuleuse

L'accès à la spiritualité demeure également lié, selon la spiritualité salafīe, à la lecture minutieuse du Coran. L'aspirant doit impérativement lire le Coran en s'employant à mettre en œuvre les injonctions qui y figurent, et en se gardant de faire les actions répréhensibles qui y sont citées. Ainsi il lira dans le Coran les récits des hommes de Dieu qui furent spirituellement accomplis, et s'efforcera de les imiter. Sur ce point, il est appelé à lire l'intégrité du Coran en trois jours ou sept jours maximum, afin de suivre les traces des compagnons du Prophète qui atteignirent le degré culminant de la spiritualité. Les textes coraniques sur lesquels est fondé ce principe, selon la Salafiyya, sont les suivants :

« Voici un Livre béni : nous l'avons fait descendre sur toi, afin que les hommes méditent ses versets et que réfléchissent ceux qui sont doués d'intelligence »[335]

« Ne méditent-ils pas sur le Coran ? S'il provenait d'un autre que Dieu, ils y trouveraient certes maintes contradictions. »[336]

Le hadith rapporté par Bayhaqī est également évoqué par la Salafiyya pour conforter leurs arguments : « Les cœurs rouillent comme rouille le fer, seule la lecture du Coran et le souvenir de la mort peuvent les dérouiller. »[337]

[335] Coran : 38, 29
[336] Coran : 4, 82
[337] AL-BAYHAQĪ Abū bakr Ahmad Ibn Husayn, al-*Sunan al-Kubrā*, Beyrouth, éd. Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2003, p. 132.

Cet aspect évoqué par le mouvement réformiste pour consolider la spiritualité, marque encore une autre distinction qui le sépare des autres voies spirituelles du Mali, car si ces dernières incitent à la lecture coranique de façon générale, notamment à la lecture de certaines sourates bien précises comme Iḫlāṣ, Ma'ūḏatayn et Yāsīn et/ou un verset précis comme Āyat al-Kursī, cependant elles ne font pas de la lecture intégrale du Coran une prescription sine qua non de leur *tarîqa.*

e. Prier sur le Prophète avec la formule *al-ṣalāt al-'ibrāhīmiyya*

L'aspirant est tenu, selon la Salafiyya, de multiplier la prière sur le Prophète, notamment le jour du vendredi, sans que soit fixé un nombre précis : « Oui, Dieu et ses anges bénissent le Prophète. O vous, les croyants ! Priez pour lui et appelez sur lui le salut »[338]. Selon les guides du courant, l'aspirant doit privilégier la formule d*'al-ṣalāt al-'ibrāhīmiyya* qui fut enseignée par le Prophète lui-même. Il serait mieux, prône la Salafiyya, de se contenter de cette *ṣalāt* émanant du Prophète, pour ne pas basculer dans l'innovation religieuse, *bid'a*. Cette *al-ṣalāt al-'ibrāhīmiyya* est rapportée par plusieurs recueils de hadiths dont al-Buḫārī.[339]

Si la Salafiyya veut se conformer strictement et littéralement à la formulation de la *ṣalāt* enseignée par le Prophète, cependant les voies spirituelles maliennes choisissent une ouverture vers des prières formulées par certains cheikhs. Aucune *tarîqa,* comme nous l'avons vu, n'a prescrit *al-ṣalāt al-'ibrāhimiyya* comme formule pour prier sur le Prophète. La Tiğāniyya, convaincue d'avoir reçu une *ṣalāt* de la part du Prophète lui-même lors d'une rencontre en état d'éveil entre ce dernier et le fondateur de la voie, prône la *ṣalāt al-fātiḥ*. Certains tiğānīs n'hésitent même pas à proférer la supériorité de la *ṣalāt al-fātiḥ* sur toutes les *ṣalāt 'alā al-Nabī,* (prière sur Prophète).

[338] Coran : 33, 56.
[339] AL-BUḤĀRĪ Muḥammad, *al-Ğāmi' al-ṣaḥīḥ , op. cit.*, p.255.

f. Se souvenir de la mort et visiter les tombes

Pour accroître sa spiritualité, le mouvement salafī du Mali préconise également la visite récurrente des tombes afin de se rappeler de la mort et de raffermir sa foi. Il est vivement recommandé aux aspirants d'accomplir toutes les actions allant dans ce sens. Car l'oubli de la mort, comme le souligne toutes les voies spirituelles, est un poison inéluctable qui menace toute ascension spirituelle. Pour instaurer cet exercice spirituel les salafīs se reportent au verset suivant : « Où que vous soyez, la mort vous atteindra, fussiez-vous dans des tours imprenables »[340]

Le hadith suivant, rapporté par Tirmiḏī incitant explicitement au rappel de la mort, est également une référence scripturaire citée par la Salafiyya : « Rappelez-vous de manière permanente le briseur des plaisirs. Qu'est-ce que le briseur des plaisirs ? dirent les compagnons ; la mort dit le Prophète »[341]

Ce principe est certes un autre point de convergence entre la spiritualité salafīe et celle des autres voies spirituelles au Mali. Mais dans le détail il existe évidemment une divergence majeure, à savoir ce qu'il convient de faire lorsque l'on visite une tombe. Les tiğānīs et les qādirīs visitent en général les tombes réputées abriter des saints, et y consacrent un culte plus ou moins différent selon leur affiliation. Certains y déposent des offrandes et formulent des vœux auprès du mort présumé saint. Tandis qu'un adepte de la Salafiyya ne fait aucune distinction entre les tombes musulmanes et réprouve farouchement tout culte des saints, en se bornant uniquement à y faire des prières, *du'a* pour les défunts, injonction unanimement reconnue par toutes les tendances musulmanes.

g. Scruter son âme incitatrice au mal, *muḥāsabat al-nafs*

Surveiller son âme instigatrice du mal est un exercice spirituel adopté par la Salafiyya comme un moyen de préserver sa pureté et d'avancer dans le cheminement spirituel. En conséquence, l'aspirant est convié à faire chaque jour à l'heure du coucher un bilan de la journée sur le plan spirituel, en se posant les

[340] Coran : 4,78
[341] AL-TIRMIḎI Muḥammad ibn 'Isā, *Sunan*, Beyrouth, éd. Dār 'Iḥyā' al-turāṯ al-'arabī, Rāğiḥī, 2004. p. 301.

questions suivantes : Qu'ai-je fait pendant cette journée comme bonnes ou mauvaises œuvres ? Pourrais-je faire mieux ? Que faut-il rattraper demain ? Comment agir pour améliorer mon ascension spirituelle ?

En répondant à ces questions, l'aspirant prendra conscience des défaillances à corriger et du manque dans ses œuvres à combler. A l'appui du bien fondé de cet exercice conduisant à accroître la spiritualité, la Salafiyya évoque les textes scripturaires suivants : « O vous qui croyez ! Craignez Dieu. Que chacun considère ce qu'il a préparé pour demain ! Craignez Dieu ! Dieu est parfaitement informé de ce que vous faites »[342]

Un hadith rapporté par Tirmiḏī est également mentionné par la Salafiyya : « Un doué d'intelligence est celui qui sut s'inspecter et se surveiller afin de mieux œuvrer pour l'après mort. »[343] Un autre récit incitant à l'introspection de soi, relaté par Imam Aḥmad qui l'attribue au khalife 'Umar ibn al-Haṭāb, dit : « Jugez-vous avant que vous ne soyez jugés, pesez vos œuvres avant qu'elles ne soient pesées. Ceci vous permettra d'avoir des comptes faciles à rendre devant Dieu le jour de la résurrection »[344]

Qui, finalement, selon la Salafiiyya malienne, soutiendra l'aspirant dans son effort d'introspection ? Pour le mouvement réformiste niant toute sorte de hiérarchisation dans les confréries, l'aspirant doit être épaulé par l'ensemble des fidèles sans distinction aucune, car la responsabilité est collective, et elle n'incombe pas à une personne désignée comme cheikh. La Salafiyya se reporte au verset suivant appelant à l'entraide collective sur tous les plans du bien : « Entraidez-vous dans l'accomplissement des bonnes œuvres et de la piété et ne vous entraidez pas dans le péché et la transgression ».[345]

Mais comment les autres voies spirituelles maliennes appliquent-elles ce principe de *muḥāsabat al-nafs* ? Les principales voies spirituelles au Mali prennent évidemment en considération cet exercice spirituel « auto-inspection », mais la

[342] Coran : 59,18
[343] AL-TIRMIḎI Muḥammad ibn 'Isā, *Sunan, op. cit*., p.244.
[344] IBN HANBAL Aḥmad, *al-Musnad*, Beyrouth, Mu'assa al-Risāla, 2001, p.119.
[345] Coran : 5, 2.

dissemblance réside dans le soutien moral qu'on pourrait accorder à l'aspirant pour l'aider à réaliser aisément ce devoir spirituel. Les voies spirituelles confèrent uniquement la mission de suivi d'un novice à un guide spirituel. Ce dernier, exerçant pleinement son pouvoir sur son adepte, est censé lui ouvrir les horizons divers de la spiritualité afin de lui faciliter son ascension spirituelle.

La question cruciale que nous nous posons est de savoir si ces novices placés sous l'égide d'un cheikh ont plus de chance de s'accomplir spirituellement, ou si les novices soutenus collectivement dans leur quête de spiritualité par les fidèles parviennent-ils à s'élever spirituellement ?

Selon nos enquêtes de terrain, dans le contexte malien, aucune méthode ne peut prétendre surpasser l'autre. Mais nous pourrions proposer de combiner les deux, à savoir être soutenu par une personne pieuse appelée cheikh ou non, peu importe les termes, et avoir aussi un milieu propice où les fidèles s'épaulent mutuellement pour fortifier leur spiritualité.

Après cette analyse de la spiritualité de la Salafiyya malienne comparée à celle des voies spirituelles en place, nous pouvons retenir les points suivants :

- Convergence sur la nécessité de quête spirituelle et divergence superficielle sur les terminologies comme *tazkiat al-nafs* et soufisme.
- Négation par la Salafiiyya de toute la hiérarchie établie dans les autres confréries.
- Souci de se reporter à des textes scripturaires pour fonder les piliers qu'exige la spiritualité salafĩe.
- Réfutation de toute prétention à la possibilité de voir le Prophète en état d'éveil par les adeptes de la Salafiyya, à plus forte raison d'avoir la vision directe de Dieu
- Limitation à la *ṣalāt 'ibrāhīmiyya* pour toute prière sur le Prophète.
- Désapprobation de tout culte de saints de la part de la Salafiyya

Dix ans après son implantation au Mali, ce courant salafĩ atteignit son apogée et vécut son âge d'or. En raison de ses visées anticoloniales, il fut même épaulé et

soutenu par un parti politique actif à tendance anticoloniale d'importance cruciale : le RDA (Rassemblement pour la Démocratie Africaine).

3. Salafiyya et administration coloniale

Le Gouvernement colonial se sentant menacé par la complicité d'un courant religieux réformiste anticolonial et d'un parti à tendance indépendantiste décida d'obstruer leur avancée, en incitant leurs détracteurs à les attaquer. Un mouvement anti-salafī ne tarda pas à se former. En mai 1957, suite au refus de l'administration coloniale d'autoriser la construction d'une mosquée et d'une medersa salafīes, une rixe opposa les soufis complices aux salafīs. Ce fut un vrai carnage, l'année fut qualifiée de « Wahabiya kele san » c'est-à-dire en langue locale : « l'année de bataille contre les salafīs »[346] C'est ainsi que l'administration coloniale monta les protagonistes les uns contre les autres tout en regardant en spectateur. Car la politique consistant à « diviser pour mieux régner » était bien mise en œuvre afin d'affaiblir tous les antagonistes.

Interdits du droit d'avoir leur propre mosquée, les adeptes de la Salafiyya accomplissaient souvent la prière du vendredi, *ṣalāt al-ǧum'a*, avec les ingénieurs égyptiens venus pour la construction de l'Hôtel de l'Amitié à Bamako. Il faut attendre 1968, après l'indépendance, pour voir une première mosquée salafīe au Mali. C'est un salafī, Moriké Mangané, qui céda une partie de sa maison pour construire la première mosquée salafīe à Bamako (Badialan), dénommée « *Masǧid al-nūr* : Mosquée de la lumière ».[347]

Soulignons, cependant, que ce mouvement salafī constitué de jeunes intellectuels et de profanes fervents, réussit, en dépit des complots ourdis, à mener une campagne intellectuelle en défaveur du régime colonial et à mettre en œuvre son projet réformiste axé sur les éléments suivants :

[346] Le vieux Abdoullah Cissé, un adepte salafī, à Baraouély âgé de 95ans, vécut ces évènements et nous livra les informations.
[347] Entretien avec Abdoul Aziz Yatabaré, le 8/9/2012. Son père était également imam de cette mosquée.

- Eveiller les consciences longtemps plongées dans une léthargie profonde, pour se rebeller, mais pacifiquement, contre la colonisation des terres des ancêtres.
- Dénoncer la collaboration des guides soufis, à de rares exceptions, avec l'administration coloniale.
- Stigmatiser le port des amulettes et toutes les pratiques superstitieuses.
- Dénoncer l'ignorance des marabouts et celle des guides des confréries soufies
- Développer un pouvoir économique parmi les membres du mouvement, à telle enseigne qu'être salafī équivalait à être riche et indépendant économiquement
- Vulgariser l'instruction islamique et renouveler la méthode obsolète d'enseignement religieux en créant des medersas, dans lesquelles les matières religieuses et modernes sont enseignées sur un pied d'égalité.

Le mouvement réformiste ne se renfermait pas, mais s'ouvrait à tout autre courant œuvrant dans le champ de la réforme religieuse et sociale. C'est dans ce sens qu'il convient d'inscrire sa participation active au grand congrès organisé par l'U.C.M. en décembre 1957, à Dakar. En effet, l'U.C.M. convia tous ses adhérents et ses sympathisants à tenir un grand congrès à Dakar pour réclamer les droits des musulmans relatifs à la vie sociale et politique. Plusieurs sous-régions envoyèrent leurs délégations. Cette grande rencontre retint diverses revendications. Da Dakor évoque même dix-sept vœux adressés au régime colonial.[348] Retenons ici cinq points les plus essentiels :

- Encourager l'enseignement de la langue arabe, marginalisée par l'administration coloniale afin d'obstruer l'avancée de cette langue depuis fort longtemps établie au Mali.
- Reconnaître le droit de créer des écoles islamiques modernes (medersas) sans l'immixtion de l'administration coloniale.
- Avoir droit au recrutement d'enseignants qui auraient les compétences requises pour assurer cet enseignement et par la suite concrétiser leurs objectifs, et non prendre les enseignants proposés par le régime colonial, qui parlent à peine la langue arabe classique.

[348] DA Dakor, *L'islam et l'Etat dans les pays de l'Afrique de l'Ouest, (Sénégal, Niger, Burkina Faso)*, Université de Poitiers, 1989, (dactylogr, Thèse 3e cycle, directeur : non mentionné). 2 vol., p.163.

- Instaurer des tribunaux musulmans et accorder aux populations la possibilité d'y recourir.
- Supprimer le Bureau des Affaires Musulmanes qui fut, comme nous le verrons, perçu comme un outil de surveillance et d'espionnage.

Ces signes de réveil musulman enflammèrent la peur de l'islam qui anima longtemps l'administration coloniale, et qui, d'ailleurs il faut le rappeler, donna l'alarme dans un texte suivant :

« Sur le front d'expansion de l'islam, il importe de promouvoir une politique plus ferme, par l'organisation de la résistance chrétienne et animiste. Mais, en la matière, il ne faut se bercer d'illusion : l'Afrique Occidentale Française est trop engagée dans la voie de l'islam, et le déséquilibre des forces est déjà trop poussé pour que notre action puisse espérer être autre chose qu'une action retardatrice »[349].

Ce courant salafī poursuivit son œuvre de prosélytisme et ne cessa de se faire des adeptes et d'accroître son influence, malgré la politique répressive du régime colonial. Aucun arrêt à l'avancée et à l'expansion du courant salafī au Mali n'est à constater d'hier à nos jours.

Pourquoi le courant salafī a-t-il connu tant de succès au Mali ? Cette question nous conduit aux observations suivantes évoquées également par J. L. Amselle [350]. Mais les causes essentielles de ce succè reposent sur les points suivants:

-A l'arrivée de la salafiiyya au Mali, il n'y avait que des confréries qui se complaisaient avec le régime colonial en collaborant avec ce dernier en parfaite symbiose. Le hamallistes qui incarnaient la résistance étaient d'ores et déjà affaiblis et leur guide spirituel déporté. La population était donc en attente d'un nouveau courant en qui elle verrait un désir ardent de les libérer d'un régime qui exploitait

[349] Cité par Jean-Louis Triaud, « Le crépuscule des Affaires musulmanes en AOF, 1950-1956 » in David ROBINSON et Jean-Louis TRIAUD, (dir.), *Le temps des marabouts : itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française, 1880-1960,* Paris, éd. Karthala, 1997, p.495.
[350] AMSELLE Jean-Loup, « Le wahhabisme à Bamako (1945 -1985) » in *Revue Canadienne des Etudes Africaines*, Vol. 19, n° 2. 1985, p.346.

leur richesse. C'est dans ce contexte qu'arrivèrent certains de leurs compatriotes porteurs d'un nouveau projet de réforme et de résistance.

-En outre, nous savons pertinemment que la société malienne est composée de rangs sociaux : supérieur, intermédiaire et inférieur. Certains clans classés inférieurs ne pouvaient pas contracter de lien matrimonial avec un autre jugé supérieur, comme souligne Tamari Tal : « En général, les gens de caste ne pouvaient épouser ni les personnes libres, ni les membres des autres castes. Il existe cependant quelques exceptions »[351]

Dans ce contexte, le nouveau courant réussit à conquérir les cœurs en mettant en avant le principe musulman selon lequel tous les musulmans sont égaux sans distinction de race ou de classe sociale, et en incitant ainsi la population à l'abandon d'une coutume qui ne relève que de la tradition animiste.

-Il était aussi clair que les marabouts charlatans ont longtemps tiré profit de la crédulité de ceux qui croyaient à leur superstition. La Salafiyya ayant dénoncé ces pratiques réussit à attirer l'attention des profanes exploités par ces marabouts charlatans.

-La Salafiyya attira également la population malienne en réussissant à rendre plus dynamique l'économie et le commerce dans le pays. Car il est tout à fait remarquable que les adhérents de ce courant détenaient les rênes du pouvoir financier au Mali.

Avant de clore ce chapitre, il importe de noter que le Mali connait aujourd'hui un nouveau mouvement qui se revendique de la Salafiyya et applique la *šarī'a* par la force selon sa vision obscurantiste. Ce dernier n'est pas une continuité du courant salafī que nous avons étudié et n'a rien à voir avec celui-ci. Car ce nouveau mouvement égaré, dénommé Anṣār al-Dīn (les défenseurs de la religion),[352] était épaulé par divers groupes déviationnistes venus d'ailleurs, comme le MUJAO

[351] TAL Tamari, *Les castes de l'Afrique occidentale, artisans et musiciens endogames*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1997, p.44.
[352] A ne pas confondre ce nouveau courant avec Ansār Dīn, confrérie soufie du guide spirituel Chérif Ousmane Madanī Haidara*., infra*. p.202.

(Mouvement pour l'Unicité et Jihad en Afrique de Ouest) d'origine algérienne et mauritanienne, l'AQMI (Al-Qayda au Maghreb Islamique) d'origine algérienne et le Boko Haram (l'Education occidentale est un péché) d'origine nigériane. Profitant de la faiblesse de l'Etat malien, occasionnée par le coup d'Etat du 22 mars 2012, ces différents courants se sont coalisés pour occuper le Nord du Pays et y instaurer une horreur indescriptible qu'ils appellent « charia ». Enfin, au cours du mois de janvier 2013, ils en ont été chassés par l'armée malienne soutenue par les forces françaises et africaines.

Enfin, nous pouvons résumer ce chapitre en ces mots : les trois courants étudiés (Hamallisme, Tarbiya, et Salafiyya) étaient tous hantés par la réforme tant sur le plan spirituel que social. Ils prônaient la paix dans la société et évitaient les heurts avec l'administration coloniale. Si les guides spirituels de ces dits courants étaient pacifiques, cependant le régime colonial a toujours utilisé la politique du « bâton et de la carotte ». Tantôt il réprimait les soufis et tantôt il les amadouait. Mais quelle était donc sa réelle politique face aux religieux ? Quelles ont été les répercussions de cette politique sur le paysage religieux ? Ceci nous conduira au troisième chapitre de cette deuxième partie.

CHAPITRE III : LES ENJEUX DU COLONIALISME ET LES REPERCUSSIONS DE LA COLONISATION SUR LE PLAN RELIGIEUX

Consciente du pouvoir détenu par les religieux et de leur influence patente sur la population fortement ancrée dans sa croyance religieuse, l'administration coloniale s'efforça d'approcher puis de manipuler les guides spirituels, afin de pouvoir faire accepter plus aisément sa politique coloniale.

Mais le monde musulman était alors en pleine mutation, avec la renaissance musulmane en Orient, fin du XIXème siècle, sous l'influence des réformistes comme Muḥammad 'Abduh (m. 1905) en Egypte et de son maître Ǧamāl al-Dīn al-Afġānī (m.1897) qui dénonçaient dans les journaux et ouvrages la domination étrangère et la poussée de l'impérialisme européen en terre d'islam. En conséquence, le régime colonial s'inquiéta grandement de la propagation de ces courants réformistes et anticoloniaux. Cette préoccupation est lisible dans une lettre envoyée par le Consul Général de France au Caire, en date du 21 novembre 1900, au ministre des affaires étrangères M. Delcassé. Une copie fut adressée au Gouverneur Général des colonies françaises, dont le Soudan français (Mali) : « La campagne entreprise depuis près de deux ans contre la politique musulmane en Afrique, par les principaux journaux musulmans d'Egypte, que j'ai eu à plusieurs reprises l'occasion de signaler, loin de se ralentir, semble avoir pris ses derniers temps une recrudescence nouvelle »[353].

Suite à cette communication confidentielle, le Gouverneur Général des colonies fut appelé à réagir, afin de contenir ces informations anticoloniales qui planaient à l'horizon sur les colonies françaises. Les prosélytes et les prêcheurs étrangers furent mis sous une surveillance étroite, comme en atteste cette dépêche envoyée au Gouverneur Général de l'A.O. F. le 19 janvier 1901 :

> « Pour faire suite à ma dépêche du 03 juillet dernier, relative à la surveillance dont doivent être objet les émissaires du Gouvernement Ottoman et du Grand Chérif de la Mecque, susceptible de pénétrer chez nos ressortissants de l'Afrique occidentale. Je vous prie de redoubler de vigilance et de me faire

[353] A. N. M, n°4[E] 2. *Correspondance de M. Cogordan, Agent et Consul Général de France au Caire, le 21 novembre 1900*, Politique musulmane de 1901-1912. Voir Annexe B n° 5.

> connaître, après information aussi complète que possible, le résultat des observations qu'elle aura motivées en ce qui concerne les territoires placés sous votre direction politique. Agréez, Monsieur le Gouverneur Général, les assurances de ma considération la plus distinguée. Pour le Ministre des colonies. Signé : G. Binger »[354]

En effet, une missive écrite en arabe par les musulmans résidant en Allemagne fut envoyée dans tout le monde musulman pour inciter les musulmans à une insurrection totale et à un soulèvement massif contre l'occupation étrangère en terre d'islam. Ce message instigateur eut un écho et fut bien accueilli dans tous les milieux musulmans. Les Archives Nationales du Mali en détiennent une copie, dont voici un extrait datant de 1910 :

> « Nous musulmans, résidant en Allemagne, avons le devoir de conseil pour nos coreligionnaires. Nous vous écrivons ce message fraternel avec le sang de nos cœurs, en vous demandant de diffuser le plus largement possible son contenu dans les mosquées, les zawyias et tous lieux habités par les fidèles musulmans. En effet, les versets coraniques énoncent explicitement
>
> '' Les croyants sont des frères'' ''ô vous qui croyez ! Vous indiquerai-je un commerce qui vous sauvera d'un châtiment douloureux ? Vous croyez en Dieu et en Son messager et vous combattez avec vos biens et vos personnes sur le chemin de Dieu, et cela est bien meilleur pour vous, si vous saviez !'' ''Combattez sur le sentier de Dieu ceux qui vous combattent, et ne transgressez pas. Certes. Dieu n'aime pas les transgresseurs !'' ''Quiconque transgresse contre vous, transgressez contre lui, à transgression égale. Et craignez Dieu. Et sachez que Dieu est avec les pieux.''
>
> En vertu de ces versets, nous vous demandons, nos chers fidèles, de combattre l'impérialisme occidental et de résister farouchement contre son occupation des terres musulmanes »[355]

Face à toutes ces menaces l'administration coloniale décida de contrôler de près ses sujets et mit en place une politique musulmane qui consistait à isoler strictement les musulmans de l'A.O.F de toute influence extérieure. Dans ce sens, elle alla très loin interdisant même plusieurs fois le pèlerinage à la Mecque de peur de contacts potentiels entre les pèlerins africains et les musulmans réformateurs qui prêchaient l'anticolonialisme. Afin d'éviter toute contestation ou soulèvement que pourrait

[354] A.N.M n° 100, *Correspondance du ministre des colonies*, Service des Affaires Musulmanes et Sahariennes, 1901. Voir Annexe B n° 6.
[355] A.N.M, n°4^{E}3. *Missive des musulmans en Allemagne,* Politique musulmane, 1910. Traduction personnelle

susciter cette interdiction, le régime colonial prétexta la présence à la Mecque de la peste susceptible de contaminer les visiteurs des lieux saints de l'islam.

Une dépêche ministérielle intitulée « Interdiction du pèlerinage à la Mecque », datant de 10 janvier 1903, rapporte :

> « Le Gouvernement de la République a décidé qu'il n'y aurait pas lieu d'autoriser cette année encore le pèlerinage à la Mecque de nos ressortissants musulmans. Cette décision a été prise notamment en raison des dangers particulièrement graves que présente pour la sauvegarde de la santé publique. Car plusieurs régions musulmanes sont contaminées par la peste ou le choléra, comme l'Egypte. Je vous prie en conséquence de vouloir bien faire connaître aux autorités religieuses, autant que possible, les motifs pour lesquels l'administration française s'est vue à regret obligée d'interdire de nouveau le pèlerinage à la Mecque. Agréez M. le Gouverneur Général les assurances de ma considération la plus distinguée. Le ministre de Colonies, signé : Gaston Doum.»[356].

C'est ainsi que prendra réellement corps la politique musulmane du régime colonial, dont les guides spirituels seront les premières victimes.

1. Mise en place des institutions servant la politique musulmane par l'administration coloniale

L'administration coloniale décida d'encadrer le phénomène religieux dans toutes ses colonies d'Afrique Occidentale et institua, par un arrêté du 28 avril 1916, un *Comité Consultatif des Affaires Musulmanes.* Elle prit pour membres de ce Comité des chefs religieux indigènes. Une lettre en arabe fut envoyée à chacun des membres désignés, afin de lui donner des explications générales sur les services qu'il serait éventuellement appelé à rendre dans ce cadre. Les membres indigènes désignés étaient au nombre de 20 notables musulmans de l'A.O.F.

Au Mali, appelé à cette époque « Haut Sénégal Niger », puis, ultérieurement, Soudan français, les membres appelés à siéger dans ce Comité furent les suivants :

[356] A.N.M, n° $4^{E}1$, *Interdiction du pèlerinage à la Mecque en 1903*, Correspondance du Ministère des Colonies. Voir Annex B n° 10.

- Abū ʻĀbbās Aḥmad Bāba, cadi de Tombouctou.
- L'imam Muḥammad ibn Suyūṭī, professeur à la Medersa de Tombouctou. [357]

Le Comité était composé du chef du service des affaires civiles, du chef du Cabinet Militaire, de l'officier interprète chargé de la section des affaires musulmanes, tous français, et de notables musulmans indigènes des colonies de l'A.O.F, spécialement qualifiés pour leur savoir, leur influence morale, et désignés par décision du Gouverneur Général. Ces notables étaient consultés par correspondance ou parfois directement lorsqu'un cas urgent se présentait ; ils recevaient des soutiens financiers de la part de l'administration coloniale dans le dessein de les inciter à collaborer pleinement et sincèrement. De manière générale, ce Comité était invité à donner son avis sur les questions intéressant l'islam et les indigènes musulmans de l'Afrique Occidentale Française.

Comment les guides soufis perçurent-ils ce Comité ? Leur perception était divergente en fonction de la relation entretenue avec l'administration coloniale. Tandis que les hamallistes le considéraient comme un moyen d'instrumentalisation des guides spirituels, les tiǧānīs umariens et certains qādirīs, qui collaboraient avec le régime, voyaient en ce Comité une promotion de l'islam et un respect manifesté de la part des colonisateurs.

Le régime colonial, pour gérer le phénomène religieux, ne se contenta pas de ce Comité consultatif des affaires musulmanes. Le 15 mai 1916, il mit également sur pied un *Bureau de Presse Musulmane*. Ce Bureau avait pour objectif de préparer des articles en langue arabe, destinés à combattre dans les journaux anti-français, l'effet des libelles dirigés contre l'œuvre coloniale. Ce Bureau de presse musulmane était composé d'un administrateur chargé de la direction du service, d'un secrétaire arabe, et d'un expéditionnaire. Le budget nécessaire pour le bon fonctionnement dudit bureau s'élevait à 23.000 francs.[358]

[357] A.N.M, n° 444, *Décision portant désignation des membres indigènes du Comité Consultatif des Affaires Musulmanes*, le 28 avril 1916. Service des Affaires Civiles. Voir Annexe B n° 8.
[358] A.N.M, n° 4^{E}2. *Création du Bureau de Presse Musulmane le 15mai 1916*, Services des Affaires Civiles.

Cet organe, institué par l'administration coloniale, fut en fait une véritable agence de renseignement chargée de noter soigneusement et d'analyser, pour ce qui touchait à l'islam, tous les mouvements de l'opinion orientale ou européenne tels qu'ils se reflétaient dans la grande presse. Le secrétaire arabe y assumait le dépouillement des journaux d'Orient, afin d'alerter les responsables coloniaux du danger potentiel que représentait tel journal, et qui ferait, par la suite, l'objet de censure avec une sévérité sans faille. L'accent était grandement mis sur la mission de ce secrétaire arabe.

Un extrait des Archives Nationales du Mali exprime bien l'inquiétude de l'administration coloniale face à l'anticolonialisme fulgurant en Orient, d'où l'attention particulière accordée aux journaux arabes susceptibles éventuellement d'influencer les guides spirituels de l'A.O.F :

> « Il suffit que la surveillance porte principalement sur les organes de la langue arabe, les seuls susceptibles d'exercer une influence en nos établissements africains, où toute autre langue écrite que celle du Coran est totalement ignorée de la masse indigène. La presse arabe est d'ailleurs, à n'en pas douter, la plus vivace, la mieux rédigée et, plus que toute autre, elle est le miroir des diverses nuances de ce sentiment confessionnel islamique qui détermine seul l'activité sociale des mahométans »[359].

Comment les guides soufis réagirent-ils à cette censure ? Nous ne disposons pas d'éléments dans les archives ou dans les manuscrits évoquant la réaction des maîtres spirituels face à cette censure. Mais il est fort probable, à notre avis, que ces derniers ne manifestèrent pas leur objection à la censure de ces journaux de façon explicite, soit par crainte de répression, soit par obéissance aveugle au régime colonial. Quoi qu'il en soit, les sources demeurent silencieuses sur leur réaction.

L'enseignement religieux dispensé en langue arabe, en raison de sa teneur, faisait aussi l'objet de contrôle et de surveillance, afin d'éradiquer tout passage susceptible d'attiser la haine contre le colonialisme.

[359] A.N.M, n° 4E2, *Correspondances du Gouverneur général de l'A.O.F, CLOZEL à M. le Gouverneur du Haut-Sénégal et Niger, le 15 mai 1916*. Services des Affaires Civiles.

2. Surveillance étroite de l'enseignement confessionnel par le régime colonial

L'administration coloniale ne manquait pas d'idées afin de fortifier sa mainmise sur les maîtres soufis qu'elle considérait toujours comme un danger potentiel pour sa mission prétendue « mission civilisatrice ». Et c'est dans ce cadre qu'il faut inscrire sa décision de contrôler l'enseignement religieux. En effet, le régime colonial mit en place des conditions extrêmement contraignantes pour toute ouverture d'une école coranique, ceci afin de freiner la poussée de l'enseignement coranique. A ce sujet P. Seck rapporte :

> « Faidherbe décidait de réglementer l'enseignement coranique. Les écoles coraniques, dorénavant, ne devraient fonctionner régulièrement que sous une double condition :
>
> - Bénéficier de l'autorisation écrite du Gouverneur, lequel décide après avis d'une commission d'enquête et de vérification.
>
> - Mettre quotidiennement les élèves d'âge scolaire à la disposition des écoles françaises afin qu'ils y reçoivent, dans le cadre des cours du soir, une instruction française.»[360].

Cette nouvelle réglementation de l'enseignement coranique subit une résistance farouche de la part des guides soufis. Car ils considéraient l'école coloniale comme un vecteur d'acculturation et d'altération des valeurs sociétales héritées des ancêtres. Certaines familles musulmanes, pour échapper à l'inscription coercitive de leurs enfants à l'école coloniale, se déplacèrent pour habiter loin des lieux où étaient installées ces écoles coloniales. D'autres obtinrent une dispense de l'instruction française pour leurs enfants, moyennant la cession d'animaux domestiques qu'ils possédaient comme seule richesse. Ce fut le cas du maître coranique, le vieux ʿAlī Isḥāq. Ses parents, se voyant contraints d'inscrire leur enfant à l'école coloniale, négocièrent avec le représentant de l'administration coloniale en lui offrant un veau, afin de dispenser leur enfant de l'instruction française coercitive.[361]

---

[360] SECK Papa Ibrahima, *La stratégie culturelle de la France en Afrique, l'enseignement colonial (1817-1960)*, Paris, éd. L'Harmattan, 1993, p.157.
[361] ʿAlī Isḥāq Interviewé le 05/ 01/2012 à Koro, Mali.

Le Journal officiel de l'A.O.F révéla des statistiques embarrassantes pour le régime colonial, car les effectifs de la rentrée scolaire de 1905 furent extrêmement décevants, tandis que 34.000 enfants s'inscrivaient à l'école coranique en janvier 1905 dans l'A.O.F., l'école française à la même date ne reçut que 7.000 inscrits.[362]

Conscient de l'échec de cette politique, le régime colonial assouplit alors sa position et renonça à appliquer strictement les conditions préalables rigoureuses relatives à l'ouverture de toute école coranique. Le régime opta cette fois-ci pour l'intégration de l'enseignement religieux dans son système éducatif, afin de gagner les milieux soufis à son projet éducatif et redorer par là-même son image : « Montrer l'utilité de l'enseignement français et faire tomber les préjugés populaires attachés à la scolarisation coloniale en y associant un enseignement arabe. Permettre l'enseignement coranique et le réglementer afin d'en assurer le contrôle administratif et le rapprocher de l'école française » [363] Tel fut le discours tenu par un administrateur colonial.

Ainsi, l'administration coloniale créa une medersa à Djenné en 1908, et une autre à Tombouctou en 1911,[364] afin de mettre en œuvre sa nouvelle politique concernant l'enseignement religieux. Elle assura ainsi le contrôle administratif et surveilla étroitement le contenu des matières enseignées. Si l'enseignement religieux subit cette contrainte qui entravait son développement, les guides spirituels cependant, qui étaient le cerveau créateur de la teneur de l'enseignement religieux, ne furent pas épargnés non plus.

3. Contrôle des guides spirituels par les colonisateurs

L'administration coloniale ne se contenta pas de créer des institutions musulmanes, dont elle assurait elle-même le contrôle, ni de surveiller l'enseignement confessionnel ; elle alla encore plus loin, jusqu'à ficher les noms de tous les guides spirituels influents. Les agents du régime colonial sillonnaient les villes et les villages pour surveiller les mouvements, les activités et les agissements

[362] *Journal officiel de l'A.O.F*. n° 29 du 22 juillet 1905, Rentrée scolaire en A.O.F.
[363] SECK Papa Ibrahima, *op. cit*., p.156.

[364] KONARE Alpha Oumar et Adam BA, *op. cit.*, p.105.

des leaders spirituels jugés défavorables à la cause française. A. Piga souligne qu'à partir du gouverneur William Ponty (m.1915) lui-même et tous ses successeurs, pour une gestion plus efficace de l'A.O.F, exigèrent des administrateurs coloniaux un énorme travail de mise en fiches, de compilation et de classification de tous les ordres soufis implantés dans l'empire colonial afin de mieux les surveiller.[365]

Les hamallistes, les plus agités et les plus turbulents selon les colonisateurs, subirent une surveillance accrue, surtout après les incidents de Nioro-Assaba évoqués plus haut. Les aspirants du Chérif du Nioro n'osaient plus extérioriser les signes hamallistes, à savoir arborer les chapelets autour du cou ou bien détenir un chapelet à onze grains. Ce qu'évoque parfaitement le témoignage d'un contemporain de cette époque recueilli à Nioro en 1994 par Boukary Savadogo:

« Les militaires et les gendarmes sillonnaient Nioro, leur chef était Le Floch et ils surveillaient surtout les maisons des télamides, ''élèves''de chaykana. Les hommes avaient peur de se regrouper et ils évitaient de marcher ensemble. Nous avions peur de prononcer le nom de notre cheikh. En parlant de shaykana ''Hamallah'', nous disions ''celui dont on ne peut pas dire le nom'' »[366]

Ce témoignage indique le degré de psychose qui régnait à cette époque dans les milieux soufis en général et dans les milieux hamallistes en particulier. Si certains guides spirituels manifestèrent leur réticence, voire leur résistance, face au régime colonial, d'autres, cependant accordèrent à l'administration coloniale leur soutien indéfectible. Le cas de l'érudit de Tombouctou l'illustre parfaitement. En effet, un certain *qādī* Muḥammad Maḥmūd Aruwānī (m.1973) épaula sans ambages la mission colonisatrice de France, et mit son savoir au service du projet colonial. Sa collaboration fut excessivement poussée, à tel point qu'il fut même incarcéré par les nouvelles autorités du Mali après l'indépendance, au motif de haute trahison du peuple malien.[367]

[365] PIGA Adrianna, *op. cit*., p.170.
[366] SAVADOGO Boukary, *op. cit*., p.282
[367] CISSE Seydou, *L'islam et l'éducation musulmane au Mali*, *op. cit*., p. 121.

Cette politique du régime colonial face aux guides spirituels nous interpelle. Les lois françaises garantissant la liberté de conscience et le libre exercice des cultes étaient-elles spécifiques à la France métropolitaine ? Quelle loi régissait donc l'A.O.F en matière de liberté religieuse ?

L'analyse de Jean-Louis Triaud est édifiante sur la politique adoptée par l'administration colonial en AOF face aux affaires musulmanes:

> « Il est difficile de tirer des conclusions pour toute l'AOF. Comme on l'a dit, le ministère n'avait pas une vue d'ensemble complète des évolutions en cours (…..) Combattre les wahhabites, barrer la route à un développement de l'enseignement arabe, établir une digue contre l'expansion islamique dans les zones de contact entre la savane et la forêt, tels sont les objectifs déclarés de l'administration à ses différents niveaux. Il y a, sur ces points, en théorie, une assez grande unité de vues. Mais la pratique de terrain et les conséquences qui en résultent pour les musulmans concernés – en dehors des cas connus – nous échappent largement. »[368].

Cette politique musulmane du régime colonial a largement entravé les actions des guides spirituels. Elle produisit également des hypocrites dans les milieux soufis. Certains d'entre eux rallièrent l'administration coloniale sans en être convaincus, afin d'échapper à la machine répressive et redoutable du régime. D'autres résistèrent, comme nous l'avons vu, et connurent la prison et l'humiliation, voire la mort dans des conditions non élucidées à nos jours.

Dans cet état de psychose, les soufis de l'époque coloniale au Mali ont-ils fait des productions intellectuelles ?

Cette période coloniale, qui s'étend sur la deuxième moitié du XIXème siècle et sur la première moitié du XXème siècle, ne fut pas propice à l'émergence d'une production intellectuelle soufie. Nous avions signalé plus haut un ouvrage attribué à une figure soufie marquante du soufisme au Mali, Mamadou Lamine Dramé (m.1887). L'ouvrage en question est intitulé *« Sa'ādat al-nufūs fī iẖtiṣār al-ṣalawāt : Bonheur des âmes dans la prière abrégée » ;* il demeure dans les replis

[368] TRIAUD Jean-Louis, « Le crépuscule des Affaires musulmanes en AOF, 1950-1956 » in David ROBINSON et Jean-Louis TRIAUD, (dir.), *Le temps des marabouts : itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française, 1880-1960*, Paris, éd. Karthala, 1997, p.518.

poussiéreux de l'histoire. Nous n'avons jamais pu le consulter, même après une longue recherche. A notre avis, cette passivité intellectuelle et cette rareté de production soufie pourraient trouver leur explication dans deux éléments cruciaux :

a- Le climat politique et social défavorable à la production intellectuelle

Nous avons mis en évidence les enjeux politiques de cette époque coloniale qui fut émaillée par des persécutions et des déportations de tous guides soufis, même ceux affichant une simple neutralité. Car il n'existait que deux options : soit le ralliement, soit la répression. Cette situation, nous semble-t-il, incita les guides spirituels à s'investir plus dans le domaine pratique que théorique. C'est dans ce cadre qu'il faut inscrire l'importance accordée par la *tarîqa* Tarbiya à l'éducation spirituelle stricte des adeptes, afin de ne pas se fondre dans le moule du système colonial et de résister davantage à toute acculturation ou assimilation voulue par les colonisateurs. Les hamallistes, quant à eux, afin de maintenir vive leur *tarîqa*, mirent l'accent sur la pratique spirituelle et prônèrent parallèlement la discrétion, ainsi que nous l'avons déjà constaté.

Le courant Salafiyya ne resta pas non plus à la marge de ce pragmatisme. Afin de faire concurrence à l'enseignement donné par l'administration coloniale et d'épargner à tout adepte la velléité d'être ébloui par la culture occidentale, il mit en place de nouvelles méthodes d'enseignement religieux et misa sur la bonne qualité de l'enseignement moderne. Ceci tendrait à prouver que la domination extérieure et l'occupation étrangère peuvent peser négativement sur l'intelligentsia d'une nation. Car nous avons clairement vu que les soufis de l'époque précoloniale ont abondamment produit sur le plan intellectuel, en dépit de quelques conflits intérieurs et interreligieux.

b- La décadence du savoir religieux

Si les soufis de premier plan au Mali furent hautement instruits, comme le prouvent les écrits qui ont été transmis, ceux qui leur succédèrent de 1878 à 1960 le furent moins. Soulignons cependant que l'absence quasi-totale de toute production intellectuelle ne fut pas uniquement liée à un climat hostile à leur égard ; car il

convient d'élargir l'analyse pour mieux saisir la réalité de choses : les soufis qui prirent le relais se contentèrent de façon générale d'ouvrages écrits par leurs prédécesseurs et crurent que la porte de l'*iğtihād* (effort juridique) était d'ores et déjà fermée. Cette conception erronée a nui de manière considérable aux sciences religieuses et a causé une stagnation quasi permanente de ses sources. Les soufis de l'époque coloniale, nous semble-t-il, se rattachèrent donc aux écrits des maîtres spirituels antérieurs, qui devinrent leur référence et leur source intarissable d'inspiration.

A la fin de cette deuxième partie de notre travail, évoquons maintenant les points essentiels qu'il convient de retenir sur le soufisme au Mali de cette période coloniale :

- Naissance des nouvelles voies spirituelles, telles le Hamallisme, la Tarbiya et la spiritualité de la Salafiyya.
- Mise en place par le régime colonial d'une politique musulmane caractérisée par une volonté de contrôle des religieux, le pragmatisme, la répression souvent et l'amadouement parfois (politique du bâton et de la carotte).
- Combativité farouche de la plupart des soufis dans cette période coloniale face aux colonisateurs. La résistance armée fut adoptée par certains guides soufis : Mamadou Lamine Dramé (m.1887) Āmadu Tal (m.1898) Samori Touré (m. 1900) et Zayn al-'Ābidīn (m. 1927).
- Adoption de la résistance pacifique cependant, par certains autres soufis, représentée par le cheikh Hamallah (m.1943) et le cheikh Māḥin (m. 1991).
- Domination des colonisateurs due à la supériorité armée d'une part, et à la désorganisation des soufis résistants d'autre part.
- En conséquence, rareté, voire inexistence de la production intellectuelle soufie durant cette époque coloniale.

- Adhésion de certains soufis aux partis politiques à tendance anticoloniale afin de lutter pour l'obtention de l'indépendance du Mali.

Toute cette période a été certes négative et stérile pour le soufisme du Mali, mais tous ces excès allaient cependant favoriser la lutte pour l'indépendance, lutte dans laquelle les chefs soufis tiendront un rôle majeur. Ce dernier point nous conduira à la troisième partie de ce travail, qui mettra en évidence la lutte des soufis pour l'indépendance du Mali et leurs stratégies de diffusion du soufisme.

TROISIEME PARTIE

LE SOUFISME AU MALI PENDANT LA PERIODE POSTCOLONIALE (1960-)

TROISIEME PARTIE

LE SOUFISME AU MALI PENDANT LA PERIODE POSTCOLONIALE

La troisième partie de ce travail traitera du soufisme pendant la période postcoloniale. Nous y étudierons le rôle des soufis dans la lutte pour l'indépendance du Mali, leur stratégie pour la diffusion du soufisme, les nouvelles relations entretenues avec les nouvelles autorités indigènes et leurs contributions sociales dans le Mali indépendant. Enfin, nous mettrons en lumière les œuvres intellectuelles des soufis d'aujourd'hui, leur portée et leur impact.

CHAPITRE I : L'INDEPENDANCE DU MALI EN 1960 ET L'EXPANSION DU SOUFISME

Il conviendrait de rappeler de manière concise les éléments précurseurs qui conduisirent le Mali à accéder à son indépendance, ce qui permettrait de mieux saisir le sujet en question. Tout d'abord, il est assez évident que les soldats de l'A.O.F, enrôlés de gré ou de force dans l'armée française, vinrent au secours de la France lors de deux guerres mondiales. A ce propos, il convient de se poser la question suivante : la participation de ces vaillants combattants à la libération de la France de l'occupation allemande fut-elle à l'origine de l'obtention de l'indépendance des pays ouest africains ? La France voulut-elle récompenser ses sujets en leur accordant l'indépendance à laquelle ils aspiraient ?

Nous savons certes que cette indépendance franchira plusieurs étapes avant d'être acquise. L'ouvrage du grand historien malien B. Kamia, aujourd'hui publié, *« Des tranchées de Verdun à l'église Saint-Bernard : 80000 combattants maliens au secours de la France, 1914-18 et 1939-45 »,* dans le dessein d'expliciter le rôle majeur joué par les combattants de l'A.O.F en général, et par les maliens en particulier, révèle que la France dut subir des pressions importantes avant qu'elle ne consente à accorder l'indépendance à ses anciennes colonies.

C'est dans ce sens qu'il convient d'évoquer la Conférence de Brazzaville, tenue fin janvier début février 1944 dans la capitale congolaise, pour revoir et réviser la relation entretenue entre la France et ses colonies désormais bien réveillées. Les élites africaines bien formées dans les écoles françaises, appelées « les évoluées » à l'époque coloniale, n'admettaient plus le système colonial qui leur refusait les droits fondamentaux reconnus à l'être humain. C'est ainsi que cette réunion sans précédent, à laquelle participèrent, à l'exclusion totale de tout africain, les gouverneurs des colonies d'Afrique française et les représentants des partis

français,[369] sous l'égide du général de Gaulle, aboutit à deux résultats majeurs constituant un pas important dans la reconnaissance de la dignité des africains :

- Abolition totale du travail forcé dans un délai de cinq ans
- Représentation élue des africains à l'assemblée constituante française[370].

Par la suite, les récits décomplexés des combattants africains, qui avaient survécu à la deuxième guerre mondiale, contribuèrent grandement, lors de leur retour, à démystifier la puissance de l'administration coloniale. Les soldats africains côtoyèrent ceux qui étaient leur supérieur lors de batailles et avaient vu leur faiblesse, car ils se refugiaient derrière eux en les prenant comme boucliers humains. Tout cela contribua à briser le mythe de l'invincibilité des colonisateurs, tout en conduisant à l'éveil de la conscience africaine.

Pour mieux garantir certains droits fondamentaux acquis lors de la Conférence de Brazzaville et pour réclamer d'autres droits manquants, les élites africaines sentirent le besoin impérieux de créer un parti autour duquel ils se réuniraient et travailleraient main dans la main, afin d'atteindre leur objectifs suprêmes, à savoir l'indépendance de leurs pays.

C'est dans ce cadre qu'il faut inscrire la création du fameux parti africain R. D.A (Rassemblement Démocratique Africain). Ce parti anticolonial à inspiration indépendantiste fut créé à Bamako en octobre 1946. Les représentants des pays de l'A.O.F y affluèrent afin de prendre part aux travaux de leur nouveau parti, signe de renaissance et de réveil. Il faut noter que Félix Houphouët-Boigny, l'ancien président de la Côte d'Ivoire, fut désigné pour assurer la présidence du parti. Les objectifs affichés de ce nouveau parti étaient les suivants :

- Réaliser une unité africaine à travers ce parti
- Demander l'amélioration de la situation des anciens combattants, des fonctionnaires et des travailleurs

[369] DE BENOIST Joseph Roger, *Le Mali*, Paris, éd. Harmattan, 1998, p. 107.
[370] GERARD Claude, *Les pionniers de l'indépendance*, Saint- Romain- En- Gier, Éditions Intercontinents Imprima, 1975, p. 17.

- Développer l'enseignement et l'étendre à toutes les couches de la société
- Avoir une liberté réelle pour exercer un mandat politique, syndical et religieux
- Se doter d'une tribune libre pour véhiculer ses opinions politiques et sociales
- Tenir des élections honnêtes, sans ingérence de l'administration coloniale
- Enfin, préparer le terrain à l'indépendance des pays de l'A.O.F.[371]

Ces objectifs déclarés séduisirent grandement certains guides spirituels et leurs adeptes qui avaient vécu une longue chaîne de répressions et de persécutions infligées par le régime colonial français. C'est ainsi qu'ils envisagèrent de manière optimiste un mouvement politique répondant à leurs aspirations. Ils ne tardèrent pas à y adhérer et à lui apporter leur soutien moral et matériel.

Après une lutte sans cesse des partis politiques en A.O.F., notamment le R.D.A., la France, sous pression intérieure et extérieure, décida enfin de s'orienter vers la décolonisation de l'A.O.F. Elle organisa en 1958 un référendum dans lequel les peuples colonisés furent invités à répondre : par « Oui » pour rejoindre une Communauté franco-africaine qu'elle comptait former ; par « Non » pour accéder à l'indépendance. Suite à ce référendum la Guinée fut le seul pays à manifester très vite sa volonté d'accéder à l'indépendance. Le Mali, deux ans plus tard, le 22 septembre 1960, suite à l'échec de fédération avec le Sénégal, prit ses responsabilités et proclama son indépendance.[372]

1. Rôle des soufis dans la lutte pour l'indépendance du Mali

Le rôle joué par les soufis dans la décolonisation du Mali n'a pas été suffisamment claire. Il a été sommairement évoqué par Alioune Traoré.[373] Dans son chapitre intitulé « Le hamallisme dans la politique, les hamallistes et la décolonisation », Boukary Savadogo étude le sujet de façon générale et réfute la

[371] GERARD Claude, *Les pionniers de l'indépendance, op. cit*., p.30.
[372] DOUMBI Fakoly, *Le Mali 50 ans après, de Modibo Keita à Amadou Toumani Touré,* Paris, MENAIBUC, 2010. p.17.
[373] TRAORE Alioune, *Islam et colonisation en Afrique* : *Cheikh Hamahoullah, homme de foi et résistant*, Paris, éd. Maisonneuve et Larose, 1983, p.98.

thèse d'Alioune Traoré selon laquelle le hamallisme a adhéré au R.D.A.[374] Par ailleurs, nos enquêtes de terrain sur le sujet n'ont pas été non plus révélatrices. Par conséquent, nous ne disposons pas d'éléments suffisants pour mieux cerner la question. Cependant, la répression infligée aux soufis insoumis au régime colonial pousse, certes, ces derniers à recourir à tous les moyens pouvant précipiter, d'une manière ou d'une autre, le départ de l'administration coloniale.

Ils aspirèrent enfin à soutenir tous les efforts qui pourraient aboutir à l'indépendance du Mali. Ce faisant, ils adhérèrent, selon nos informateurs,[375] aux partis politiques pour faire entendre leur voix, notamment le parti anticolonial de l'époque, le R.D.A., qui disposait de sections locales partout en A.O.F. Les guides spirituels mobilisaient des soutiens matériels au profit de leur candidat et lui facilitaient la tâche politique.

C'est dans ce cadre qu'il faut citer le fervent et richissime adepte de Hamallah, Yakoub Sylla, qui déploya des moyens colossaux au service du R.D.A. lors des élections territoriales en mars 1957. Afin de corroborer les objectifs de décolonisation qui se préparaient minutieusement à la fin des années 50, son fils Amadou Yakoub Sylla n'hésita pas à se présenter également à la députation à Nioro au nom du R.D.A. A. Piga évoque à juste titre ce rôle majeur joué par les soufis, notamment les hamallistes, dans la lutte pour l'indépendance du Mali, et la manière dont ce rôle a même conduit l'administration coloniale à modifier certaines données géographiques pour contenir les activités anticoloniales :

> « Il ne fait aucun doute que la persécution injuste à laquelle ont été soumis des disciples a jeté les bases culturelles et politiques d'affirmation d'une identité nationale. Ce n'est pas un hasard si la hamalliyya, après 1945, conflue justement dans le Rassemblement Démocratique Africain, parti d'opposition actif dans les colonies francophones de 1945 à 1958, au cours de la période qui a immédiatement précédé l'époque des indépendances. Le rôle joué par la rébellion hamalliste est si important qu'il a même conduit à faire modifier la frontière territoriale entre la Mauritanie et le Mali en 1944, dans le seul but de

[374] SAVADOGO Boukary, *Confrérie et pouvoir : la Tijâniyya hamawiyya en Afrique de l'Ouest : 1909-1965*, Université de Provence, 1998, (dactylogr., Thèse 3e cycle, directeur : Jean-Louis Triaud), p. 350.
[375] Entretien avec cheikh tiğānī Ibrahim Thiam à Ségou, le 26/8/2011.

pouvoir mieux contrôler les nombreuses poches inquiètes de disciples hamallistes. »[376]

Dans la même veine de la lutte pour l'indépendance du Mali, le rôle des adeptes de la Salafiyya fut également crucial. Ils entreprirent des actions allant dans le sens d'éveil de la conscience et dans la sensibilisation de la population, notamment à travers leur nouveau système éducatif, qui consistait à enseigner conjointement les matières religieuses et scientifiques. Tous ces efforts conjugués aboutiront, enfin, à la concrétisation de leur rêve. Mais comment les maîtres spirituels profitèrent-ils de l'indépendance du Mali ?

L'indépendance une fois acquise, les soufis acquirent plus de liberté. Car la nouvelle constitution du Mali indépendant garantit clairement la liberté religieuse, la liberté d'expression et la liberté de conscience, tout en interdisant la torture, la maltraitance, en somme la violation de tout droit humain. A cet égard, les textes constitutionnels énoncent :

Article 1er : la personne humaine est sacrée et inviolable. Tout individu a droit à la vie, à la liberté, à la sécurité et à l'intégrité de sa personne.
Article 2 : tous les Maliens naissent et demeurent libres et égaux en droits et en devoirs. Toute discrimination fondée sur l'origine sociale, la couleur, la langue, la race, le sexe, la religion et l'opinion politique est prohibée.
Article 3 : Nul ne sera soumis à la torture, ni à des sévices ou traitements inhumains, cruels, dégradants ou humiliants. Tout individu, tout agent de l'Etat qui se rendrait coupable de tels actes, soit de sa propre initiative, soit sur instruction, sera puni conformément à la loi.
Article 4 : Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience, de religion, de culte, d'opinion, d'expression et de création dans le respect de la loi.

En conséquence, profitant de ce climat favorable, les soufis purent diversifier leurs voies et leurs stratégies pour diffuser le soufisme au Mali.

[376] PIGA Adriana, *Les voies du soufisme au sud du Sahara*, Paris, éd. Karthala, 2006, p.187.

2. Les voies et stratégies de diffusion du soufisme dans le Mali indépendant

Le soufisme au Mali a emprunté diverses voies pour se répandre. De nouvelles méthodes, qui étaient jusqu'alors peu connues voire inexistantes, servirent à diffuser le soufisme au Mali à plus grande échelle. C'est ainsi que les soufis ne manquèrent pas d'utiliser leur charisme et leur rang social avantageux pour propager leur voie spirituelle. Les disciples étaient également formés dans ce sens et reprenaient le flambeau après leur maître spirituel. Les *zāwiya*s et les medersas ainsi que les nouvelles technologies modernes (internet, radio, télévision et tous les supports nouveaux) servirent entre autres à la diffusion de ces voies spirituelles. Les *ziyāras* et les grandes conférences furent également des moyens de prosélytisme soufi dans le pays. Mais quelles sont les différentes stratégies employées par les soufis pour diffuser leur message mystique ? Et en tout premier lieu quelle était la personnalité des guides soufis qui contribuèrent à l'expansion du soufisme dans le Mali indépendant.

2.1. La personnalité des guides soufis dans l'expansion du soufisme au Mali

Nous avons déjà observé que le rôle que joue aujourd'hui la personnalité des guides spirituels est prépondérant et l'emporte sur tous les autres aspects de la diffusion du soufisme. Etant donné l'analphabétisme de la majorité des adeptes soufis au Mali, arguments et conviction ne semblent pas entrainer l'adhésion des masses au soufisme. Mais comme nous l'avons constaté, c'est plutôt le charisme et la forte personnalité des guides soufis souvent tirés de leur classe sociale qui priment, mais sans toutefois généraliser. Certains maîtres spirituels changent-ils leur nom de clan *(ğamu)* pour se faire aisément des disciples et avoir de l'influence, par la suite, sur leur société? Nous savons qu'un guide spirituel appartenant à un rang

social dit supérieur n'a pas souvent dans la société malienne le même prestige et le même charisme qu'un autre appartenant à un rang social dit inférieur. Tamari Tal rapporte :

> « Il arrivait que des élèves de souche libre refusent d'étudier avec un maître de souche *nyàmakal*a, *neeno*, ou *nyeenbe*. Chez les soninké du Dyahunu ''Mali'', l'homme de caste qui a appris une grande partie du Coran par cœur reçoit le titre de Seire. Le Seire est habilité à écrire le texte des amulettes, et il peut en l'absence de marabout au village, laver le corps des morts. Toutefois, il ne reçoit jamais l'aumône, couramment offerte aux marabouts.»[377].

Il importe donc de souligner la personnalité des maîtres spirituels dans la diffusion du soufisme. A cet égard, les guides spirituels les plus influents dans la période postcoloniale sont nombreux. Nous ne retiendrons donc, en guise d'illustration, que les figures les plus marquantes pour l'expansion du soufisme dans le Mali indépendant. Parmi ceux-ci figure le fils du fondateur du Hamallisme, Muḥammad uld Hamallah.

2.1.1. Muḥammad uld Hamallah, un maître spirituel hamalliste (1938-)

Muḥammad uld Hamallah, connu sous le nom de « Bouyé », est aujourd'hui le seul fils vivant du cheikh Hamallah. Il est né en 1938 à Nioro. Il avait trois ans quand son père fut déporté en France en 1941. Il est à l'heure actuelle le premier responsable de tous les hamallistes. Si le Hamallisme a connu un moment de léthargie suite à la déportation de son fondateur à l'époque coloniale, il revient aujourd'hui au cœur des activités religieuses et politiques. Car son guide spirituel jouit d'une grande influence dans toutes les régions du Mali, notamment à Nioro, son fief, à Kayes, à Ségou et à Bamako.

C'est ainsi qu'il usa de sa position sociale avantageuse pour une large diffusion du soufisme sous la bannière de la *tarîqa* fondée par son père, le hamallisme, car il s'inscrit dans le lignage chérifien et se réclame de son origine mohammadienne. Cet

[377] TAL Tamari, *Les castes de l'Afrique occidentale, artisans et musiciens endogames*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1997, p.50.

attribut lui accorde un énorme privilège dans une société bien ancrée dans l'islam, observant un respect tout particulier à l'égard de toute personne s'attribuant des origines chérifiennes.

En outre, la réputation de sainteté de son père, Hamallah (m.1943), lui confère également aux yeux des profanes tous les atouts nécessaires pour réussir dans son prosélytisme. En bénéficiant de ces deux éléments majeurs (la réputation de son père et son lignage chérifien), il lui fut donné de pénétrer facilement au cœur des néophytes. Par ailleurs, il faut noter que tous les guides spirituels jouèrent également sur le système des alliances matrimoniales, en contractant des mariages polygamiques. Ceci permettrait de gagner à leur voie spirituelle des centaines de familles, voire des tribus entières.[378] Le rôle des hamallistes dans l'expansion du soufisme fut absolument capital. Un autre guide spirituel hamalliste, A. H. Bâ, universellement connu, dispensa également ses enseignements ésotériques au Mali comme nous allons voir.

2.1.2. Amadou Hampaté Bâ (m.1991), un guide spirituel hamalliste

Cette figure très célèbre dans les milieux intellectuels est née à Bandiagara en 1901 et décédée en 1991. Ce presque centenaire a connu un parcours extrêmement riche. Maintes études ont été consacrées à son œuvre littéraire, philosophique et traditionnelle. Cependant sa vie spirituelle n'a que peu retenu l'attention des chercheurs. Rares sont les études qui éclairent sa filiation spirituelle et son parcours soufi en dépit de son énorme contribution à l'expansion du soufisme au Mali et par ailleurs.

Son parcours de départ ne l'orienta pas vers des études religieuses. Il fut formé dans les écoles coloniales françaises. Une fois qu'il obtint son certificat d'études primaires en 1919, il quitta l'école pour entamer sa vie professionnelle. N'ayant pas effectué d'études avancées en matière de religion, il eut recours à l'autoformation. C'est ainsi qu'il acquerra plus tard une grande culture grâce à son autodidactisme

[378] Informations recueillies auprès du hamalliste Abba Omar Maïga, le 08/03/10.

sans fin. Son parcours professionnel le conduisit à Ouagadougou où il fut initié au soufisme pour la première fois par un cheikh peu connu, Babali Hawali Ba.[379]

La vie spirituelle d'A. H. Bâ sera grandement marquée lorsqu'il prendra le *wird* de son guide spirituel Tierno Bocar (m.1938), un tiğānī de « douze grains » qui se convertira plus tard au hamallisme Tiğāniyya de « onze grains ». A.H. Bâ. se soumit entièrement à son second cheikh, Tierno Bocar, et le suivit également dans sa nouvelle voie hamalliste, en dépit des difficultés que cela présentait pour lui. L'extrait suivant, rédigé par A.H. Bâ lui-même, explicite sa conversion au hamallisme ainsi qu'à sa chaîne d'affiliation jusqu'à Ahmed Tiğānī, fondateur de la Tiğāniyya:

> « Mon vœu est d'être derrière toi en toutes choses. Même dans le paradis, je voudrais que tu entres avant moi et que je ne fasse que te suivre. Je serai partout avec toi et inconditionnellement avec toi. Aussi je te demande maintenant de me renouveler mon *wird*. Et je lui tendis mes mains ouvertes dans l'attitude de celui qui reçoit. Il procéda au *tajdid*, puis énonça la chaîne de transmission : ''Abou Bokar Salif (c'est-à-dire lui-même) Amadou Hama Ullah (Chérif Hammallah) Cheikh Mohammad Lakhdar, Cheickh Tahar, Cheikh Ahmed Tidjani et Seïdna Mohammad, le prophète de Dieu''. Telle est la chaîne que j'ai reçue de lui, puis il me bénit »[380].

Les efforts entretenus par le disciple de Tierno Bocar dans le sens de la diffusion du soufisme sont remarquables. Intellectuel, il usa de cet atout pour organiser des grandes conférences durant lesquelles il sensibilisait son auditoire aux bienfaits du soufisme, et défendait notamment le hamallisme qui fut diabolisé par le régime colonial. A propos des efforts qu'il fournit pour éclairer les thèses soufies en général et celles du hamallisme en particulier, il écrit lui-même :

> « Je lui ''son guide spirituel'' demandai l'autorisation de me rendre à Dakar, car à ma connaissance, la source de toutes les difficultés des « onze grains » se trouvait en cette ville, en la personne de certains marabouts toucouleurs qui avaient l'oreille du gouvernement général. L'idée me vint au moment même de réaliser dans cette ville une conférence publique sur l'islam et sur la Tidjaniya

[379]SANANKOUA Bintou, « Amadou Hampât Bâ (1900-1991) » in David ROBINSON et Jean-Louis TRIAUD, (dir.), *Le temps des marabouts : itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française, 1880-1960*, Paris, éd. Karthala, 1997, p.402.

[380] BA Amadou Hampate, *Vie et enseignement de Tierno Bokar, le sage de Bandiagara*, Paris, éd. Seuil, 1980, p.98.

> de manière à mettre au clair une fois pour toutes cette affaire. Je me proposai d'y aborder une étude approfondie des rites de la Tidjaniya et de leur signification, les adeptes se contentant le plus souvent d'une adhésion superficielle ou insuffisamment éclairée. J'espérais naïvement peut-être que cela contribuerait à dissiper les malentendus. Quoi qu'il en soit, je ne parlai pas à Tierno de cette idée qui m'avait traversé l'esprit. Lors de mon séjour à Dakar, je pus réaliser, sous l'égide d'une association qui venait se constituer sous le nom de « Fraternité musulmane », ma première conférence publique sur l'islam et la Tidjaniya. Cette conférence connut un grand succès. Hélas, ce succès ne put qu'exaspérer davantage le grand marabout Tal qui était déjà acharné à la perte de Tierno.»[381]

Il écrivit de nombreux ouvrages ésotériques, qui feront plus tard l'objet de notre étude, contribuant à faire connaître sa pensée mystique dans les milieux intellectuels. C'est ainsi que le cheikh Bâ fit du milieu intellectuel son aire d'influence.

2.1.3. Muḥammad Tunkara, un leader spirituel tiǧānī (m. 2012)

Cheickh Muḥmmad Tunkara, communément appelé « Guidio Almamy », est un guide spirituel tiǧānī très réputé. Ce centenaire est né à Guidio, village près de Ségou vers 1910. Le long cycle de sa vie s'est achevé le 20 novembre 2012.

Il fit ses études religieuses à Djenné auprès d'un maître coranique peu connu, Somono Sonfo. Ce dernier l'initia à la Tiǧāniyya et lui transmit tout le savoir mystique dont il disposait. Une fois bien imprégné d'enseignement ésotérique, ce soufi entreprit un long voyage, afin de parfaire sa formation religieuse. C'est dans ce sens qu'il parcourut tous les pays d'Afrique occidentale et séjourna longtemps au Nigéria, afin de mieux préparer son périple qui le conduira aux lieux saints de l'islam.[382]

[381] *Op. cit.*, pp.99-100.
[382] *Bamako Hebdo*, n°67, "Almamy Guidio n'est plus" 24/11/2012.

Une fois installé en Arabie Saoudite, le vieux mystique accomplit une action miraculeuse qui marqua fort les habitants de la Mecque. Ses disciples racontent qu'un saoudien du nom de Mubarak, directeur adjoint de la sécurité, était confronté à une difficulté majeure, à savoir qu'il avait creusé un puits par l'intermédiaire d'une entreprise américaine, mais que l'eau n'avait jamais jailli. Le puits demeurait tari ; il avait perdu ainsi la somme colossale qu'il avait investie. Sur le conseil de ses connaissances, il sollicita l'aide du vieux mystique. Ce dernier lui demanda d'amener trois cailloux issus du même puits. Une fois sa bénédiction accomplie, les cailloux furent jetés dans le fameux puits. Ce fut l'inondation, et le puits demeura intarissable.[383]

A son retour au Mali, il fut sollicité par les gens de Guidio, son village natal, pour diriger leur mosquée et assumer l'imamat. Mais le guide spirituel, souhaitant se réfugier totalement dans la retraite spirituelle, refusa et tenta de se cacher. Les habitants de Guidio, fermement déterminés, allèrent à sa recherche et le supplièrent de se faire imam pour leur village. Finalement, il se soumit à leur demande, d'où son nom « Guidio Almamy » signifiant l'imam de Guidio.

Il est à souligner que l'influence de ce guide spirituel s'exerça davantage sur la population aisée, les commerçants fortunés et les hauts fonctionnaires. Ces derniers constituaient un nombre important de ses disciples. Lors de son inhumation à Ségou, l'ancien premier ministre en exercice était également présent pour présenter ses condoléances et celles du Gouvernement. Sa personnalité fut déterminante pour la diffusion du soufisme dans les milieux aisés, notamment à Ségou et à Bamako.

2.1.4. Sa'ad 'Umar Touré (m.1997), un guide spirituel tiğānī

Cette figure tiğānīe très influente est née vers 1909 à Ségou. Après avoir appris le Coran auprès de son père 'Umar Touré, il s'orienta vers les oulémas de son pays pour parfaire sa formation. Il étudia les sciences linguistiques et littéraires chez un érudit nommé cheikh Aḥmad al-Madanī. Il fréquenta également les *mağlis* (assises)

[383] Enquête effectuée dans les milieux des disciples d'Almamy Guidio, Bamako, 10/09/2012.

du cheikh Muḥammad al-Amīn Thiam. Par ailleurs, il passa quatre ans dans les écoles coloniales, où il apprit le français.

Il acquit une notoriété étendue dans toute l'Afrique occidentale, voire internationale, grâce aux ouvrages qu'il rédigea, facilitant l'apprentissage de la langue arabe et des sciences religieuses. Ses ouvrages comme (*al-Mabādi' al-ṣarfiyya : Les règles de conjugaison, al-Durūs al-naḥwiyya : Les leçons de grammaire, Mu'īn al-bāḥiṯīn fī qisma furūḍ al-wāriṯīn : Science de l'héritage, et Ḥall al-masā'il : En jurisprudence islamique*) devinrent des références et des manuels didactiques dans plusieurs medersas de l'Afrique occidentale, et lui assurèrent sa réputation.[384]

Lorsque les réformistes du courant Salafiyya s'installèrent au Mali dans les années 40, il eut des divergences, voire des controverses houleuses avec ces derniers. Il fustigea farouchement leurs thèses et rédigea des ouvrages afin de défendre la Tiğāniyya et réfuter sans relâche les enseignements propagés par ses détracteurs. Nous analyserons plus loin son œuvre relative au soufisme. Cette personnalité fervente du soufisme réussit ainsi, grâce à sa renommée intellectuelle, à propager la voie spirituelle d'Ahmed Tiğānī au Mali, notamment dans la ville de Ségou et ses alentours. Son disciple orateur talentueux Ousmane Madani reprendra le flambeau.

2.1.5. Ousmane Madani Haidara, un maître spirituel tiğānī (1955-)

Né vers 1955 à Tamani (région de Ségou), Ousmane Madani Haïdara est un guide spirituel d'une notoriété aujourd'hui quasi inégalable. Doué d'un talent d'orateur et maîtrisant de manière remarquable le « bambara », langue mandingue parlée dans la quasi-totalité de l'Afrique occidentale, il put répandre ainsi largement ses messages ésotériques. Issu d'une Tiğāniyya umarienne, il fut grandement influencé par son maître spirituel Sa'd 'Umar Touré (m.1997) chez qui il fit ses

[384] YAKOUB Ali, *Ishām 'ulamā' al-'afāriqa fī al-ṯaqāfat al-'arabiyya wa al-islāmiyya : ġarb 'ifrīqiyya namūḏağan,*Lagos, éd. Tanmola Publisher, s.d. p.31.

études primaires, et qu'il suivit, par la suite, dans sa voie spirituelle. Il fréquenta ensuite les assises *mağlis*, d'un maître peu connu, appelé Ba Mama Worofana, pour apprendre la jurisprudence islamique. N'ayant pas effectué d'études avancées en sciences religieuses, il eut recours à l'autodidactisme.[385]

Ousmane Madani Haïdara se réclame d'origines chérifiennes comme Hamallah et sa descendance. Dans ses prêches, il ne cesse de rappeler qu'il est l'héritier du Prophète et qu'il divulguerait autant que possible la spiritualité de son grand-père (le Prophète). Deux éléments majeurs lui permirent de répandre le soufisme au Mali et même au-delà des frontières maliennes : son talent d'orateur et sa classe sociale (*chirifila*) signifiant les descendants du Prophète. Cette classe sociale (*chirifila*) continue, de nos jours, à jouir d'une vénération particulière dans la société malienne.

Une nouvelle tarîqa, appelée « Anṣār Dīn ou Anṣāriyya », nom inspiré des compagnons du Prophète à Médine, lui est attribuée. A l'origine, c'était une association ayant obtenu son récépissé le 19 août 1991 mais transformée en *tarîqa*. Ceci est dû au fait qu'il se distinguait des autres guides spirituels tiğānīs par le principe de « Bay'a », serment indispensable pour adhérer à sa confrérie et signe d'allégeance au maître spirituel. Pour les anṣarīs, il est obligatoire, en tant que croyants, de faire la « Bay'a » qui consiste à prendre six engagements sous l'égide d'un guide spirituel :

1- Je n'associerai rien à Dieu
2- Je ne volerai jamais
3- Je ne commettrai point d'adultère
4- Je ne tuerai point mes enfants
5- Je ne calomnierai point
6- Je ne désobéirai point au Prophète.[386]

[385] www.ansar-dine.fr. (consulté le 05/11/2012).
[386] Confirmation donnée par le guide spirituel d'Anṣār Dīn de l'obligation de « Bay'a » pour adhérer à sa confrérie dans son prêche traditionnel du *mawlid*, le 25/02/2010 à Bamako.

Ces six engagements se déduisent, d'après leur maître spirituel, du verset de la sourate *Mumtaḥina,* l'Eprouvée : « O Prophète ! Quand les croyantes viennent te prêter serment d'allégeance, et en jurent qu'elles n'associeront rien à Dieu, qu'elles ne voleront pas, qu'elles ne se livreront pas à l'adultère, qu'elles ne tueront pas leurs propres enfants, qu'elles ne commettront aucune infamie ni avec leurs mains ni avec leurs pieds et qu'elles ne désobéiront pas en ce qui est convenable, alors reçois leur serment d'allégeance, et implore de Dieu le pardon pour elles. Dieu est certes celui qui pardonne, il est Miséricordieux.»[387]

Nos enquêtes de terrain révèlent qu'au cours du temps, le guide suprême de l'Ansar Dīn a changé sa méthode de prêche. Il n'est plus virulent et provocateur à l'égard des autorités maliennes et de ses pairs, comme il l'était au début de son prosélytisme dans les années 80 avant d'obtenir sa reconnaissance officielle. Chérif Haïdara prêche aujourd'hui l'union, la paix et le dialogue inter-confrérique et interreligieux. Ne disait-il pas :

> « Les musulmans doivent s'entendre, s'unir, s'aimer, se donner la main, travailler pour le pays. Nous ne gagnerons rien dans l'égoïsme. Les chefs religieux ne s'entendent pas. Les musulmans constituent au Mali une majorité silencieuse, nous ne sommes consultés par personne. Comment peut-on être nombreux et ne pas être écoutés par les pouvoirs publics. Parce qu'ils savent qu'on ne s'entend pas. Les musulmans de notre pays doivent s'unir, s'ils veulent être écoutés par l'Etat.»[388].

En raison de ses discours fédérateurs des derniers temps, il a même été désigné comme président de tous les prédicateurs du Mali. La puissante confrérie de Haidara est implantée dans toutes les régions du Mali, son aire d'influence s'étend non seulement sur tout le territoire malien mais aussi dans les sous-régions. Enfin, il conviendrait de noter que la confrérie Anṣār Dīn du Chérif Haidara n'a aucune relation, comme l'a déclaré maintes occasions ce dernier,[389] ni idéologique ni

[387] Coran : 60, 12.
[388] Le guide spirituel d'Anṣār Dīn, lors de son discours traditionnel de *mawlid*, le 25/02/2010 à Bamako.
[389] *L'ndicateur de Nouveau*, « Chérif Ousmane Haidara, guide d'Ansar Dine, le Prpophète n'a jamais contraint un peuple à l'islam » le 26/02/2013, sous : http://www.malijet.com, (consulté le 27/04/2013). Voir aussi, *Jeune Afrique,* « Mali : Cherif Haidara, prédicateur qui dit non à la ''charia d'Iyad Ag Ghali » le 10/04/2012. Sous :

amicale avec le mouvement du même nom récemment implanté au Nord du Mali et dirigé par Iyad Aghali. Ce dernier prône la violence, prêche l'intolérance et l'obscurantisme ; il imposait la *šarī'a* par la force - faisant preuve d'une vision foncièrement déviationniste - à la population du Nord du Mali, avant d'en être chassé en janvier 2013 par l'armée malienne soutenue par les forces françaises et africaines.

2.1.6. Bilal 'Alī Diallo, un guide spirituel qādirī (?-)[390]

Plus connu au Mali sous le nom « Soufi Bilal », ce maître spirituel d'obédience qādirīe est né à Ségou. Il sut exploiter sa personnalité dans la diffusion du soufisme au Mali. Sa mère présumée sainte, originaire de Tombouctou, ville réputée pour abriter 333 saints sur son sol, lui confère une place éminente dans les milieux soufis. Ce maître spirituel au parcours atypique fut un ancien énarque ; il reçut sa formation dans les écoles françaises ; mais une fois admis à l'université de Bamako, il abandonna ses études à mi-parcours pour se consacrer au soufisme.

C'est ainsi qu'il sillonna toutes les régions du Mali, ainsi que les sous-régions en quête de spiritualité. Il s'adonna à des exercices spirituels, *ḫalwa,* et relata avoir vu le cheikh Aḥmad Tiğānī en rêve. Ce dernier lui accorda, selon ses dires, le *wird* tiğānī. Ainsi, il garda ses deux affiliations, tiğānīe et qādirīe. Imprégné de sciences ésotériques et avancé dans son ascension spirituelle, il s'installa à Bamako où il créa une ligue dénommée : la Communauté Musulmane des Soufis (C.M.S). Cet organisme soufi lui permit de nouer le contact avec toutes les classes sociales du pays et de diffuser aisément les enseignements soufis.

---

http://www.jeuneafrique.com/Article/ARTJAWEB20120410130736/ (consulté le 27/04/2013). Voir aussi *Info-Matin* « Appellation Ançardine par Iyad AG Ghali : Chérif Ousmane Madani Haidara lève l'équivoque » le 05/04/2012, sous : http://www.info-matin.com/index.php/actualite11/1983-appellation-ancardine-par-iyad-ag-ghali--cherif-ousmane-haidara-leve-lequivoque (consulté le 27/04/2013).

[390] Dans l'interviw du cheikh Bilal Diallo à Bamako, le 6 /9/2011, celui-ci n'a pas souhaité nous communiquer son âge.

Les prédictions qu'on lui attribue, accrurent sa notoriété et raffermirent le caractère mystique de son personnage. En 2008, il prédisait : «''Allah nous gratifiera cette année d'une bonne pluviométrie et les semences fleuriront à merveille. Mais les responsables et les hommes de pouvoir seront confrontés à des problèmes en raison de certaines difficultés et de la cacophonie qui règneront sur la terre.'' Pour tester la véracité de ses prédictions, il n'y a qu'à voir les émeutes de la faim et les crises qui éclatèrent un peu partout dans le pays » dit un disciple [391].

Son audience s'accroît également en raison des prêches qu'il effectue chaque vendredi dans une mosquée aménagée dans sa maison à Bamako où les fidèles se ruent pour écouter ses sermons en langue locale « bambara ». Il rédigea également des œuvres ésotériques, dont « *A la lumière du soufisme* », afin de répandre ainsi le soufisme à plus grande échelle, mais Bamako et Ségou demeurent son aire d'influence. Ses ouvrages, qui contribueront enfin à parachever son œuvre d'expansion du soufisme, feront plus tard l'objet de notre étude.

2.1.7. Lassana Kané, un guide spirituel qādirī (?-)

Présenté comme un descendant du Prophète, Lassana Youssouf Kané est un soufi d'obédience qādirī. Son grand-père cheikh Muḥammad Kané fut un érudit qui vint du septentrion du Mali pour s'installer à Ségou avec ses 300 disciples, tous spirituellement accomplis. Eduqué dans ce milieu ésotérique, le guide spirituel affirme que son héritage spirituel est infiniment authentique, parce qu'il affirme être le 32e descendant d'Abd al-Qādir al-Ǧīlānī qui lui-même fut le 9e petit-fils du Prophète. Cette position sociale accrédita grandement son discours ésotérique et lui permit de diffuser le soufisme au Mali.

Présenté comme faiseur de miracles, sa personnalité lui confère également une influence notoire. L'un de ses disciples évoquait en ces mots ses miracles qui incitèrent les profanes à s'affilier à sa voie spirituelle :

[391] Enquêtes de terrain à Bamako, le 17 juin 2011.

- Faire tomber la pluie.
- Etre capable de se dédoubler, de communiquer avec un interlocuteur à distance sans aucun moyen de communication (téléphone ou internet, etc.) et sans être en contact physique avec lui.
- Disparaître de la vue de ses ennemis, en cas d'éventuelles attaques ou dans d'autres situations catastrophiques.

Ces actions miraculeuses, attribuées à Lassana Kané, sont considérées comme des *karāmāt* par ses disciples qui exploitent ce fait pour répandre davantage ses enseignements mystiques. Son aire d'influence est principalement Ségou et Bamako.

Toutes ces figures marquantes du soufisme au Mali ont, à grande échelle, contribué à la diffusion exponentielle du soufisme dans le Mali indépendant. Leurs disciples œuvrent également, il faut le noter, dans la même direction, comme nous allons voir.

2.2. Le rôle des disciples dans l'expansion du soufisme au Mali

Les guides spirituels du Mali firent de leurs adeptes de véritables agents de la diffusion du soufisme dans toutes les régions du pays. Certains d'entre eux s'évertuent même à répandre la voie de leur maître spirituel au-delà des frontières maliennes. C'est dans ce cadre qu'il convient de citer certains disciples les plus actifs dans le prosélytisme soufi.

2.2.1. Disciples hamallistes dans la diffusion du soufisme

Certains disciples hamallistes jouèrent un rôle majeur dans l'expansion du soufisme au Mali. Pour illustration retenons le cas des deux disciples les plus éminents : Yacoub Sylla et Ismā'īl Dramé.

Yacoub Sylla (m.1988), aspirant hamalliste de Nioro, contribua de manière très remarquable à l'expansion de la *tarîqa* de son maître spirituel, cheikh Hamallah. Ayant vécu à l'époque coloniale et postcoloniale, son prosélytisme fut même une source d'inquiétude pour l'administration coloniale. En conséquence, il fut également déporté en 1930, en Côte d'Ivoire. Il fut ainsi mis en accusation et incarcéré par le régime colonial.

Une fois libéré, il innova une nouvelle méthode de prosélytisme. Cette fois-ci il s'adonna à des activités commerciales qu'il fit fructifier de façon notoire et devint immensément riche. Mais il mobilisa cette grosse fortune au profit de l'expansion du hamallisme. Il faut noter que ses enseignements soufis, au demeurant, tendaient vers la réforme de la société qu'il considérait en dérive totale. Ceci lui valut d'être taxé d'innovation d'une nouvelle tarîqa que certains appelaient « le yacoubisme ». A l'origine de cette nouvelle orientation, on évoque le rêve dans lequel il aurait reçu le commandement spirituel suivant de la part de la fille du Prophète :

> « Sa doctrine repose sur les entretiens qu'il aurait eus en rêve avec Fatima, fille du Prophète ; celle-ci aurait dit son mécontentement de voir des femmes porter des toilettes trop légères, des tissus de luxe, des voiles transparents et des bijoux. Yacouba Sylla prescrivit la confession publique des péchés et notamment de l'adultère dans un but de mortification et de purification. Il proclama l'indépendance absolue de l'enfant dans la famille et de l'individu dans la société ; enfin selon lui l'étude du Coran ne serait plus utile et l'invocation *lâ ilâha illallâh* suffirait ; la fin du monde est proche ; le temps de la pénitence est arrivé, il faut donc se consacrer à Dieu et il est inutile de cultiver les champs ; l'égalité doit être absolue.»[392].

Mais, dans un entretien accordé à Boukary Savadogo en 1994, par le fils de Yacoub Sylla, ce dernier nie toute nouvelle voie spirituelle fondée par son père.[393] A la mort de Yacoub Sylla, en août 1988, il disposait d'ores et déjà au Mali, en Côte d'Ivoire

[392] LAFEUILLE Roger, *Le tijanisme à 11 grains ou hamallisme*, Ouagadougou, Université du Burkina, (mémoire inédit), 1993, p. 6.
[393] SAVADOGO Boukary, *Confrérie et pouvoir. la Tijâniyya hamawiyya en Afrique de l'Ouest : 1909-1965*, Université de Provence, 1998, (dactylogr, Thèse 3e cycle, directeur : Jean-Louis Triaud), p. 220.

et au Burkina, des éléments nécessaires destinés à poursuivre la diffusion hamalliste.

Le second disciple hamalliste fut lui aussi très influent, bien que très différent.

Ismā'īl Dramé un disciple hamalliste très populaire au Mali, fut connu pour ses prêches sur la Radio Nationale (ORTM) chaque vendredi soir. Il faisait également partie des fondateurs de la radio islamique qui émet à Bamako depuis 1994. La journée du mardi était consacrée à ses prêches, par lesquels il a largement contribué à répandre les thèses hamallistes. Son prosélytisme sur les ondes a raffermi davantage les thèses du soufisme dans la société malienne. Il était désigné chaque année comme guide des pèlerins de la filière gouvernementale pour les encadrer et leur enseigner comment accomplir le pèlerinage à la Mecque. Mais d'autres disciples soufis, non hamallistes, ont également contribué à la diffusion du soufisme au Mali.

2.2.2. Les disciples non hamallistes dans la diffusion du soufisme

Le terme des disciples non hamallistes comprendra tous les aspirants tiğānīs des « douze grains » ainsi que les aspirants qādirīs. Si le rôle des disciples hamallistes fut extrêmement considérable dans l'expansion du soufisme au Mali, celui des disciples non hamallistes cependant n'est pas négligeable. Il convient de constater que la bonne structuration dont jouissent les anṣārīs (disciples d'Ousmane Madani Haidara) leur a permis de s'implanter dans toutes les régions du Mali, de manière très coordonnée. C'est ainsi qu'ils peuvent œuvrer inlassablement à faire connaître la pensée ésotérique de leur maître spirituel.

De façon générale, nous avons pu constater que les tiğānīs umariens et hamallistes sont plus actifs aujourd'hui sur le plan de la divulgation du soufisme que leurs pairs qādirīs. Ces derniers, nous semble-t-il, adoptent dans la plupart des cas la discrétion dans leur vie spirituelle. En dépit de l'ancienneté de la Qādiriyya au Mali par rapport à la Tiğāniyya, celle-ci l'emporte aujourd'hui par le nombre

d'adeptes. Ce fait relève évidemment des actions prosélytes qu'adopta la voie d'Ahmed Tiğānī dès son implantation au Mali.

Si les disciples ont joué un rôle moteur dans l'expansion du soufisme au Mali, les laboratoires authentiques du soufisme (les *zāwiya*s) continuent cependant à attirer les nouveaux novices et à assurer leur formation mystique.

2.3. La place des *zāwiya*s dans la diffusion du soufisme

Sur le plan étymologique nous pouvons définir la *zāwiya* comme un coin, un endroit isolé. Au sens soufi, Eric Geoffroy la décrit ainsi : « La *zāwiya* était une école de vie intégrale. Laboratoire de l'expérience spirituelle collective en islam, elle constituait un microcosme en dialogue avec le monde, échangeant avec lui selon une respiration naturelle, et donnant toujours plus qu'elle ne recevait.»[394]. Les *zāwiya*s ont joué également un rôle important dans l'évolution et dans l'expansion du soufisme au Mali. Ces lieux, aménagés en général dans ou à côté de la maison des guides spirituels, sont des véritables sources de formation et d'application des préceptes soufis. Les *zāwiya*s sont aujourd'hui innombrables, éparpillées ici et là, dans toutes les villes et dans tous les villages du Mali. Pour illustration, nous retiendrons ci-après certaines *zāwiya*s les plus influentes du pays.

Les *zāwiya*s de Nioro du Sahel, celles des hamallistes et celles des tiğānīs umariens ont été le berceau de la Tiğāniyya qui abrita ainsi les premières communautés de fidèles. C'est à partir de ces *zāwiya*s que les voies spirituelles tiğānīes se sont diffusées dans le reste du pays. Cette ville, qui était une des anciennes capitales d'al-Ḥāğ 'Umar Tal, est l'un des bastions aujourd'hui du hamallisme. En effet, les grandes *zāwiya*s de Nioro ont des ramifications dans toutes les régions du Mali ainsi que dans les sous-régions, comme la *zāwiya* hamalliste de Raḥmatullaye, celle de Djibo au Burkina Faso, et la grande *zāwiya* hamalliste de Gagnoa en Côte d'Ivoire.

[394] GEOFFROY Eric, *L'islam sera spirituel ou ne sera plus*, Paris, éd. Seuil, 2009, p.193.

Conscients de l'importance de la *zāwiya* dans la vie de leur voie spirituelle, une nouvelle *zāwiya* hamalliste est en cours de construction, en remplacement de celle qui date des années cinquante. Les disciples hamallistes se sont mobilisés pour financer la nouvelle grande *zāwiya* de Nioro, d'un coût de plus de 555 millions de francs CFA. Le maître spirituel lui-même a contribué à cette cause pour une somme estimée à 50 millions de francs CFA, afin de donner l'exemple aux autres donateurs.[395]

La *zāwiya* qādirīe de Dilly s'est illustrée également par son rôle capital dans la diffusion du soufisme, dans la région de Koulikoro. Sa création, par le grand mystique peul, Muḥammad 'Abdullah Su'ād (m.1852), remonte au XIXème siècle. De nos jours elle continue à former les adeptes aussi bien sur le plan exotérique que sur le plan ésotérique.

Retenons également la *zāwiya* de Kunta à Tombouctou ; elle est à l'origine d'une diffusion large de la voie spirituelle de Ǧīlānī dans le Nord du pays. La descendance du fondateur d'al-Muḫtāriyya y poursuit la propagation de la *tarîqa* de leur grand-père, Sīdī al-Muḫtār al-Kabīr (m.1811).

La *zāwiya* qādirīe de Wouroboubou, il faut le rappeler, assura l'expansion du soufisme dans la région de Mopti. Elle s'active aujourd'hui sous l'égide du guide spirituel, Ibn Sāla, dans l'enseignement coranique et celui de l'ésotérisme. Enfin, la puissante *zāwiya* qādirīe de Bamako, récemment créée et dirigée par Bilal Diallo, constitue une institution moderne contribuant à la redynamisation et à la diffusion du soufisme du pays.[396] Si toutes ces *zāwiya*s ont participé au rayonnement du soufisme au Mali, le rôle des medersas n'est pas moindre.

2.4. L'impact des medersas sur la propagation du soufisme

Les medersas se présentent comme des institutions privées, dispensant un enseignement musulman bien structuré par rapport aux écoles coraniques. A cet

[395] Informations recueillies auprès du hamalliste Abba Omar Maïga, le 08/03/10.
[396] Enquêtes de terrain, à Bamako, Tombouctou et Mopti, août 2011.

égard, la première medersa fondée au Mali, précisément à Kayes, par un indigène, date de 1946. Elle fut l'œuvre d'un érudit al-Ḥāǧ Maḥmūd Ba (m.1978). Il faut signaler ici l'inexactitude de la thèse de Louis Brenner selon laquelle cheikh Sa'd Touré fut le premier à fonder une medersa au Mali.[397] Après avoir effectué des études en sciences religieuses aux lieux saints de l'islam (Mecque et Médine), al-Ḥāǧ Maḥmūd Ba rentra au Mali pour entreprendre une grande mission de réforme au travers des nombreuses medersas qu'il créa.

Cette première medersa fondée à Kayes, appelée Medersa *al-Falāḥ*, s'assignait le rôle de dispenser un enseignement éclairé, à l'aide de nouvelles méthodes pédagogiques, qui rendaient le savoir musulman accessible à tous les niveaux, prônant la diffusion d'une spiritualité axée uniquement sur l'orthodoxie. Sept ans après, cette medersa fut vouée à la fermeture, fermeture provoquée par une décision officielle du régime colonial, qui voyait en elle un danger potentiel contre son système éducatif. Mais à la fin des années 50, les étudiants sortants d'al-Azhār redynamisèrent cet enseignement religieux moderne et suivirent les pas de leur prédécesseur Maḥmūd Ba, qui put, il faut le noter, créer 77 medersas dans l'ensemble de l'Afrique occidentale.[398]

Ces jeunes diplômés, rassemblés dans une association dénommée « Šubbān Muslimūn : les Jeunes Musulmans », contribueront également à répandre une instruction spirituelle qui se voulait orthodoxe. A cet égard, la medersa salafīe qui connut le plus de succès et de pérennité est, sans doute, la medersa « al-Ma'had al-Islāmī » créée par ladite association et dirigée par Ahmed Yatabare, et par la suite, par ses descendants jusqu'à nos jours.[399]

Ce nouveau système d'enseignement combinant les matières religieuses et modernes ne sera pas réservé aux réformistes du courant Salafiyya, car les guides des autres confréries vont s'en inspirer.

[397] BRENNER Louis, « La culture arabo-islamique au Mali » in OTAYEK René, (dir.), *Le radicalisme islamique au sud du Sahara : da'wa, arabisation et critique de l'Occident*, Paris, éd. Karthala, 1993, p. 178.
[398] YAKOUB Ali, *'Ishām 'ulamā' al-'afāriqa fī al-ṯaqāfat al-'arabiyya wa al-islāmiyya : ġarb 'ifrīqiyya namūḏaǧan,op. cit.*, p.32.
[399] Entretien avec Abd Aziz Yatabaré, directeur de la medersa al-Ma'had al-Islamī, à Bamako, le 02/09/2012.

C'est ainsi qu'une medersa vit le jour également en 1947 à Ségou, dirigée par Sā'd Touré, Bokar Thiam et Hāšim Thiam. Plus tard, chacun créera sa propre medersa. Deux medersas connaîtront une existence durable, celle de Sā'd Touré appelée « Madrasa Sabīl al-falāḥ al-islāmiyya », et celle de Bokar Thiam, dénommée « Madrasa Sabīl al-naǧāh wa la-flāḥ ». Les enseignants de ces medersas d'obédience tiǧānīe umarienne œuvreront, à partir de leur nouvelle institution éducative, à une diffusion large du soufisme au Mali. C'est dans les années postcoloniales, avec une liberté quasiment acquise, que ces medersas vont connaître leur apogée. Des milliers d'élèves en provenance de toutes les régions du Mali ainsi que des sous-régions, comme la Côte d'Ivoire, le Burkina et le Sénégal, affluèrent pour bénéficier de l'enseignement de ces medersas. Cheikh Sa'd Touré souligne l'importance de ce nouveau système éducatif :

> « Je veux que mes élèves, dit Touré, soient à égalité avec les enfants de la ville qui fréquentent l'école française. Quand ils se rencontrent, ceux-ci parlent des matières qu'ils apprennent : la géographie, la géométrie etc. Aussi longtemps que nos enfants demeurent muets devant eux, il y aura une séparation entre les deux groupes. Mais s'ils apprennent les mêmes matières qu'eux, avec en plus la religion, alors nos enfants leur seront supérieurs. De cette façon, ils attireront aussi des camarades à la religion musulmane. »[400].

Si les medersas furent peu nombreuses durant l'époque coloniale, elles connurent cependant, dans le Mali indépendant, une explosion manifeste. Avec l'avènement de l'indépendance en 1960, le premier président malien, Modibo Keita (m.1977), un panafricaniste, promut les medersas dans le pays, afin de créer un climat d'entente et une atmosphère amicale entre le Mali et les pays arabes. En effet, il leva toutes les contraintes relatives à la création d'une medersa, jadis posées par les colonisateurs français, et accorda même des subventions à ces nouvelles écoles musulmanes.

Des diplômés maliens sortant de ces medersas étaient également intégrés dans la fonction publique, et des bourses d'études leur étaient accordées dans le but de parachever leur formation dans des pays arabes, notamment l'Egypte et la Tunisie.

[400] Cité par : COULON Christian, *Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire : Religion et contreculture*, Paris, éd. Karthala, 1983, p.112.

Les medersas, il faut le signaler, atteignirent leur point culminant sous la présidence de Moussa Traoré (1968-1991). C'est ainsi qu'en 1985, en étant affiliées à l'Education Nationale par le décret n°112 PG-RM du 30 avril 1985, les medersas acquirent une plus grande reconnaissance de la part des autorités maliennes. Mais les soufis du Mali ne se bornèrent pas en matière de diffusion du soufisme à la création des medersas, ils mirent également en place une autre stratégie, les *ziyāras.*

2.5. *Ziyāra* ou rencontre annuelle des soufis au Mali

Ziyāra signifie littéralement la « visite », mais selon son acception soufie elle signifie une « visite pieuse » qui se tient généralement dans les lieux sacrés. Au Mali, toutes les confréries soufies organisent tous les ans des *ziyāras* pour rendre hommage à leur cheikh, vivant ou mort. Elles en font non seulement des moments propices au recueillement, mais aussi une aubaine pour répandre leurs voies spirituelles et convaincre les hésitants. A cet égard, quatre *ziyāra*s sont à retenir, car ce sont les plus mobilisatrices et les plus influentes :

1- La *Ziyāra* de Nioro, fief des hamallistes

2- La *Ziyāra* de Dilly, centre influent des qādirīs

3- La *Ziyāra* de Tamani, berceau du guide spirituel des anṣārīs

4- La *Ziyāra* de Wouroboubou, fief des qādirīs

2.5.1. *Ziāra* de Nioro, fief des hamallistes

La *ziyāra* de Nioro se tient chaque année à l'occasion de l'anniversaire de la naissance du Prophète, *al-Mawlid al-nabawī*. Tous les ans à cette date, les hamallistes envahissent la ville de Nioro pour rencontrer le guide suprême du hamallisme et l'unique descendant vivant de leur cheikh Hamallah. Il faut souligner que le nombre des participants à cette *ziyāra* s'accroît de plus en plus, année après année. En 2010, près de trente mille hamallistes, venus pour la *ziyāra*, ont été

dénombrés dans la ville de Nioro, qui a connu une effervescence religieuse durant toute une semaine.

Les activités religieuses, durant cette *ziyāra*, se tiennent sous l'égide du Shérif de Nioro ; elles comportent les rituels suivants :

- Veillée spirituelle dans la grande *zāwiya* de Nioro
- Lecture du Coran
- Lecture des litanies hamallistes de façon collective
- Recueillement sur les tombes des saints
- Sacrifices distribués aux nécessiteux
- Allocution du guide spirituel dans laquelle il remercie ses adeptes pour leur allégeance au hamallisme et les exhorte à lui consacrer leur vie.

Il faut également souligner que cette *ziyāra* est une occasion pour les adeptes d'apporter leur soutien matériel au maître spirituel. C'est ainsi que chaque aspirant contribue financièrement à la promotion de la *tarîqa* en finançant le guide spirituel et toutes les activités de la confrérie. Il est évidemment constaté que les guides spirituels au Mali figurent parmi les plus richissimes du pays, grâce aux dons, aux offrandes et aux présents offerts lors de chaque *ziyāra*.[401]

Nous nous interrogeons pour savoir si l'aspect financier qui enrichit les *ziyāra*s constitue le fondement de la pérennisation des *ziyāra*s qui sont très suivies. Ou si c'est la piété qui les conduit à participer très régulièrement tous les ans. Comment concevoir que certains adeptes, les plus nécessiteux, contribuent à l'enrichissement matériel d'un cheikh déjà immensément fortuné ?

2.5.2. La *ziyāra* de Tamani, berceau du guide spirituel des anṣārīs

[401] PELIZZARI Elisa et SYLLA Omar, *La transmission du savoir islamique traditionnel au Mali : entre soufisme tijani et écoles coraniques*, Paris, éd. L'Harmattan, 2012, p.33.

La *ziyāra* de Tamani dans la région de Ségou est une autre grande manifestation soufie au Mali. Elle s'inscrit dans la lignée d'une visite pieuse rendue aux tombes des parents et des grands-parents du guide spirituel d'Anṣār Dīne, qui sont entre autres Madani Haidara, Chirfi Moussa Haidara, Mamadou Haidara et Moussa Fitini Haidara. La *ziyāra* de 2012 a été marquée par une très forte participation de la part des adeptes, venus de tous horizons. La présence de certaines sommités religieuses a été également signalée, comme l'imam de la grande mosquée de Bamako, Kokè Kallé, le *muqqadam* des tiğānis umariens de Nioro, Amadou Thierno Hady Tal, le qādī Alpha Kunta, ainsi que plusieurs prêcheurs connus au niveau national.

Lors de cette *ziyāra*, effectuée sous la houlette d'Ousmane Madani Haidara, un grand nombre d'activités religieuses a été accompli :

- Visite sur les tombes des parents du maître spirituel des anṣārīs accompagnée de prières pour le repos des âmes des défunts
- Lecture massive du Coran
- Prêche des sommités religieuses signalées ci-dessus, sur le thème du bien-fondé de la *ziyāra* dans la *šarī'a* et sur la manière dont le Prophète lui-même, ainsi que ses compagnons, l'avaient perpétué par la suite ;
- Prières particulières pour le retour de la paix au Mali, frappé par une crise sans précédent
- Incitation des participants à préserver l'union sacrée des musulmans au Mali, afin de pouvoir œuvrer ensemble pour surmonter la crise actuelle du pays.
- Précisions données par le guide d'Anṣār Dīn, tenant à se démarquer du groupe extrémiste, du même nom que sa confrérie, et qui occupait le Nord du Mali où il appliquait la šarī'ā selon sa vision, vision erronée. Cette *ziyāra* de 2012, la plus mobilisatrice au Mali, a connu la participation des soufis venus de neuf pays.[402]

Elle se tient chaque année après la fête de l'*'īd al-'Aḍḥā* (tabaski). C'est grâce à ces *ziyāra*s que le soufisme s'affirme année après année au Mali.

[402] *L'Indépendant,* n° 988, le 01/11/2012, « *Ziyāra* de Tamani »

2.5.3. La *ziyāra* de Wouroboubou, un fief des qādirīs

Wouroboubou, village situé dans le cercle du Macina, accueille chaque année une *ziyāra* en signe de perpétuation de la mémoire d'un cheikh très célèbre, appelé Seku Sāla Krembé, mort en 1982 à Bankass, dans la région de Mopti, et inhumé à Wouroboubou. Cette *ziyāra*, rappelons-le, débuta en 1994 sous l'hospice de Boubakar Seku Sāla. Dès lors, le nombre des participants ne cessa de croître. Des milliers de qādirīs y affluent chaque année, au mois de mai avant la saison des pluies, pour effectuer leur visite pieuse. Aujourd'hui l'héritage spirituel du cheikh Sāla est assuré par son fils Ibrāhim, connu sous le nom de « Bara ». Selon les disciples qādirīs avec qui nous nous sommes entretenu, les activités de cette *ziyāra* se déroulent ainsi :

- Effectuer une prière collective et individuelle sur la tombe du cheikh Sāla
- Participer à une veillée spirituelle pendant laquelle des prêches et des sermons sont tenus par les grands élèves du cheikh, jusqu'à l'heure de la prière de *fağr* (prière du matin)
- Organiser une autre prière après le *fağr* pour bénir le pays et les participants de la *ziyāra*
- Renouveler la moustiquaire ou le rideau blanc pendu sur la tombe du cheikh
- Organiser un concours hippique tout en récompensant les gagnants de la course
- Collecter, enfin, les offrandes et les dons au profit de la famille du cheikh

La *ziyāra* de Woroboubou se distingue par la participation de représentants de haut niveau de l'Etat. Pour la *ziyāra* de 2010, les activités ont même été couronnées par la présence de l'ancien Président de la République, Amadou Toumani Touré.[403]

2.5.4. La *ziyāra* de Dilly, centre influent des qādirīs

[403] http://www.journaldumali.com, (consulté le 08/11/2012.)

Dilly, village situé dans la région de Koulikoro, est l'un des grands fiefs qādirīs du Mali. Ce village a connu la présence de sommités religieuses grâce auxquelles il devint un bastion soufi incontournable du Mali. A cet égard, il conviendrait de citer le cheikh Modibo Kane (m.1940), et sa mère Oumou Dilly (m.1942), très connue comme femme spirituellement accomplie, étant également l'unique fille d'un autre saint, Moḥammad 'Abdullah Su'ād (m.1852). Plus tard, le fils du cheikh Modibo Kane, appelé Sīdī Modibo Kane,[404] assurera l'héritage spirituel de cette famille Kane de Dilly.[405]

Sīdī Modibo œuvra de façon remarquable à l'expansion du soufisme dans toute la région de Koulikoro. Il mourut en 1990, et son frère et successeur spirituel, Amadou Modibo Kane, reprit le flambeau et poursuivit son œuvre d'expansion du soufisme jusqu'à sa mort en 2012. Aujourd'hui, l'autorité spirituelle de Dilly est assurée par son fils, Modibo Amadou Modibo Kane. La *ziyāra* de Dilly se déroule chaque année à l'occasion du *mawlid.* Pendant cette *ziyāra* on assiste à diverses activités religieuses, entre autres :[406]

- La visite de la tombe du grand-père de la famille soufie, cheikh Muḥammad 'Abdullah Su'ād située à Dina, un village proche de Dilly.
- La visite de la tombe de Modibo Kane, de celle de sa mère Oumou Dilly et de celle du plus célèbre guide spirituel, Sīdī Modibo Kane à Dilly.
- La lecture coranique collective pour le repos des âmes des défunts
- La prière nocturne, *ṣalāt al-tahaǧǧud,* dirigée par les membres de la famille Kane.
- Les sermons des *muqaddams* qui sont également accordés aux novices
- L'intervention du cheikh pour exhorter à la piété et bénir la présence des participants
- La collecte de dons en l'occurrence pour la provision de la famille Kane

[404] Voir la lettre écrite par ce guide spirituel dans les Annexe A n° 22.
[405] A.N.M. 4E 26-5, F.R. *Marabouts, personnages religieux, Cercle de Nema*, Politique musulmane, 1942.
[406] Entretien avec des disciples de Dilly, Modibo Sangaré et Abdoulay Sangaré à Bamako, le 2/9/2012.

Il est à constater que les exercices spirituels pratiqués lors de *ziyāra*s sont en majeure partie identiques entre les différentes voies spirituelles du Mali (lecture du Coran, visite des tombes des saints, prières collectives, et prêche des guides spirituels). Cependant, il importe de noter ici que la lecture du *Dalā'il al-ẖayrāt* par les soufis maliens est également récurrente lors des ziāras et en d'autres occasions par les soufis maliens. Nous parlerons donc de ce recueil du guide spirituel marocain Muḥāmmad ibn Sulaymān al-Ǧazūlī (m. 1465), appelé « *Dalā'il al-ẖayrāt* » pour son importance capitale dans la pratique spirituelle des soufis maliens. Qu'est-ce que « Dalā'il al-ẖayrāt » ? Comment est-il utilisé par les soufis du Mali ?

De son nom complet «*Dalā'il al-ẖayrāt wa šawāriq al-anwār fī ḏikr al-ṣalāt 'alā al-Nabī al-Muẖtār : Signes de bonheurs et étincelles de lumière de la récitation de la prière sur le Prophète élu »*. Rédigé il y a plus de cinq siècles par l'imam al-Ǧazūlī, l'auteur de *«Ǧāmi' karāmāt al-'awliyā' »* résume par ces mots l'histoire prodigieuse qui poussa al-Ǧazūlī à écrire ce fameux recueil :

> « L'heure de prière arriva et l'imam al-Ǧazūlī se leva pour faire ses ablutions ; il se dirigea vers un puits proche. Il n'y trouva pas de quoi puiser de l'eau et resta perplexe. Sur ce fait, une fillette qui était sur une colline l'interpella et dit '' Qui es-tu ? '' Je lui dis qui j'étais. Elle dit '' Toi homme vénéré et pieux, tu n'arrives pas à puiser de l'eau faute de moyen approprié !''. Elle souffla dans le puits, et aussitôt le puits déborda d'eau. L'imam al-Ǧazūlī, une fois finies ses ablutions, demanda à la fillette de lui confier son secret miraculeux. Elle répondit : ''C'est grâce à ma récitation nourrie et incessante de la prière sur le Prophète que j'ai obtenu ce degré de spiritualité si élevé, et Dieu m'a accordé ce miracle, *karāma*''. C'est ainsi que al-Ǧazūlī jura par Dieu de consacrer un ouvrage à la prière sur le Prophète »[407].

Cet ouvrage de l'imam al-Ǧazūlī est composé de sept chapitres conformément au nombre des jours de la semaine. Il y cite une formulation spécifique pour chaque

[407] AL-NABAHĀNI Yūsuf, *Ǧāmi' karāmāt al-'awliyā'*, Beyrouth, éd. Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1996, p. 276. Traduction personnelle.

jour de la semaine de la prière sur le Prophète, *ṣalāt ʻalā al-Nabī*. En somme, ce recueil constitue un éloge de haute formulation, comme son auteur l'avait voulue.

Mais ce qui nous importe ici, après cette présentation concise de l'ouvrage, est de savoir pourquoi et comment les soufis du Mali l'adoptèrent unanimement et lui accordèrent autant d'importance ? Au Mali, qādirīs et tiǧānīs ne divergeaient pas sur l'usage du *Dalā'il al-ẖayrāt*. Ils manifestaient ainsi leur amour profond pour le Prophète à travers cet ouvrage. Mais pourquoi mirent-ils un accent particulier sur cet ouvrage bien précis ?

Selon nos enquêtes de terrain, les voies spirituelles maliennes voulurent préserver la ligne directive léguée par leurs prédécesseurs, à savoir accentuer l'amour du Prophète dans les voies spirituelles. A cet égard, ils optèrent pour un recueil consacré à l'éloge et à la prière sur le Prophète, le *Dalā'il al-ẖayrāt*, qui, selon leur opinion, comprend la quintessence de tous les ouvrages ésotériques des soufis les plus éminents ayant trait à la prière sur le Prophète.

Rappelons que cet ouvrage a fait et fait l'objet de critiques de la part des adeptes du courant Salafiyya. Ils le considèrent comme une dérive et une innovation religieuse, *bidʻa*, constituant une menace quant à la formulation de la prière sur le Prophète enseignée par le Prophète lui-même, à savoir la *ṣalāt ibrāhīmiyya* adoptée pour leur spiritualité, comme nous l'avons susmentionné.[408] Notons maintenant les circonstances dans lesquelles les soufis du Mali recommandent la lecture du *Dalā'il al-ẖayrāt* :

- *Ziyāra* ou visite pieuse

L'occasion de *ziyāra* fait l'objet de la lecture répétitive du *Dalā'il al-ẖayrāt*. Cet ouvrage se lit en intégrité de trois à quarante fois par les disciples, puis la lecture sera couronnée par la prière du guide spirituel.

- La vision du Prophète

[408] *Supra.*, p.168.

Il est conseillé à tout novice souhaitant voir le Prophète en rêve de réciter plusieurs fois le *Dalā'il al-ẖayrāt*. C'est avéré à travers l'histoire soufie, confirme un cheikh qādirī, que les aspirants qui veulent accélérer leur ascension spirituelle peuvent y parvenir en s'adonnant à la lecture de cet ouvrage béni. Ils verront ainsi le Prophète régulièrement, qui leur conférera des conseils précieux pour leur spiritualité.

- Lors du mariage

Les soufis du Mali pour bénir un mariage contracté, s'adonnent de manière récurrente à la lecture de *Dalā'il al-ẖayrāt*. L'ouvrage, en version morcelée, est partagé entre les adeptes présents au lieu du mariage. Chacun participe de cette manière à la lecture d'une partie de l'ouvrage. A la fin de la lecture, le cheikh procède aux *dou'ā'* pour les nouveaux mariés.

- Le septième jour de naissance, *tasmiya*

La *tasmiy*, habituellement célébrée au Mali le septième jour de la naissance, donne également lieu à la lecture du *Dalā'il al-ẖayrāt*. L'imam ou le cheikh, ayant prononcé solennellement le prénom du nouveau-né aux assistants, invite les fidèles à la lecture du fameux ouvrage pour couronner la cérémonie. La lecture est répartie entre les fidèles, comme nous l'avons décrit, si un bon nombre d'entre eux est habilité à la lire, sinon le cheikh seul, se charge de la lecture de cet ouvrage d'une centaine de pages.

- L'accès à une nouvelle habitation

La lecture du *Dalā'il al-ẖayrāt* est également recommandée par les soufis du Mali lorsqu'un adepte acquiert une nouvelle maison. Afin de chasser Satan et les démons et d'attirer les grâces divines, *baraka*, sur la nouvelle habitation, les soufis s'assemblent dans la nouvelle demeure et lisent tout le *Dalā'il al-ẖayrāt*. Cette lecture est généralement suivie par le sacrifice d'une bête dont la viande est distribuée aux nouveaux voisins et aux gens démunis.

- Suite au décès

Les soufis au Mali ne tardèrent pas à lire le *Dalā'il al-ẖayrāt* pour le repos de l'âme de leur défunt. Cette lecture se fait, selon nos observations, le jour même du décès, le troisième jour et le quarantième jour. La lecture est également pratiquée sur invitation des proches du défunt, à tout moment, notamment les vendredis pour l'accomplissement de cet exercice.

- Lors d'un voyage

Afin d'effectuer un voyage protégé et béni, les soufis lisent en l'occurrence le *Dalā'il al-ẖayrāt* à l'intention du voyageur, et parfois lui accordent même une copie de l'ouvrage qu'il pourra mettre dans ses bagages, dans le dessein d'obtenir une protection totale et certaine.

- Pour tout besoin impérieux

La lecture de *Dalā'il al-ẖayrāt* par les soufis du Mali ne se limite pas aux cas susmentionnés, mais elle peut s'étendre à toute autre situation dans laquelle l'aspirant se sent en besoin de résoudre une difficulté et de s'attirer une grâce divine. C'est dans ce cadre qu'il faut inscrire la lecture de ce fameux recueil lors de la quête d'un emploi, la réussite d'un examen ou la guérison d'une maladie.

Nous pouvons nous demander si ces différentes sortes d'application du *Dalā'il al-ẖayrāt* furent enseignées ou recommandées par l'auteur lui-même ?

Certes non, l'auteur écrit son ouvrage dans le but de se rapprocher de son Seigneur par la prière sur son Prophète, mais un cheikh qādirī justifie ces différentes applications par ces mots :

> « Nous les soufis avons déduit toutes ces applications du nom même de l'ouvrage ''*Dalā'il al-ẖayrāt''* c'est-à-dire ''Signes du bonheur''. Donc nous avons estimé bénéfique de le lire lors de toutes nos occasions heureuses pour accroître le bonheur, et lors des occasions tristes pour atténuer la tristesse et la douleur. Ceci se fait à la lumière du geste d'un compagnon qui exorcisa un malade par la lecture de la sourate *al-Fātiḥa*, voulant ainsi sa guérison ; il le fit

> sans en être autorisé par le Prophète, qui approuva, par la suite, son action. Nos différentes applications du *Dalā'il al-ḫayrāt* seraient également approuvées par Ǧazūlī s'il était vivant aujourd'hui »[409].

Si les *ziyāra*s sont des moments de rencontre forts pour les soufis, ceux-ci cependant ne s'en contentent pas pour s'affirmer dans la société malienne. Une autre stratégie existe encore, à savoir l'organisation de grandes conférences afin de dynamiser davantage la communauté soufie et diffuser la pensée mystique à plus grande échelle.

2.6. Les grandes conférences des soufies au Mali

Les soufis du Mali ont également adopté aujourd'hui la stratégie des grandes conférences pour se faire connaître, divulguer leur pensée mystique et traiter de problèmes variés ayant trait à l'histoire, à la société et à d'autres questions. En effet, le Mali contemporain a connu la tenue de plusieurs grandes conférences soufies sous son ciel. Nous retiendrons, à titre d'illustration, les quatre grandes conférences soufies les plus remarquables :

1 - L'une des plus grandes conférences soufies, qui connut une des participations les plus massives, fut celle organisée à Bamako, le 22 mai 2010. Le thème retenu était le suivant :

« Le soufisme pour un monde sans violence »

Cette grande manifestation soufie fut initiée et se tint sous l'égide du guide spirituel qādirī Lassana Kané dont le rôle crucial dans l'expansion du soufisme a été évoqué plus haut. Cette conférence a réuni toutes les figures emblématiques du soufisme du Mali, entre autres le guide spirituel des anṣārīs Chérif Ousmane

[409] Entretien effectué auprès du cheikh Bakkay Tal, Diougani, Mali, le 28/08/2011.

Haidara et le leader spirituel de C.M.S Bilal Biallo. Il est à souligner que cette conférence avait une dimension nationale et sous-régionale, car toutes les régions administratives du Mali y étaient représentées, ainsi que des délégations du Burkina et de la Côte d'Ivoire.

Lors de cette conférence, les conférenciers ont prêché la nécessité de diffuser une culture de tolérance, d'ouverture et de paix, tout en mettant l'accent sur le rôle du soufisme dans la pacification des sociétés. L'un des conférenciers exhorta la communauté soufie à s'unir et à coordonner ses efforts afin de mener à bien sa mission salvatrice : «Il est temps de casser le mur de la méfiance et de coordonner les actions du soufisme basées sur l'entraide, la solidarité et la bonne foi. C'est-à-dire, la pureté du cœur.»[410]

2- Le soufisme au Mali ne s'intéresse pas désormais uniquement à des questions d'ordre spirituel, mais également à des questions portant sur le développement et la productivité. C'est ainsi qu'une grande conférence a été organisée à Bamako, sous l'égide du guide spirituel de C.M.S (Communauté Musulmane des Soufis) Bilal Diallo, le 10 avril 2010, sur le thème :

« Quelles initiatives pour un islam de production et de développement ? ».

C'était une aubaine, pour les soufis du Mali, de se rassembler afin de produire une réflexion sur l'apport du soufisme au développement de la société. Les conférenciers ont souligné tour à tour, les solutions préconisées par l'islam pour éradiquer la misère et la pauvreté de la société. Le but principal de la conférence était ainsi d'éveiller les consciences et de faire savoir que le soufisme, comme le rappelait le maître spirituel Diallo, ne se résume pas seulement à passer tout son temps dans les *ḫalwas* ou dans les *zāwiya*s, mais aussi à travailler et œuvrer jusqu'à atteindre l'autonomie financière et avoir la capacité de venir en aide aux autres, car l'image du bon soufi est bien différente de celui qui consomme et ne produit pas.[411]

[410] *Le Guido*, n° 43, le 26/05/2010, « Première grande rencontre des soufis à Bamako ».
[411] *Indicateur du Renouveau*, n° 95, le12/04/2010, « Islam et développement : les soufis du Mali posent la question »

Ce genre des sujets, évoqué par les intellectuels soufis, et qui touche le cœur même des difficultés de la société malienne, a suscité un grand intérêt dans les milieux administratifs. Et nous avons constaté que cette grande conférence soufie a été épaulée par le ministère de l'emploi et de la formation professionnelle, qui n'a pas manqué de manifester sa satisfaction.

3 - Dans ce sens, il convient de noter qu'à l'occasion de l'anniversaire de la 67e année de déportation du guide suprême des hamallistes, cheikh Hamallah (déporté le 19 juin 1941), les hamallistes ont organisé une journée de réflexion et de commémoration sur sa vie et sa *tarîqa.* C'était le 19 juin 2008 à Nioro, fief du hamallisme. A cette occasion, les historiens ont tenu des conférences pour élucider le contexte dans lequel le Chérif de Nioro a été déporté par le régime colonial. L'un des intervenants conclut en ces mots :

> « Cette flamme ne mourra jamais, aujourd'hui plus que jamais, le Hamallisme sous la clairvoyance du dernier enfant du Cheick en vie, Ahmedou, le temple s'est élargi et l'idéal d'une société égalitaire, renforcé. En ce jour de souvenir, les *zāwiya*s entonneront le zikr autour des valeurs léguées du Chérif. Valeurs éternelles de justice, de travail ancré dans la liberté et le respect de l'autre. En ce 19 juin, nous Hamallistes pardonnons cet autre de 1941 mais nous n'oublierons jamais »[412].

Ces moments sont donc également une occasion de jeter un regard et de prendre position sur les événements du passé.

4- Cette stratégie des grandes conférences pour l'expansion des enseignements du soufisme se poursuit. C'est dans ce cadre qu'il faut inscrire également le colloque international organisé par les hamallistes, cette fois-ci à Dakar, le 13 avril 2009, dans le dessein de célébrer le centenaire de l'investiture du cheikh Hamallah comme guide suprême de la *tarîqa*. Si le chérif de Nioro a été porté à la tête de la confrérie en 1902, cependant, il ne devint véritablement le guide absolu qu'après le décès de son Maître Sīdī Muḥammad Laḥḍar en 1909. Pour commémorer ce 100e anniversaire, les hamallistes avaient retenu le thème suivant :

[412] http://www.afribone.com, (consulté le 09/11/2012.)

« Le drame politique de l'administration coloniale française entre 1925 et 1941 face au Chérif Hamallah.»

En effet, les intervenants évoquèrent le drame et l'injustice subis par le cheikh Hamallah, durant les 16 années situées entre 1925 et 1941. Les hamallistes à l'issue de ce colloque international, demandèrent même réparation et dédommagement pour leur guide spirituel.[413]

Enfin, il importe de noter la tenue du grand colloque national qui réunit tous les tiğānīs du Mali. Ce colloque, qui s'est tenu à Bamako 19 octobre 2008, constituait une étape préparatoire à la création d'une assemblée regroupant tous les tiğānīs du Mali. Ce rêve tiğānī s'est concrétisé en 2011 avec la naissance de ConféNAT-Mali (Conférence Nationale des Adeptes de la *Tarîqa* Tiğāniyya du Mali). Ceci fut possible grâce à l'appui du Roi du Maroc qui promit d'offrir à la communauté tiğānīe malienne un siège comportant tous les éléments relatifs au bon fonctionnement de la *tarîqa* (*zāwiya*, mosquée, salle de conférence et medersa). En attendant la réalisation de ce projet de création d'un siège, le Royaume marocain se charge de financer le siège temporaire qui abrite cette conférence.[414]

Pour quelles raisons le Roi du Maroc a-t-il participé à la création et au financement de cette nouvelle organisation tiğānīe ConféNAT-Mali ? Nous pensons que le Maroc étant le sol qui héberge la tombe du fondateur de la confrérie soufie la plus influente au Mali, la Tiğāniyya, a voulu garder sa mainmise et son influence sur les adeptes de son hôte prestigieux, cheikh Ahmed al-Tiğānī, où qu'ils se trouvent. Il faut rappeler que c'est au Maroc, précisément à Fès, qu'a lieu tous les ans la grande *ziyāra* des tiğānīs maliens.

Si cette stratégie de rassemblement est très appréciée au Mali, les nouvelles techniques de communication offrent également des outils précieux pour la diffusion du soufisme au Mali et hors du pays.

---

[413] http://fr.allafrica.com., (consulté le 09/11/2012.)
[414] *Al-Ṣadāqa*, « al-Maǧlis al-ittiḥādī al-waṭanī li murīdī al-ṭarīqat al-Tiğāniyya fī Mali » n°65, août 2012.

2.7. La technologie moderne de communication et la diffusion du soufisme

Les soufis du Mali indépendant diversifient leurs méthodes pour affirmer leur présence dans la société, et répandre la pensée soufie. Ce faisant, ils exploitent également les outils modernes de communication comme la radio, la télévision et internet.

2.7.1. Sites internet des soufis maliens dans la diffusion du soufisme

Aujourd'hui, le réseau internet n'est pas largement accessible au Mali et les adeptes soufis ne sont pas en majeure partie initiés à son usage. Les soufis n'hésitent cependant pas à confirmer leur présence sur le web également, afin de gagner la confiance des internautes et de les convaincre du bien-fondé de leur voie spirituelle. Nous avons mené une enquête sur la présence virtuelle des guides soufis du Mali. Il s'avère que seulement deux d'entre eux, sur une centaine de maîtres spirituels maliens, disposent aujourd'hui d'un site internet. Il s'agit de celui du guide des hamallistes, et de celui d'Anṣar Dīn.

a- Sites internet des hamallistes

L'adresse de leur site est la suivante : www. alhamawiyya.org

La page d'accueil du site affiche les photos du Cheikh Hamallah, ainsi que celle de son fils Muḥammad, guide suprême du Hamallisme aujourd'hui. Il offre les rubriques suivantes :

1- Accueil
2- Actualités
3- Conférence de Dakar
4- Visite de Mouhammad uld Cheikhna
5- La Hamawiyya
6- Zikr

7- Evénements
8- La Sainte Famille
9- Les Moughadams
10- La vie des premiers disciples
11- Les Zawiyas
12- Les Talibés de Cheikhna et les sympathisants
13- Vidéos des Conférences[415]

Notons cependant que toutes ces rubriques sont vides de contenu à l'exception des rubriques 3, 4 et 13. Le site n'est pas du tout à jour et reste pour le moment très pauvre. Si ce site a été élaboré dans le dessein de la promotion du Hamallisme par les fervents intellectuels hamallistes, il demeure cependant peu consulté.

b- Sites internet des anṣārīs

Comparé au site des hamallistes, le site du guide des anṣārīs est plus à jour. Il est accessible à partir de l'adresse suivante : www.ancardinehaidara.com.[416] La page d'accueil arbore la photo du maître spirituel des anṣārīs, accompagnée de la devise suivante « Le Chemin est là ». Le site se compose des rubriques suivantes :

1- Accueil
2- Qui est le C.O.M.H
3- Ansar-Dine
4- Agence Chérifla
5- AFIM
6- Centre de Santé

Cependant ces rubriques sont vides de leur contenu hormis les 5 et 7, où une biographie concise a été consacrée au guide spirituel d'Anṣār Dīn, tout en annonçant la création d'un compte d'épargne et de crédit accessible aux disciples. La validité de ce site provient de sa mise à jour permanente, même si la plupart des

[415] www.alhamawiyya.org **(**consulté le 15/11/2012).
[416] www.ancardinehaidara.com (consulté le 19/11/2012).

rubriques restent vides, car les actualités concernant le guide et la *tarîqa* y sont diffusées régulièrement. Sur ce site nous pouvons également lire certains articles récents abordant les questions confrériques ainsi que des extraits d'interviews accordées par le maître spirituel aux médias maliens. Afin de rendre le site plus attractif pour les adeptes d'Anṣāriyya, il y a la possibilité d'écouter des chansons composées en l'honneur du chef de la *tarîqa.*

Un deuxième site a également été créé par les adeptes de l'Anṣāriyya de la diaspora, notamment ceux vivant en France. Ce dernier est plus dynamique et plus riche. Il est animé et financé par les anṣārīs de France. On peut le consulter à l'adresse internet suivante : www.ansar-dine.fr.[417] Et on y trouve les rubriques suivantes :

- Adhésion à l'islam
- Adhésion à l'Ansar-Dine
- Prêches
- Le Coran
- Les Hadiths
- Maouloud
- Cours islamiques
- Questions et Réponses
- Collection de DVD.

Les deux sites anṣārīs se réclament de la même devise : « Le chemin est là ». Grâce à la rubrique « Actualités Ançar–dine internationale » ce site offre plus d'informations que le premier. Sa mise à jour est également constante. Il permet ainsi de consolider le lien entre les adeptes d'Anṣār Dīn de l'extérieur et la source mère du Mali.

2.7.2. Radios et télévision dans la diffusion du soufisme au Mali

[417] www.ansar-dine.fr, (consulté le 19/11/2012).

Si la portée d'Internet reste encore restreinte, les soufis du Mali exploitent encore un autre outil moderne plus accessible par la grande masse au Mali : radio et télévision. Dans une interview accordée au journal *l'Indépendant*, le guide de la C.M.S affichait clairement ses ambitions de créer une radio et une télévision, afin de diffuser le plus largement possible ses enseignements soufis :

« A la question de savoir ce qu'il redoutait le plus, entre la pauvreté, la vieillesse et la mort, il répond «l'ignorance». Dans l'avenir, il ambitionne de créer un journal, une radio et une télévision privés pour propager sa voie à grande échelle et faire connaître la communauté soufie. »[418]

A l'heure actuelle, les projets ambitieux du soufi Bilal demeurent en herbe, et n'ont pas d'abord vu le jour. Cependant, le guide spirituel des anṣārīs a réussi à mettre en place une radio FM appelée « La Voix du citoyen » qui émet à Bamako sur 92.9 MHZ. Des centaines de cassettes enregistrées au cours des divers prêches du Chérif Ousmane Madani Haidara y sont diffusées. Si cette radio a pour vocation principale de mieux faire connaître la pensée de son promoteur et de remporter l'adhésion des auditeurs, elle diffuse également d'autres émissions à caractères culturels, éducatifs, sportifs et musicaux.

Cette radio ne se contente pas de développer son prosélytisme à Bamako, mais elle est d'ores et déjà accessible sur la toile, ce qui permettrait au maître de Banconi de véhiculer ses instructions soufies à l'échelle internationale. De plus, c'est également une aubaine pour les adeptes anṣārīs de la diaspora qui souhaitent garder le contact avec leur source spirituelle. L'adresse de cette radio sur internet est la suivante : www.lavoixducitoyen.com.[419]

Concernant les chaînes de télévision soufies, jusqu'à l'heure actuelle, il n'existe aucune chaîne au Mali consacrée à la diffusion du soufisme, même si le projet en est formé. Les soufis du Mali ne manquent donc pas de stratégies pour répandre le soufisme au Mali, employant tour à tour des stratégies traditionnelles et des

[418] *L'Indépendant*, « Rassemblement général des soufis » n°542, le 17/09/2009.
[419] www.lavoixducitoyen.com. (Consultée le 10/11/2012).

stratégies plus modernes. Mais aussi leur vision et leur dessein plus englobant ne se limitent pas à un rôle religieux, mais touchent également au domaine politique et social.

CHAPITRE II : LES FORMES DE PRESENCE POLITIQUE ET SOCIALE DES SOUFIS DANS LE MALI INDEPENDANT

L'indépendance du Mali marqua de façon considérable le paysage religieux du pays. L'entrave de la liberté religieuse et la surveillance étroite pratiquée durant la période coloniale sur les guides religieux ont été allégées voire abandonnées. Profitant de ce nouveau contexte favorable, certains maîtres spirituels ne dissimulent plus leur résolution à pénétrer dans l'atmosphère politique malienne et à apporter également leur contribution dans le domaine social.

1. Présence politique des soufis dans le Mali d'aujourd'hui

Si certains pays, comme la France, se préservent de l'influence des religieux dans la sphère politique, la question se pose autrement au Mali. Le prestige et l'influence dont disposent les religieux de façon générale et les soufis de façon particulière les incitent à ne pas se résigner et à ne pas rester en marge de la politique. Le Mali est certes une république laïque. La constitution de 1961 amendée par celle de 1992, l'énonce sans équivoque :

Préambule, aliéna 2 : « Le peuple souverain du Mali s'engage solennellement à défendre la forme républicaine et *la laïcité de l'Etat***,** proclame sa détermination à défendre les droits de la Femme et de l'Enfant ainsi que la diversité culturelle et linguistique de la communauté nationale »

Article 28 : « Les partis concourent à l'expression du suffrage. Ils se forment et exercent librement leurs activités dans les conditions déterminées par la loi. Ils

doivent respecter les principes de la souveraineté nationale, de la démocratie, de l'intégrité du territoire, de l'unité nationale et de *la laïcité de l'Etat* ».

Article 118 : Aucune procédure de révision ne peut être engagée ou poursuivie lorsqu'il est porté atteinte à l'intégrité du territoire ; la forme républicaine et *la laïcité de l'Etat* ainsi que le multipartisme ne peuvent faire l'objet de révision.

Cette laïcité bien affirmée et réaffirmée par la constitution malienne a-t-elle- un sens univoque ? Ou peut-elle être interprétée de diverses façons ? Comment les soufis sont-ils impliqués dans la vie politique ?

En premier, nous avons constaté que politiciens et religieux divergent sur la *définition de la laïcité*. La laïcité se présente ainsi comme un moule dans lequel chacun met le sens qu'il veut. Selon un leader spirituel :

> « La laïcité consiste à faire en sorte que la religion ne soit pas imposée à tous, que les non-croyants et les autres confessions puissent exister et vivre leur différence ; sans partager forcément cette conviction, l'Etat laïque ne rejette pas les religions ; ceci est le fait des Etats irréligieux. L'Etat laïque intègre les religions dans la conduite des affaires publiques. Tout ce que nous avons souhaité et demandé, c'est que la loi qui devrait régir notre existence en tant qu'être social soit conforme à nos aspirations profondes, à nos valeurs sociales et religieuses »[420].

Il ressort de cette conception de la laïcité que l'Etat doit prendre en considération, dans sa gestion étatique, les valeurs religieuses et ne doit pas entrer en opposition avec les religieux.

Pour certains juristes maliens « Un Etat laïque est un Etat qui ne s'immisce pas dans les questions religieuses et qui est d'égal partage entre les différentes religions »[421]. Selon cette définition, l'Etat laïque affirme l'indépendance des affaires religieuses et doit observer la neutralité envers toutes les religions, sans

[420] http://journaldumali.com/article.php?aid=2453 (consulté le 03/04/2012).

[421] http://journaldumali.com/article.php?aid=2453 (consulté le 03/04/2012).

toutefois être influencé par l'une ou par l'autre. Cette définition, nous verrons, est loin de la réalité malienne vécue actuellement.

Il est donc à noter que les principes qui régissent la laïcité dans le contexte malien impliquent les points suivants :

- L'inexistence d'une religion d'Etat
- La possibilité pour chaque citoyen d'adhérer à la religion de son choix
- L'interdiction absolue de discrimination fondée sur la religion, dans la gestion publique
- Le respect des convictions religieuses de chaque citoyen.[422]

Si la laïcité française veut que les espaces publics soient exempts de signes religieux, la laïcité malienne cependant n'y voit rien qui contredise ses principes de laïcité. Elle se présente, en effet, comme une *laïcité adaptée aux réalités de la société*. Ainsi, il est tout à fait fréquent de voir dans les ministères, les écoles publiques et les hôpitaux publics des espaces aménagés pour la prière, *ṣalāt*. Les signes religieux ostensibles n'y sont pas interdits. Mais aussi la laïcité du Mali est dominée par l'islam, étant donné qu'il s'agit d'un pays à majorité musulmane. En effet, les musulmans représentent 90% de la population, alors que les catholiques, les protestants et les animistes tous ensemble n'en représentent que 10%.

Par ailleurs, il est à constater que les dirigeants de la première République (1960-1968) et ceux de la deuxième République (1968-1991) ont su amadouer les maîtres spirituels. Pour manipuler la majorité musulmane, afin de se maintenir le plus longtemps possible au pouvoir, le président de la deuxième République, Moussa Traoré, a même érigé un tribunal islamique à Kayes, mais ce tribunal n'a jamais fonctionné en fait, car les citoyens n'étaient pas obligés d'y avoir recours.

Ce même président n'hésitait pas non plus à fermer tous les bars durant tout le Ramadan. C'est lui qui créa également A.M.U.P.I (l'Association Malienne pour l'Unité et le Progrès de l'Islam) en 1980, pour conforter davantage les leaders

[422] SOW Boubacar, *l'Etat et la religion au Mali*, (mémoire non édité), ENA, 1978, Bamako, p.23.

spirituels. Pour L. Brenner, le régime de Moussa Traoré était résolu à renforcer l'identité musulmane du pays au détriment de la laïcité de l'Etat[423]. Toutes ces œuvres adoptées en faveur de l'islam de la plus haute autorité du Mali étaient destinées à maintenir les maîtres spirituels loin de la sphère politique.

Cependant, il faut attendre l'avènement de la troisième République (1991-) pour voir l'implication forte de soufis dans la vie politique. A notre avis, ceci est dû, d'une part, à l'avènement de la démocratie et du multipartisme avec la troisième République, et d'autre part, à l'activisme des nouvelles générations soufies influencées par le courant activiste de la Salafiyya.

Cette implication des soufis dans la vie politique a pris aujourd'hui plus d'ampleur, notamment en ce début du XXIème siècle, se manifestant lors des élections municipales, législatives et présidentielles. Les guides spirituels s'activent pour inciter leurs adeptes à s'inscrire sur les fiches électorales, tout en encourageant certains de leurs disciples intellectuellement reconnus à conquérir le pouvoir, ou, le cas échéant, à rallier un candidat ayant des affinités avec eux. En ce sens, il est souvent constaté que les leaders spirituels sont systématiquement courtisés par les politiques, dans le but de bénéficier de leur soutien indéfectible, souvent nécessaire pour obtenir une victoire électorale au Mali.

Il est à noter que les élections présidentielles de 2002 et de 2007 ont été marquées par un véritable soutien des guides spirituels en faveur du parti R.P.M (Rassemblement Pour le Mali), dirigé par Ibrahim Boubakar Keïta. Notamment les hamallistes soutinrent avec enthousiasme cet ancien premier ministre. Des appels étaient lancés dans les mosquées et dans les *zāwiya*s invitant les fidèles à voter pour ce dernier. En conséquence, I. B. Keïta est passé au deuxième tour, mais a toutefois perdu devant l'ancien Président Amadou Toumani Touré qui a difficilement

[423] BRENNER Louis, « Constructing muslim identities in Mali », in Louis BRENNER (dir.), *Muslim identity and social change in sub-saharan Africa*, London, C.Hurst and Co. 1993, p.71.

remporté les élections. Cependant, ce président ne fut pas à l'abri de ses détracteurs, qui dénoncèrent les conditions frauduleuses dans lesquelles il a été élu et réélu.[424]

Si l'opposition politique joue un rôle crucial dans une démocratie en fustigeant la gestion étatique lorsqu'elle est à la dérive, les leaders spirituels du Mali n'hésitent pas, pour autant, à adresser des diatribes à l'endroit du pouvoir public. Chaque année, à l'occasion du *Mawlid*, ce sont des milliers de personnes qui affluent à Bamako pour cette manifestation musulmane dont la célébration est à la fois, pour les confréries, une expression d'identité et une démonstration d'influence. Au-delà du discours purement religieux et des enseignements sur la vie du Prophète de l'islam, ces rencontres annuelles sont aussi des occasions d'interpellation des pouvoirs politiques sur la gestion des affaires publiques et la moralisation de la société.

Lors de *Mawlid* 2009, au Stade Modibo Kéita de Bamako qui était comble (25000 places assises), le guide spirituel d'Anṣār Dīn a saisi l'occasion pour fustiger la justice malienne : « Elle fait pleurer les pauvres au profit des riches et des titulaires d'une parcelle de pouvoir. J'invite le président malien à veiller à la saine distribution de la justice sous son mandat. Le premier responsable du Mali doit s'assurer que la justice est bien rendue entre les Maliens, car il n'y aura pas de bonheur dans notre pays tant que la justice ne sera pas saine et tant que les pauvres continueront à subir des décisions iniques »[425].

Quel rôle les leaders spirituels ont joué dans la crise actuelle, sans précédent, que le Mali vient de connaître ? Le coup d'Etat survenu au Mali le 22 mars 2012, fut une véritable apocalypse malienne, car tous les maux se sont abattus conjointement sur le peuple malien : la rébellion occupait le nord du pays (deux tiers de la superficie du Mali), l'embargo était imposé par la C.D.E.A.O (Communauté Economique Des Etats de l'Afrique de l'Ouest), l'armée était désorganisée et l'Etat décapité, du jamais vu dans l'histoire du Mali.

[424] NASSOKO Issa, *L'Etat et la religion au Mali de 1960 à nos jours*, Bamako, éd. Jamana, 2009, p.231.
[425] Enquête de terrain, Bamako, le 10/08/2011.

Conscients de la gravité de la situation, les maîtres spirituels décidèrent d'apporter leur contribution à la résolution de la crise. C'est ainsi qu'ils organisèrent non seulement des prières collectives et répétitives pour le retour de la paix, mais qu'ils s'efforcèrent également de rencontrer les responsables politiques afin de jouer un rôle de médiation et d'apaisement.

Selon les guides spirituels, cette catastrophe politique survenue au Mali était due à la corruption délétère qui gangrène les plus hautes autorités du pays. En guise de solution proposée pour remédier à cette crise, les maîtres spirituels ont donc créé un mouvement qui a pour objectif d'empêcher toute personne politique corrompue ou corruptrice d'accéder au commandement du Mali. La création effective de ce mouvement dénommé « Sabati 2012 », a été annoncée aux fidèles lors d'une grande mobilisation qui eut lieu le 12 août 2012.[426]

Le rôle de ce mouvement est de recruter des jeunes musulmans dans toutes les régions du Mali, afin d'en faire de véritables représentants des maîtres spirituels et des acteurs actifs de la vie politique du pays, dans le dessein de barrer la route à toute personne politique corrompue et malhonnête lors des élections prochaines. Il est à noter que la création de ce mouvement a eu un impact fort tangible dans les milieux politiques. C'est désormais une arme redoutable entre les mains des maîtres spirituels du Mali, qui pourra permettre d'assujettir les responsables politiques aux vœux de ces derniers.

Faut-il signaler que le guide spirituel d'Anṣār Dīn et président du Groupement des Leaders Spirituels du Mali (GLSM) a confirmé tout récemment la détermination des leaders spirituels à s'impliquer davantage dans la vie politique lors des élections présidentielles prochaines : « On ne peut plus laisser la gestion de ce pays continuer de cette manière. Car chaque jour, la misère s'amplifie, la chute continue pour notre

[426] Nous étions présent lors de l'annonce de ce nouveau mouvement.

pays à cause de la mauvaise gouvernance. On ne peut plus laisser n'importe qui diriger ce pays »[427].

La création, pour la première fois dans l'histoire du Mali, d'un Ministère des Affaires religieuses et du Culte en août 2012 par le gouvernement de transition, est un signe patent de l'influence grandissante des maîtres spirituels sur le pouvoir public. Le nom du Ministère révèle déjà son rôle. Il est désormais chargé des missions religieuses et cultuelles jusque-là exercées par le Ministère de l'Intérieur. Ce ministère, il faut le rappeler, est piloté par un ministre proposé par la quasi-unanimité des guides spirituels. Avec la situation critique au Nord du Mali provoquée par les groupes extrémistes se revendiquant de la šarī'a, ce nouveau ministère a d'ores et déjà une lourde tâche. Il s'active à sensibiliser la population et à confirmer la dangerosité des idéologies prônées par ces derniers, tout en les qualifiant d'envahisseurs et de terroristes à combattre.[428]

1.1. Les Codes et la défense des valeurs musulmanes

La société malienne est régie par des lois qui s'inspirent plus ou moins de la šarī'a. Les mutations incessantes du monde actuel imposent aux législateurs de réviser et de proposer des amendements qui, selon leur opinion, adaptent la législation malienne à l'évolution de la société et la mettent en conformité avec la conjoncture universelle, notamment celle concernant les Droits de l'Homme.

1.1.1. Le Code malien des personnes et de la famille

Il y a plus d'une dizaine d'années, le code malien des personnes et de la famille était sur la table de négociation, afin d'élaborer un texte considéré comme révolutionnaire en matière des droits des enfants et des femmes. C'est ainsi que la quasi-totalité des députés ont voté le 3 août 2009 *le nouveau Code des personnes et de la famille*. Ce nouveau Code est depuis lors au centre d'une vive polémique ; il a,

[427] *Le Républicain* « Cherif Ousmane Madani Haidara, président du Groupement des Leaders Spirituels du Mali ''Nous allons donner une consigne de vote à la prochaine présidentielle'' » le 9 mai 2013, sous : http://www.malijet.com/a_la_une_du_mali/71287-cherif_ousmane_madani_haidara.html (consulté le 11/5/2013)
[428] Propos du chef de cabinet du Ministère des affaires religieuses et du culte, Bakary Danioko, sous : http://directinfos.net/index.php/dernieres-articles/1084-bakary-danioko, (consulté le 16/3/2013).

en effet, été dénoncé par les leaders spirituels qui ont organisé une grande manifestation, du jamais vu au Mali. Cela se passait le samedi 22 août 2009 (premier jour du Ramadan 1430 de l'Hégire) au Stade du 26 mars à Bamako, où plus de cinquante mille musulmanes et musulmans se sont réunis pour exprimer leur refus d'appliquer le Code, et pour lancer également un avertissement aux dirigeants du pays afin de dissuader le président de la Réplique de le promulguer.

En première ligne de ce combat juridique, le guide spirituel des hamallistes, Muḥmmmad uld Hamallah, communément appelé Bouyé. Il mena cette bataille sous la houlette du Haut Conseil Islamique dirigé aujourd'hui par l'imam Maḥmūd Dicko. Le chérif de Nioro délivra des messages abrupts à l'encontre du pouvoir public. En voici un extrait qui révèle sa détermination :

> « Que quelqu'un vienne de l'extérieur, qu'il nous dise que notre mode de vie n'est pas bon et qu'il veuille nous imposer le sien, est une insulte. Nous disons que pour ce code-ci ou toute autre loi, nous devrons y faire face avec foi. Allah a dit que pour tout ce qui arrive comme difficulté, nous devons y faire face avec persévérance et foi. Et Incha Allah, nous allons nous comporter de la sorte. Nous n'avons pas peur, nous ne tremblons pas. Même si nous ne pouvions que remplir nos mains de sable et le jeter sur nos ennemis, nous le ferons. Nous voulons dire aux dirigeants et aux députés de notre pays, il faut qu'ils le sachent, que nous ne sommes pas d'accord avec leur décision. S'ils ont été contraints par des gens de l'extérieur d'adopter ce Code, alors qu'ils disent à ces gens-là que les fils de notre pays n'accepteront pas Ce code. Ils ne l'accepteront jamais. La famille de Hamallah et ses disciples qui sont à l'Est, à l'Ouest, au Nord et au Sud, les disciples de Hamallah du Sénégal, du Burkina Faso, du Niger, de la Mauritanie, de la Côte d'Ivoire, de la Guinée et de partout, vont se rassembler autour de moi et mener ce combat-là jusqu'à son terme.»[429]

Ce discours révèle le côté insurrectionnel du hamallisme. Si le fondateur du hamallisme eut maille à partir avec le régime colonial, aujourd'hui ses héritiers ne se soumettent pas non plus au pouvoir public autochtone. L'hériter de Hamallah exprime ainsi clairement sa résolution de s'opposer au pouvoir législatif et exécutif, profitant de son influence étendue sur tout le Mali et dans la sous-région où sont disséminés les disciples hamallistes. Face à cette insurrection redoutable des

[429] Propos recueillis auprès du hamalliste Abba Omar Maïga, le 23/01/10.

confréries appuyées également par le H.C.I.M, le pouvoir public préoccupé opta pour la renégociation et privilégia le dialogue.

Afin d'apaiser les tensions occasionnées par ce fameux code et éviter à la société toute révolte à caractère religieux, l'influent soufi et guide suprême des hamallistes fut reçu avec ses confrères de lutte au palais présidentiel le 26 août 2009. Lors de cette rencontre avec le Président, les points de divergence furent explicités ; et ce dernier fut invité à ne pas promulguer le nouveau code tant qu'il n'aurait pas pris en considération les exigences émises par les leaders spirituels. Par conséquent, sous la forte pression des religieux, le chef de l'exécutif se résigna aux demandes des milieux soufis et promit de ne pas promulguer le nouveau code tant qu'il ne serait pas révisé. C'est sous cette pression que le nouveau code fut envoyé à l'hémicycle pour une relecture.

Fier des résultats obtenus lors de cette rencontre avec les plus hautes autorités maliennes, le maître spirituel de Nioro ne tarda pas à rencontrer ses disciples, tous mobilisés pour défendre leur cheikh jusqu'au dernier souffle, afin de leur exposer le statu quo auquel avait abouti le combat juridique. A ce propos, l'extrait suivant du discours du guide hamalliste est édifiant :

> « Les autorités veulent faire passer le nouveau Code qui est non avenu. Le Code contient plus de mille articles. Il y a au moins trois articles que je rejette fermement :
>
> - L'égalité entre l'homme et la femme dans l'héritage, ce qui est contraire à l'islam,
>
> - L'interdiction du mariage religieux et sa non validité,
>
> -L'inclusion de l'enfant adultérin dans l'héritage. Tout ça est contraire à l'islam.
> Depuis le premier gouvernement en 1961, on a tenté de faire primer le mariage civil sur le mariage religieux. Depuis cette époque, je sais que le gouvernement ne voulait accorder aucune valeur au mariage religieux, et qu'un jour on en arriverait là où nous en sommes. Même si des gens donnent de l'argent pour nous acheter, nous ne devons pas accepter de nous vendre, et de nous conduire ainsi vers l'Enfer. Ils veulent nous faire sortir de notre religion, faire de nous des sans foi. J'ai vu le Président de la République et je lui ai demandé de me dire la vérité. Il m'a dit qu'il ne promulguerait pas le Code. Il faut jeter ce Code

> derrière nous. Je suis et je reste le chef de tous les hamallistes du Mali, de la Mauritanie, du Sénégal, de la Côte d'Ivoire, de la France et de partout dans le monde d'ailleurs. Nous sommes debout avec tous les autres musulmans dans cette bataille. Nous mourrons ensemble, nous vivrons ensemble »[430].

Dans son discours, le chérif de Nioro livre les trois points les plus préoccupants qui constituaient une divergence avec le pouvoir public. Mais les articles contestés ne se limitent pas, nous le verrons, à ces trois remarques évoquées par le cheikh de Nioro. Découvrons ces articles contestés au point suivant :

a- Les articles contestés concernant la filiation de l'enfant naturel

Article 33 : L'enfant né hors mariage porte le nom de sa mère. Il prend le nom de son père en cas d'établissement de sa filiation à l'égard de celui-ci.

Article 493 : L'enfant naturel acquiert le nom de celui de ses deux parents à l'égard de qui sa filiation est établie en premier lieu ; le nom de son père, si sa filiation est établie simultanément à l'égard de l'un et de l'autre.

Article 497 : En l'absence de filiation paternelle établie, le mari de la mère peut conférer, par substitution, son propre nom à l'enfant par une déclaration qu'il fera conjointement avec la mère sous les conditions prévues à l'article 494 ci-dessus. L'enfant pourra toutefois demander à reprendre le nom qu'il portait antérieurement par une demande qu'il soumettra au tribunal civil dans les trois ans suivant sa majorité.

Article 482 : Tout enfant né hors mariage, fut-il décédé, est légitimé de plein droit par le mariage subséquent de ses père et mère.

Les milieux soufis dénoncèrent ces articles et affirmèrent que l'enfant naturel ne peut en aucun cas être affilié à son père naturel, à plus forte raison être affilié à son beau-père. Il est, par conséquent, affilié uniquement à sa mère. Mais son père biologique peut lui accorder une pension alimentaire et des moyens de subsistance sans toutefois lui donner son nom. Ces mêmes milieux dénient également la légitimité d'un enfant naturel dont les parents se sont mariés par la suite.

[430] Propos recueillis auprès du hamalliste Abba Omar Maïga, le 23/01/10.

Les *fuqahā'* sont ils unanimes sur le fait que l'enfant naturel n'hérite pas de son père ? L'institution de *kafāla* peut-elle résoudre cette divergence ?

b- Les articles contestés relatifs à la succession :

Article 75 : Les parents du défunt au même degré ont les mêmes droits. Ils succèdent par égale portion et par tête.

Article 769 : La loi ne distingue pas entre la filiation légitime et la filiation naturelle pour déterminer les parents appelés à succéder. Les droits successoraux résultant de la filiation adoptive sont réglés au titre de l'adoption.

Article 770 : Les parents, en l'absence de conjoint successible, sont appelés à succéder ainsi qu'il suit :

- les enfants et leurs descendants ;
- les père et mère ; les frères et sœurs et les descendants de ces derniers ;
- les ascendants autres que les père et mère ;
- les collatéraux autres que les frères et sœurs et les descendants de ces derniers.

Chacune de ces quatre catégories constitue un ordre d'héritiers qui exclut les suivants.

Article 771 : Les enfants ou leurs descendants succèdent à leurs père et mère ou autres ascendants, sans distinction de sexe, ni de primogéniture, même s'ils sont issus d'unions différentes.

Ces articles font également l'objet de critique de la part des leaders spirituels. En matière de succession, ces articles ne font, comme nous l'avons vu, aucune distinction fondée sur le sexe des successeurs, leur filiation, et la part accordée à chaque successeur. Nous savons certes que la *šarī'a* prescrit une autre conception de la succession, relevant d'un autre esprit que celui de ces articles, d'où le refus des guides soufis de ce Code des personnes et de la famille.

Pour les guides spirituels, le père d'un enfant naturel pourra recourir à un testament pour réserver une part de son patrimoine à son éventuel enfant naturel. Cette solution est également préconisée pour l'adoptant et l'adopté, car l'un ne peut hériter de l'autre selon leur interprétation. Seul le testament, *al-waṣiyya* peut permettre à l'un d'avoir légalement une part de la fortune de l'autre. Enfin, certains articles relatifs au mariage sont également contestés.

c- Les articles contestés concernant le mariage et sa dissolution

Article. 32 Le mari doit protection à sa femme, la femme obéissance à son époux. Les époux se doivent mutuellement respect, fidélité, secours et assistance.

Cet article a été amendé dans le nouveau Code des Personnes et de la famille en supprimant le devoir d'obéissance de l'épouse à son époux dans l'article suivant, ce qui a suscité la colère des milieux soufis.

Article 312 : Les époux se doivent mutuellement fidélité, protection, secours et assistance. Ils s'obligent à la communauté de vie sur la base de l'affection et du respect.

Selon les guides spirituels l'omission du devoir d'obéissance de la femme à son mari, va à l'encontre de la *šarī'a* qui rend obligatoire tous les devoirs cités dans le présent article, mais y ajoute également que la femme doit obéir à son mari dans la mesure du possible et que ce dernier, en compensation, doit assumer toutes les dépenses financières du ménage.

Il est indiscutable que la jurisprudence musulmane a exigé des deux époux le respect mutuel. Ce principe de respect mutuel, ne suffirait-il pas pour rendre tout couple heureux ?

Article 282 : Le mariage est un acte laïc et public, par lequel un homme et une femme, consentent d'établir entre eux une union légale dont les conditions de formation, les effets et la dissolution sont régis par les dispositions du présent livre.

La contestation de cet article de la part des leaders spirituels porte sur le caractère laïc qu'il accorde au mariage, ainsi que sur la dépréciation du mariage religieux qui n'a aucune valeur juridique. Selon les contestataires, la non reconnaissance du mariage religieux reviendrait donc à considérer les enfants issus de ce mariage comme illégitimes.
Par conséquent, ils considèrent que cette conception est non seulement irrecevable, mais aussi méprisante. Suite à une longue bataille juridique opposant les soufis au pouvoir public, nous verrons que ceux-ci finiront par obtenir gain de cause.

Il importe de noter que cet article barre également la route à tout mariage homosexuel puisqu'il mentionne : « Par lequel un homme et une femme consentent d'établir entre eux une union légale ». Cette phrase a soulevé énormément de satisfaction dans les milieux religieux, qui, rappelons-le, se sont opposés farouchement aux homosexuels, lorsque ces derniers voulurent créer leur association en 1999. La pression effectuée par les religieux conduisit ainsi le pouvoir public à rejeter toute demande de création d'association à tendance homosexuelle.

Article.4 L'homme avant dix-huit ans révolus, la femme avant quinze ans accomplis, ne peuvent contracter mariage. Néanmoins, le ministre de la Justice pourra accorder, par décision non susceptible de recours, des dispenses d'âge pour motifs graves.

Article.5 Tout officier de l'état civil qui procédera à l'union des personnes n'ayant pas l'âge requis, hormis le cas de dispense accordée dans les conditions ci-dessus indiquées, sera condamné à une amende qui ne pourra excéder 120.000 francs et à une peine d'emprisonnement de six mois à un an.

Ces deux articles limitant l'âge du mariage et prévoyant une sanction pour les contrevenants n'ont pas, non plus, été agréés par les leaders spirituels. Pour eux, cette question doit être laissée à l'appréciation des uns et des autres en fonction de

la religion, de la culture et de la coutume. Selon leur conception, la *šarī'a* n'a indiqué aucun âge précis pour le mariage.

Article.6 Tout ministre d'un culte, qui procédera aux cérémonies religieuses d'un mariage sans qu'il ait été justifié d'un acte constatant la célébration civile de ce mariage délivré par l'officier de l'acte civil, sera puni d'une amende de 5.000 à 30.000 francs. En cas de récidive, il encourra une peine d'emprisonnement qui ne pourra être inférieure à deux mois.

Cet article rend obligatoire l'antériorité du mariage civil au mariage religieux, mais il n'a jamais été, rappelons-le, mis en œuvre à notre connaissance. Il n'y a eu aucune sanction encourue non plus par les réfractaires. Lorsque sa mise en pratique a été même évoquée, cela a suscité beaucoup de polémiques, par ce qu'il serait troublant, selon les observateurs, dans une société fortement ancrée dans l'islam, d'emprisonner un imam à cause d'une célébration du mariage religieux antérieur à celle du mariage civil. Ceci a surtout attisé surtout la bataille juridique menée par les guides spirituels pour obtenir l'abrogation de ce genre de texte qu'ils jugent incompatible avec les valeurs sociétales. Ne serait-il pas plus avantageux pour les femmes d'exiger également le mariage civil, qui, évidemment, les protège davantage ?

Article. 9 Est prohibé le mariage entre :

1. le fils et la mère ; le frère et la sœur ; le père et la fille ; l'oncle et la nièce ; le neveu et la tante paternelle ou maternelle ;

2. l'homme et la femme qui l'a allaité ; l'homme et la fille de la femme qui l'a allaité ; l'homme et les tantes paternelles ou maternelles de sa nourrice ; l'homme et les enfants de la fille de sa nourrice ;

3. l'homme et la mère de sa femme ; l'homme et l'ancienne épouse de son fils ; l'homme et l'ancienne épouse de son père ; l'homme et la fille de son épouse née d'un autre mariage ; l'homme et l'ancienne épouse de ses oncles paternels et maternels ; l'adoptant et l'adopté.

Cet article évoquant les personnes pour lesquelles le mariage est prohibé est inspiré en majeur partie de la šarī'a, car toutes ces personnes citées par l'article se voient également interdites de tout contrat matrimonial par la jurisprudence musulmane, à l'exception des personnes mentionnées à la fin de la liste, à savoir « l'homme et l'ancienne épouse de ses oncles paternels et maternels ; l'adoptant et l'adopté » d'où la contestation des maîtres spirituels. D'après ces derniers ne figure pas dans les textes scripturaires l'interdiction du mariage entre l'homme et l'ancienne épouse de ses oncles paternels ou maternels, ni entre l'adoptant et l'adopté selon le verset de sourate al-Nisā', les Femmes.[431]

Article.58 La répudiation est interdite. La répudiation prononcée en violation de l'interdiction qui précède dispense la femme de ses devoirs de cohabitation et d'obéissance et emporte la séparation des biens sous réserve des droits des tiers. Jusqu'à la décision de justice, la femme conserve tous les droits civils qu'elle tient de la loi et du contrat de mariage.

Figure parmi les articles contestés cet article qui bouleverse la conception fort ancrée dans la société malienne et musulmane, selon laquelle seul l'homme détient le pouvoir de dissoudre un mariage. Cette disposition est également inspirée de la šarī'a au début de sa constitution. Le fondement scripturaire évoqué par les chefs des confréries repose sur la sourate appelée «*al-ṭalāq* : la sourate de la répudiation », dans laquelle nous lisons au premier verset : « Ô Prophète ! Quand vous répudiez vos femmes, faites-le en respectant leur délai de viduité. »[432] Un autre verset limite le nombre permis de répudiations : « La répudiation ne peut se prononcer que deux fois »[433]

La répudiation selon la conception du droit musulman est une dissolution unilatérale du mariage par le mari. Un droit qui se limite à deux fois ; une fois ce droit épuisé, le mari n'a nullement le droit de répudier son épouse, au risque de la perdre

[431] Coran : 4, 23-24.
[432] Coran : 65, 1.
[433] Coran : 2, 229.

définitivement. Cette disposition juridique a été légiférée par la *šarī'a* dans un contexte où le nombre de répudiations n'était pas limité, le nombre d'épouses pour un seul homme ne l'était pas non plus. La femme n'avait aucun droit sur son mari, à l'époque préislamique, comme l'explique 'Umar ibn al-Haṭāb, compagnon du Prophète : « Pendant la ğāhiliyya (période préislamique) nous ne donnions aucune valeur à la femme, lorsque l'islam est venu et que Dieu a parlé d'elles, nous avons compris qu'elles ont des droits sur nous »[434].

C'est dans ce contexte que le droit musulman a institué et a encadré la répudiation. En sus, des raisons financières sont aussi à l'origine de ce droit de répudiation accordé aux hommes, comme le soulignent les docteurs de la loi :

> « En cas de répudiation, le droit musulman oblige l'époux à payer une pension alimentaire durant le délai de viduité à sa femme répudiée, pension égale à celle payée pendant leur vie conjugale, en plus de la pension d'entretien. L'épouse est dispensée de toutes dépenses financières conjugales. Si elle veut donner quelque chose de son avoir, c'est un mérite qui lui revient. Si elle le refuse, c'est son droit. Nul ne lui en fera le reproche. Parce que le droit musulman ne reconnaît que la séparation des biens. Enfin le droit de répudiation est accordé à l'époux en compensation de la grosse responsabilité qu'il s'endosse. »[435].

Nous avons observé que le droit de décision unilatérale pour la dissolution du mariage accordé aux hommes est utilisé de façon abusive, sans même respecter les conditions imposées par la šar'ia elle-même, à savoir :

- La femme ne doit pas être répudiée en état de menstrues

- Elle ne doit pas être répudiée dans la pureté durant laquelle elle eut des rapports avec son mari.

-Le témoignage requis pour effectuer la répudiation.

En effet, l'absence du *qādī,* qui veille à ce que ces conditions soient réunies avant toute répudiation, a entrainé certes des répudiations en nombre exponentiel, et par la suite, un désastre considérable avec la dislocation des familles.

---

[434] Buḥārī, al-Ğāmi' al-*Ṣaḥīḥ. op. cit*., p.213.
[435] ABDEL WAHAB Ahmed, *La situation de la femme dans le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam,* Paris, AEIF Edition, 1994. p.102.

Il est important de noter que le réformiste Muḥammad ‘Abduh[436] a profondément repensé le problème de la répudiation en droit musulman et a fini par élaborer des nouvelles directives conformes aux principes musulmans donnant un pouvoir désormais important aux juges. Aucune dissolution de mariage ne sera désormais reconnue légalement, sans avoir, au préalable, été notifiée par un juge et après avoir respecté la procédure officielle, régie par le droit positif. Ceci dans le but d’empêcher l’utilisation abusive du droit de répudiation. Cette réforme qui a été faite en Egypte s’étend à plusieurs pays musulmans.

Ainsi, au Maroc, la réforme du droit de la famille (*Mudawwana*) a accordé aux femmes le droit de divorce tout en interdisant la dissolution unilatérale. Le Code du statut personnel tunisien a remplacé la procédure de répudiation par une procédure de divorce qui ne peut avoir lieu que devant un tribunal. En Algérie, le mariage peut être dissous uniquement par décision de justice, rendue par le juge de paix. Un jugement de divorce est obligatoire, ce qui revient à interdire la dissolution du mariage par la répudiation.[437]

Ces démarches entreprises dans le monde musulman seraient plus protectrices des femmes, même si l’on sait que le droit de répudiation est abusivement utilisé et qu’il était régi dans un contexte particulier.

Notons que cette bataille juridique menée par les leaders spirituels s’est soldée par la résignation du pouvoir public et a entraîné des amendements au nouveau Code des personnes et de la famille. C’est ainsi que certains articles du Code de la famille de 1962 ont été amendés très récemment sous la pression des soufis avec l’appui de la haute institution musulmane, H.C.I.M. Le nouveau Code des personnes et de la famille, adopté le 2 décembre 2011, et promulgué le 16 janvier 2012, reconnait désormais le mariage religieux et lui accorde une valeur juridique. En outre, prohibé par l’article 9 de l’ancien Code de la famille de 1962, le mariage,

[436] Muḥammad ’Abdu, *Tafsîr al-Qur’ân al-akîm*, (jusqu’à la sourate al-Nisâ’, verset 125), Le Caire, éd. Dar al-arabî, 1992, p. 95.
[437]SHEIMA Amina, *Le divorce de la femme en droit musulman,* Paris. Université Paris II, 1987, (dactylogr, 3e cycle, directeur : François Terré), p. 95.

d'une part, entre l'homme et l'ancienne épouse de ses oncles paternels et maternels, d'autre part, l'adoptant et l'adopté, est accepté par les amendements de 2011. En revanche, le législateur malien demeure réfractaire à l'autorisation de la répudiation, et l'article l'interdisant est toujours en vigueur. Concernant le système de succession, le nouveau Code a offert au citoyen malien l'option d'avoir recours soit au droit positif soit au droit musulman pour le partage de l'héritage.

Une autre question juridique embarrasse également les milieux soufis, celle de l'abolition de la peine de mort entretenue par les autorités maliennes. Les chefs des confréries y sont farouchement opposés et œuvrent inlassablement afin de dissuader le pouvoir public.

1.1.2. Le Code pénal malien et la peine de mort

Dans le Code pénal malien de 1961, en vigueur de nos jours, la peine de mort ou la peine capitale est explicitement mentionnée. Cette peine capitale est exécutable dans plusieurs situations énumérées par le Code. En guise d'illustration retenons trois cas dans lesquels la peine capitale est régie :

a- Le cas d'homicide volontaire comme l'instituent les articles suivants : Art. 161 Tout coupable d'assassinat, de parricide ou d'empoisonnement sera puni de mort. Toutefois, la mère, auteur principal ou complice de l'assassinat ou du meurtre de son nouveau-né sera punie des travaux forcés à perpétuité ou des travaux forcés de cinq à vingt ans, mais sans que cette disposition puisse s'appliquer à ses co-auteurs ou à ses complices. Dans tous les cas, la mère récidiviste sera condamnée à mort. Seront punis comme coupables d'assassinat tous malfaiteurs, quelle que soit leur dénomination, qui, pour l'exécution de leur crime, emploient des tortures ou commettent des actes de barbarie.

Art. 162 Le meurtre emportera la peine de mort, lorsqu'il aura précédé, accompagné ou suivi un autre crime ou délit. Le meurtre emportera également la mort, lorsqu'il aura pour objet de favoriser la fuite ou d'assurer d'impunité des auteurs ou

complices de ce crime ou délit. En tout autre cas, le coupable de meurtre sera puni des travaux forcés à perpétuité. L'interdiction de séjour de cinq à vingt ans pourra également être prononcée.

b - La peine de mort est également régie dans le cas d'atteinte contre la sûreté d'Etat, comme l'indique les articles suivants :

Art. 41 L'attentat dont le but est soit de renverser par la force le Gouvernement légal ou de changer la forme républicaine de l'Etat, soit d'exciter des citoyens ou les habitants à s'armer contre l'autorité, est puni de la peine capitale.

Art. 47 Sera puni de mort :

1. Tout individu qui aura incendié ou détruit par engin explosif des édifices, magasins, arsenaux ou autres propriétés appartenant à l'Etat.

2. Quiconque, soit pour envahir des domaines ou propriétés de l'Etat, les villes, les postes, magasins, arsenaux, soit pour piller et partager les deniers publics, les propriétés publiques ou nationales ou celles d'une généralité de citoyens, soit pour faire attaque ou résistance envers la force publique agissant contre les auteurs de ces crimes, se sera mis à la tête de bandes armées et y aura exercé une fonction de commandement quelconque.

3. Les mêmes peines seront appliquées à ceux qui auront dirigé l'association, levé ou fait lever, organisé ou fait organiser les bandes.

c- Le vol effectué dans certaines conditions est également passible de la peine de mort, comme en atteste l'article suivant :

Art. 197 Sera puni de mort tout individu coupable de vol commis en bande ou à main armée. La même peine sera applicable en cas de vol commis à l'aide de violences, avec ou sans port d'arme.

Ce Code régissant ainsi la peine de mort sera-t-il amendé ? Rappelons tout d'abord que la peine de mort a connu un moratoire au Mali, puisque la dernière exécution remonte au 21 août 1980 ; depuis cette date, les condamnations à mort sont commuées en réclusion criminelle à perpétuité, par grâce présidentielle. Le

Mali est ainsi rangé parmi les abolitionnistes en pratique et non en droit. L'ancien Président de la République Amadou Toumani Touré prit l'initiative d'amender ce Code pénal en proposant l'abolition de la peine de mort non seulement en pratique mais aussi en droit, lors du Conseil des Ministres du 17 octobre 2007. En voici un extrait :

> « Le Conseil des Ministres a adopté un projet de loi portant abolition de la peine de mort. En outre, en supprimant la peine de mort, notre pays met en accord ses principes et ses règles d'une part avec les dispositions de sa loi fondamentale dont l'article 1er prescrit que ''la personne humaine est sacrée et inviolable. Tout individu a droit à la vie, à la liberté, à la sécurité et à l'intégrité de sa personne'' et d'autre part avec des engagements internationaux auxquels il souscrit. Le Président de la République, qui seul dispose du droit de grâce, a pris l'engagement d'aller à la suppression de la peine de mort dans son discours à la Nation prononcé à l'occasion du 22 septembre 2007 »[438].

Cette initiative présidentielle s'est heurtée au refus catégorique des maîtres spirituels qui s'opposèrent radicalement au passage à la loi, tout en brandissant une arme nouvelle, « le droit de vote », face à tout député qui serait tenté de voter cette abolition de la peine capitale. Face à cette résolution, les députés, qui devaient débattre sur la question en décembre 2010, l'ont renvoyée à la session d'avril 2011. A l'heure actuelle, le projet de loi portant sur l'abolition de la peine de mort n'a pas abouti.

La cellule d'Amnesty International, section Mali, a organisé à cet effet une rencontre avec le Haut Conseil Islamique du Mali, (HCIM), dirigée à cette époque par un maître spirituel tiǧānī Tierno Hady Thiam, dans le but de pouvoir assouplir leur position sur la question. C'était le 6 juin 2007, à Bamako.[439] Mais cette initiative de la part de cet organisme international n'a abouti à aucun résultat tangible. Les leaders spirituels restèrent intransigeants et inflexibles sur l'abolition de la peine capitale. En l'occurrence, le guide spirituel des anṣārīs, le Chérif Ousmane Haidara, dénonça de façon virulente ce projet proposé par l'ancien

[438] *L'Essor*, Journal officiel, Extrait du ''Communiqué du Conseil des Ministres'', n°753, mercredi 17 octobre 2007.
[439] www.afribone.com.(consulté le 15/11/2012).

Président, et l'accusa, en outre, de recevoir des ordres de l'étranger, notamment de l'ancienne puissance coloniale pour faire passer cette loi.[440]

Pour repousser cette loi, les guides spirituels, se sont assurément appuyés sur certaines sources scripturaires, notamment le verset de la sourate *Baqara* :
« O les croyants ! On vous a prescrit le talion au sujet des tués : homme libre pour homme libre, esclave pour esclave, femme pour femme. Mais celui à qui son frère aura pardonné en quelque façon doit faire face à une requête convenable et doit payer des dommages de bonne grâce. Ceci est un allégement de la part de votre Seigneur et une miséricorde. Donc quiconque après cela transgresse, aura un châtiment douloureux »[441].
L'implication des maîtres spirituels dans la sphère politique ne se limite pas à ces actions évoquées mais concerne également la réglementation des rites religieux dans un Etat laïc.

1.2. Intervention des soufis auprès du pouvoir public en matière religieuse

Attachés de façon solide à leurs voies spirituelles, les soufis du Mali s'évertuent également à se faire entendre sur le plan religieux auprès du pouvoir public. C'est dans ce sens qu'il faut inscrire la réponse favorable des autorités maliennes à la création de la maison du *Haǧǧ* (pèlerinage), une institution mise sur pied en 2002 par l'ancien Président, Alfa Oumar Konaré, afin de faciliter les procédures du pèlerinage à la Mecque, qui se tient tous les ans.

Dans ce sens, l'Etat intervient dans l'organisation du *ḥaǧǧ* en prenant en charge les dépenses relatives au bon accomplissement du pèlerinage. En effet, les pèlerins maliens se répartissent en deux catégories : ceux qui relèvent de la filiale gouvernementale, et ceux qui partent en pèlerinage par la voie des agences privées. Si le régime colonial entravait énormément cet exercice spirituel en compliquant les

[440] www.infosud.org. (consulté le 15/11/2012.)
[441] Coran : 2, 178.

démarches administratives, les régimes d'aujourd'hui, grâce à l'intervention active des guides spirituels, ont grandement simplifié ces démarches.

Il est à souligner que les jours de fêtes religieuses sont non seulement officiellement fériés, mais également fixés par une instance musulmane, la Commission Nationale de la Lune, qui est la seule structure habilitée à fixer la date des fêtes musulmanes. Celles-ci sont en l'occurrence : *'īd al-fitr* (fin du Ramadan), *'īd al-'aḍḥā* (la fête de tabaski), *mawlid* (l'anniversaire de la naissance du Prophète), *tasmiya* (l'anniversaire du septième jour de la naissance du Prophète) et le premier jour du nouvel an de l'Hégire (*awwal al-muḥarram*). Cette commission regroupe toutes les tendances spirituelles musulmanes en son sein. Et l'Etat veille à ce que ses décisions soient scrupuleusement appliquées ; il intervient même en cas de violation pour réprimer les réfractaires.

Ce fut le cas de certains hamallistes en 2006, qui voulaient célébrer les deux fêtes religieuses, *'īd al-Fitr* (fin du Ramadan), *'īd al-'Aḍḥā* (la fête de tabaski), à des dates différentes de celles reconnues officiellement. Cependant ils en ont été empêchés par le pouvoir public. Suite à cet évènement, le Gouverneur de Bamako a communiqué dans le journal national officiel :

> « Le Mali est un pays indivisible et il ne sera pas permis que des confréries, pour une raison ou une autre, défient l'autorité de l'État. C'est ce qu'a expliqué Ibrahim Féfé Koné, en rappelant que la Commission Nationale de la Lune, la seule structure habilitée à fixer les dates des fêtes musulmanes, regroupe toutes les sensibilités islamiques de notre pays. Nous ne pouvons permettre que les gens décident des dates des fêtes musulmanes n'importe comment. Ceux qui veulent fêter après ou avant la date officielle, peuvent le faire chez eux, mais pas sur les lieux publics.»[442].

L'Etat prend également en considération les moments spirituels de ses fonctionnaires comme la prière du vendredi, *ṣalāt al-ǧum'a*. Il va de même lors du mois de ramadan, les horaires de la fonction publique sont systématiquement modifiés pour les adapter à la nouvelle situation des fidèles.

[442] *L'Essor,* « *Aïd El Kébir* : la date officielle vaut pour tous », n°15619, le 12/01/ 2006.

En revanche, il convient de souligner que certains maîtres spirituels sont réticents voire opposés à toute intervention des religieux dans la sphère politique. Dans une interview qu'il nous a accordé, l'ancien président du Haut Conseil Islamique du Mali, Tierno Hady Thiam adopte aujourd'hui clairement cette tendance : « Nous pensons que les soufis doivent se consacrer à l'éducation spirituelle de leurs disciples au lieu de s'immiscer dans le domaine politique. Raison pour laquelle nous considérons que les manifestations organisées pour protester contre le projet du Code de la famille et tout autre projet proposé par le Gouvernement sont vains et ne servent pas la cause de l'islam. Le soufisme à d'autres choses à gérer que la politique »[443]

Il ressort donc que le sens général de l'intervention des soufis en matière politique s'articule autour de la sauvegarde des valeurs musulmanes face à un Etat qui tend à l'ouverture vers des valeurs plus universelles. Mais la population, de façon générale, semble plus séduite par les valeurs défendues par les guides spirituels que celles préconisées par le pouvoir public. Dans cet état des choses, nous avons remarqué que l'Etat privilégie aujourd'hui le compromis et le dialogue avec les religieux plutôt que l'application textuelle des lois.

Enfin, Christian Coulon dans son analyse concernant la religion et le pouvoir en Afrique dit avec lucidité : « Les gouvernements peuvent bien interdire constitutionnellement la création de partis religieux, cela n'empêche aucunement la religion d'être omniprésente dans le champ politique (……) Les religions participent pleinement à la perception et à la formulation du politique »[444].
Si les soufis du Mali interviennent, d'une manière ou d'une autre, dans la sphère politique du pays, ils agissent de même sur le plan social.

2. Actions sociales des soufis au Mali

[443] Entretien effectué le 06/09/2011 à Bamako, Mali.
[444] COULON Christian, « Religion et politique » in Christian COULON et Denis-Constant MARTIN, (dir.), *Les Afriques politiques*, Paris, éd. La Découverte, 1991, pp. 95,103.

L'altruisme et la charité sont des valeurs grandement prônées par le soufisme. A cet égard, les fondements de leurs actions sociales sont puisés des divers textes scripturaires émaillant ce sujet. Les plus évoqués, entre autres, sont :

« Vous n'atteindrez la vraie piété que si vous dépensez en charité une part de vos biens que vous aimez tant »[445] « Et ils nourrissent, pour l'amour du Seigneur, le pauvre, l'orphelin et le captif. ''Nous vous nourrissons pour l'amour de Dieu ; nous n'attendons de vous ni récompense ni gratitude'' ».[446] « Nul ne peut être croyant, tant qu'il n'aimera pas pour son frère ce qu'il aime pour lui-même »[447] Le dicton soufi ne dit-il pas : le souci du soufi, c'est son frère ?

Les soufis du Mali mènent des actions sociales louables dans la société malienne. Mais le font-ils de leur propre initiative ? A la demande du gouvernement ? Ou conjointement avec l'Etat ?

Selon nos enquêtes de terrain, il s'avère que certaines de leurs actions sont de leur propre initiative comme la distribution des vivres aux personnes démunies ; d'autres sont faites à la demande du Gouvernement, notamment la lutte contre le Sida. Enfin, certaines actions sociales sont faites conjointement avec l'Etat, comme la lutte contre la mendicité des talibés. Force est de constater que les guides spirituels se sont impliqués plus ou moins dans les domaines sociaux, en construisant des hôpitaux, en visitant des malades, et en prenant en charge leurs dépenses médicales. Leurs œuvres sociales dépassent même ce cadre pour s'intéresser aux personnes nécessiteuses de façon générale. Mais passons en détail ces actions sociales, en commençant par le domaine de santé.

2.1. Construction d'hôpitaux par les guides spirituels

Dans les œuvres sociales des soufis maliens, la construction d'hôpitaux a toujours été absente. Certains leaders spirituels avec qui nous nous sommes

[445] Coran : 3, 92.
[446] Coran : 76, 8-9.
[447] Buẖārī, *op. cit.*, p. 345.

entretenu ont explicitement exprimé leur réticence envers cette sphère sociale prétextant que ce sont les missionnaires chrétiens installés au Mali à la fin du XIXème siècle, qui en faisaient leur cheval de bataille, et que les soufis, ne voulant pas les imiter, ont préféré s'intéresser à d'autres œuvres sociales.[448] Mais les choses semblent évoluer aujourd'hui. La confrérie d'Anṣār Dīn, l'une des confréries les plus fortunées du Mali, grâce à ses réseaux nationaux et internationaux lui conférant des capacités financières tout à fait colossales, s'est dotée d'un nouvel hôpital, dénommé « Centre de Santé Cherifla », qui se situe à Bamako.

Cet hôpital fut inauguré le vendredi 27 mars 2009 par l'ancien Président de la République, Amadou Toumani Touré, sous les auspices de son promoteur, le leader spirituel des anṣārīs, Ousmane Madani Haidara. La présence de plusieurs députés et de certains membres du Gouvernement, notamment du ministre de la santé, ainsi que de plusieurs autres guides religieux, a honoré l'inauguration de cet établissement de soin. Le coût de la construction s'élève à 515 millions de francs C.F.A. Cette œuvre sociale remarquable accroît davantage l'influence des soufis dans la société malienne. Les autres confréries suivront-elles cet exemple ? Par ailleurs, les actions sociales des soufis s'étendent également à la lutte contre certaines maladies.[449]

2.2. Lutte contre certaines maladies par les maîtres spirituels

Si les soufis, à l'origine, s'intéressent de façon étroite aux soins et à l'éradication des maladies invisibles du cœur, telles l'égoïsme, l'arrogance, l'ostentation… bref toutes les maladies intérieures entravant l'ascension spirituelle d'un aspirant, ils savent aujourd'hui, dans le contexte actuel malien, s'intéresser également aux maladies corporelles. Les soufis du Mali prennent part à des ateliers organisés pour sensibiliser la population à la gravité de certaines maladies, notamment le Sida, et l'instruire ainsi des voies et moyens de prévention. La vaste

[448] Entretien avec le président de la Ligue Islamique des Leaders Soufis du Mali, Tierno Hady Thiam, à Bamako, le 06/09/2011.
[449] Enquêtes de terrain à Bamako à la mosquée du Chérif Ousman Haidara à Banconi, 17/8/2012.

campagne de sensibilisation contre le Sida en août 2002 a été marquée par la participation remarquable des leaders spirituels, qui mettaient l'accent sur l'éducation sexuelle des jeunes. Ils mettent ainsi en exergue la réelle existence du phénomène, dénié par certains jeunes non avertis, et prônent comme solution sine qua non la fidélité et l'abstinence, tout en évoquant, à l'appui, les textes coraniques qui réprouvent explicitement la perversion sexuelle.[450]

Les guides spirituels jouent également un rôle majeur, en réussissant à convaincre la population de ne pas rejeter les malades sidéens qui souffrent énormément, non seulement de leur maladie incurable, mais aussi de l'exclusion sociale dont ils sont victimes. Car les sidéens sont perçus dans la société malienne comme ayant subi une punition divine pour leur débauche, bien que la maladie puisse être contractée par une autre voie que la débauche.

Notons que cette campagne contre le Sida a été mal perçue dans les milieux religieux au début. Mais grâce aux efforts persévérants de certains leaders spirituels, la perception de cette maladie a radicalement changé aujourd'hui. Le chef spirituel d'Anṣar Dīn confia au journal *Bamako Hébdo* : « Dieu n'a dit nulle part dans le Coran de rejeter les malades du Sida, si Dieu nous interdit l'adultère, il faut aussi que les Maliens comprennent qu'on peut attraper le Sida sans relation sexuelle. Je connais même l'exemple d'une personne atteinte de Sida sans jamais commettre la fornication »[451].

Ces efforts entretenus par les guides spirituels ont été fort fructueux dans l'endiguement du fléau, à telle enseigne qu'ils ont été salués et encouragés non seulement par l'Etat mais aussi par les ONG internationales œuvrant dans les domaines sociaux, comme U.S.A.I.D (United States Agency of International Developpement).[452]

2.3. Distribution de vivres aux nécessiteux par les soufis

[450] Coran : 17, 32., Coran : 24, 2., Coran : 24, 3.
[451] *Bamako Hébdo*, n°45, 27/07/2007.
[452] http://www.interarts.net, (consulté le 22/11/2012).

L'action sociale des soufis se manifeste également par la distribution de vivres et par l'apport de soutiens matériels aux nécessiteux, notamment dans les moments de crise que traverse actuellement le pays. C'est dans ce cadre qu'il faut citer, pour illustration, la solidarité organisée par le guide spirituel de la C.M.S (Communauté Musulmane des Soufis). Prenant comme devise « la paix universelle et la pureté intérieure », cheikh Bilal Diallo choisit les personnes handicapées déplacées pour en faire son cercle d'action. Il noua contact avec la Fédération Malienne des Associations des Personnes Handicapées (F.E.M.A.P.H) pour concrétiser son œuvre humanitaire. Ainsi, le 16 juillet 2012, des vivres ont été distribués aux handicapés par le maître spirituel, communément appelé Soufi Bila, sous l'égide du Président de la F.E.M.A.P.H, Moctar Ba. Ce don est estimé à une somme de dix millions de francs C.F.A. A la grande satisfaction du Président, il nomma, en son nom et en celui de tous les membres de l'Association, le leader spirituel de la C.M.S, comme l'ambassadeur des personnes handicapées de la F.E.M.A.P.H.

La chaîne des œuvres sociales ne discontinue pas. Les soufis, en collaboration avec le Ministère du développement social, ont organisé une autre journée de solidarité en faveur des personnes handicapées, le 16 octobre 2012. La cérémonie de remise des dons a été présidée par le Ministre dudit département, Mamadou Sidibé. Le leader spirituel de Djikoroni offrit 70 tonnes de vivres au profit des nécessiteux, et reçut en l'occurrence un diplôme de reconnaissance de la part du Président de la F.E.M.A.P.H. A ce sujet le journal *L'indicateur de Renouveau* écrit :

> « En recevant ce diplôme, le guide des soufis a d'abord exprimé toute sa joie avant de demander aux uns et aux autres de prier pour lui afin qu'il soit à la hauteur de sa mission. Le ministre quant à lui, a remercié le guide des soufis pour ses efforts aux côtés des personnes handicapées. Il a expliqué que ce geste fait à l'endroit des personnes handicapées entre dans le cadre du mois de la solidarité ; malgré le contexte difficile du pays, le gouvernement a tenu à respecter la tradition en orientant la plupart de ses actions en faveur des déplacés du Nord. »[453].

La confrérie Anṣār Dīn s'est activée également dans ce domaine. Le 13 mai 2012, une grande conférence a été tenue dans le dessein d'inciter des donateurs à

[453] *L'Indicateur de Renouveau*, « La Communauté des Soufis du Mali fait œuvre utile », 18 octobre 2012,

manifester leur générosité au profit des populations déplacées souffrant des répercussions de la guerre au Nord du Mali. A cet égard, le guide spirituel d'Anṣār Dīn lui-même offrit une somme d'un million de francs CFA, et mit en œuvre, le 25 mai 2012, une caravane humanitaire qui sillonna toutes les villes touchées par cette crise désastreuse, afin de leur venir en aide. Cette caravane humanitaire organisée par les soufis ne s'est pas arrêtée seulement au Mali, mais elle a également élargi sa zone d'action, pour soutenir les déplacés maliens réfugiés dans la sous-région comme ceux du Burkina-Faso.

Interviewé par le journal *Option* sur l'action sociale de sa confrérie, le guide spirituel de Tamani émit la réponse suivante : « Parmi les nombreuses confréries religieuses au Mali, notre Ançar Din est celle qui travaille le mieux dans une totale autonomie, sans dépendre ni des arabes ni des occidentaux. Avec nos propres cotisations, nous avons construit des médersas, des hôpitaux et des locaux qui permettent d'aider les pauvres. Chaque année nous distribuons aux nécessiteux entre 50 et 60 tonnes de vivres. Nos actions humanitaires sont connues de tous »[454] Les guides spirituels ne restent pas muets sur un autre fléau de la société : le phénomène de la mendicité des talibés.

2.4. Lutte contre la mendicité des talibés par les leaders spirituels

La mendicité des talibés ou des élèves coraniques au Mali ne date pas d'aujourd'hui. Ce phénomène, rappelons-le, remonterait au XIXème siècle, institutionnalisé par le régime musulman du cheikh Āmadu que nous avions étudié plus haut. C'était, pour le fondateur de ce dit régime, une solution répondant à la condition d'application de sa décision historique, à savoir l'enseignement obligatoire pour tous les enfants ayant l'âge de scolarisation, avec la permission de mendier pour les enfants issus des familles misérables dont les parents ne pouvaient pas subvenir à leur besoin. Cette tradition perdure encore de nos jours. Mais il faut noter que les années 70 et 80 ont connu un phénomène de forte migration des

[454] *Option*, « Chérif Ousmane Madani Haidara à Option : une voix captivante sur la voie de Dieu » n° 98, 24/11/2012.

maîtres coraniques vers les grandes villes afin de s'y installer avec leurs talibés, sans s'être assurés au préalable d'une source de revenus leur permettant de couvrir les dépenses essentielles de la vie.

C'est dans ce contexte que les jeunes talibés se sont trouvés dans la contrainte de mendier, afin de vivre et de faire vivre leur maître coranique. Ce phénomène s'aggrava dans les années 90 pour prendre une ampleur inquiétante. Ceci attira davantage l'attention des organisations luttant pour les droits des enfants. Mais la lutte contre la mendicité des talibés demeure une question épineuse dans le contexte malien, si l'on sait que certains maîtres coraniques n'hésitent pas à affirmer que la mendicité de ces derniers est une condition incontournable pour toute acquisition de la *baraka* dans l'apprentissage coranique.[455] Bien que le Code pénal malien dispose d'articles interdisant de façon catégorique la mendicité, sa mise en œuvre demeure toujours en suspens. Nous allons donc retracer ces articles du Code pénal du Mali, avant d'analyser la méthode des guides soufis pour lutter contre le phénomène.

2.4.1. La mendicité et le code pénal malien

Paragraphe III : La mendicité

Art.148 Toute personne valide et majeure qui aura été trouvée mendiant sur la voie publique sera punie de quinze jours à six mois d'emprisonnement. Seront punies des mêmes peines les personnes invalides qui, pendant la durée de leur séjour dans les formations hospitalières ou charitables, auront été trouvées mendiant dans les lieux publics.

Art. 149 Tout mendiant, même invalide, qui aura usé de menaces ou injures, ou sera entré sans permission et contre le gré du propriétaire ou des occupants de la maison, dans une habitation, dans un enclos en dépendant, sera puni d'un emprisonnement de quinze jours à six mois.

Paragraphe IV : Dispositions communes aux vagabonds et aux mendiants

[455] Nous avons assisté à un atelier organisé de 10 à 13 août 2008 à Koro par le commandant du cercle réunissant les maîtres coraniques de la ville de Koro et de ses alentours. Le thème portait sur « Les solutions de l'éradication de la mendicité des talibés ». Nous avons pu constater que la majeure partie de maîtres coraniques réunis à l'occasion n'était pas favorable à l'interdiction de la mendicité de leurs talibés évoquant non seulement le manque des moyens financiers mais également l'aspect éducatif de la mendicité pour leur talibés (humilité, modestie, et baraka).

Art. 150 Tout vagabond ou mendiant qui aura été saisi travesti d'une manière quelconque et muni d'instruments propres, soit à commettre des vols ou d'autres délits, soit à lui procurer les moyens de pénétrer dans les maisons, sera puni de six mois à cinq ans d'emprisonnement. Tout vagabond ou mendiant qui aura exercé ou tenté d'exercer quelque acte de violence que ce soit envers les personnes sera puni d'un emprisonnement de deux ans à cinq ans. Les vagabonds et les mendiants qui auront été condamnés aux peines portées au présent article seront interdits de séjour pour cinq ans au moins et dix ans au plus.

En dépit de ces textes pénaux extrêmement explicites sur l'interdiction de mendier, aucune mise en pratique ne s'en est suivie. Pourquoi donc cette question est-elle si délicate à traiter ? Cette problématique, nous semble-t-il, découle de l'insuffisance de la volonté politique d'une part de mettre en place et de financer des institutions pouvant contenir ce phénomène et d'autre part de proposer aux personnes mendiantes des alternatives à la mendicité.

Par ailleurs, la plupart de ces mendiants sont des élèves d'écoles coraniques. Ces écoles coraniques traditionnelles demeurent fortement ancrées dans la société malienne depuis des siècles. Leurs élèves sont perçus comme de futurs guides spirituels. Par conséquent, toute lutte contre la mendicité est susceptible d'être perçue comme une lutte contre l'islam et ses adeptes, à plus forte raison dans un pays à majorité musulmane (90% de la population) ; d'où la délicatesse de cette question. Mais conscients des mutations et des évolutions du monde actuel, certains guides spirituels se sont cependant impliqués dans la lutte contre la mendicité sous toutes ses formes, de façon intelligente. Leur méthode repose sur deux éléments fondamentaux :

2.4.2. L'intervention des guides soufis

a. - La sensibilisation à la gravité de la mendicité

Les guides spirituels expliquent que la mendicité est bien propagée dans les milieux des élèves coraniques, parce que la tradition y était favorable dans la mesure où la mendicité des talibés était considérée comme une solution provisoire pour permettre à tous les enfants démunis de recevoir un enseignement sans se soucier de leur prise en charge. Cependant, l'objectif éducatif recherché de la mendicité, à savoir promouvoir la valeur de la solidarité dans la société et apprendre aux talibés l'humilité et la modestie, ne se justifie plus selon tous les constats effectués aujourd'hui : la mutation des sociétés et le changement du contexte ne sont plus favorables à l'attachement figé à d'anciennes solutions, envisagées par les anciens pour pallier les difficultés de leur époque. Il revient donc à la nouvelle génération de chercher ses propres solutions, conformes à la conjoncture actuelle. C'est ainsi qu'ils rappellent également la réprobation de la *šarī'a* contre la mendicité en évoquant de nombreux textes scripturaires qui prohibent clairement le phénomène.[456]

Pour lutter contre la mendicité en général et celle des talibés en particulier, les guides spirituels s'associent également avec les organisations œuvrant dans ce sens. C'est dans ce cadre qu'il convient de citer la participation des maîtres spirituels à la grande conférence tenue à Bamako le 1er juillet 2008, organisée par le Groupe de Réflexion sur les Droits de l'Enfant, portant sur le thème suivant : « La mendicité des enfants au Mali ». En effet, l'allocution prononcée par le leader spirituel tiğānī, Tierno Hady Thiam récapitulait ainsi la position des maîtres spirituels sur la question :

[456]AL-BUHARĪ, al-Ğāmi' al-ṣaḥīḥ, *op. cit.*, pp.435, 243, 255.

> « La mendicité sous toutes ses formes est proscrite par la religion musulmane. Celui qui tend la main tant qu'il n'est pas dans le besoin, commet par là un péché et va vomir dans l'au-delà ce qu'il a reçu ici-bas des mains de ses semblables. Toute personne qui se trouve dans le besoin doit s'adresser non à des individus mais aux responsables de la communauté ou à l'Etat, qui doivent trouver solution au problème posé. La pratique de la mendicité des talibés n'est pas légitimée par les textes sacrés de l'islam. Nous estimons qu'aujourd'hui la mendicité des talibés est dégradante pour les enfants et que l'Etat doit assumer ses responsabilités afin de garantir l'éducation gratuite pour tous les enfants, notamment à travers la formalisation de l'enseignement coranique ».[457]

Après une large sensibilisation à la question, les guides spirituels proposent également des solutions concrètes comme alternatives pour juguler positivement ce fléau.

b. Alternatives proposées à la mendicité

Si la perduration de la mendicité des talibés est d'ordre religieux et économique, les guides spirituels s'efforcent de se charger du premier volet en éclaircissant le point de vue de la *šarī'a* sur la question, et proposent également pour le second volet une sortie raisonnable de la crise. Leurs propositions reposent sur les points suivants :

1- Officialiser les écoles coraniques en y introduisant également l'enseignement séculier, ce qui permettrait par conséquent de recevoir une subvention étatique.

2- Introduire des cours de religion dans toutes les écoles publiques et privées, en les dispensant aux élèves en fonction de leur confession.

3- Créer des cantines accueillant les talibés, afin de leur offrir les trois repas de la journée, en attendant qu'une solution définitive soit mise en œuvre.

[457] Rapport de la conférence « La mendicité des enfants au Mali » produit par Moriba Camara, le 5 août 2008, à Bamako, sous : http://dev.internationalservice.org.uk/includes/documents/cm_docs/2009/r/rapport_confrence_grde.pdf (consulté le 28/3/2013)

Il importe de souligner que toutes ces solutions proposées ont été rappelées lors d'un forum national sur les écoles coraniques du Mali, qui a eu lieu à Bamako, les 27-29 octobre 2008, sous l'égide du Haut Conseil Islamique du Mali. Le rapport qui en émane fixe le cadre :

> « L'amélioration du cadre de vie et d'apprentissage des talibés ; les réformes institutionnelles et organisationnelles ; la ''création d'association des maîtres coraniques ; le transfert de la tutelle au Ministère des Enseignements'' ; le renforcement des capacités pédagogiques des maîtres coraniques ; l'amélioration du contenu des programmes et des apprentissages, ainsi que la définition de passerelles avec les autres secteurs du système éducatif ; ''offre éducative, formation professionnelle, introduction du minimum scientifique''.»[458]
>
> Par souci de pragmatisme, les soufis se sont employés à trouver les partenaires financiers qui les aideraient à réduire le phénomène de mendicité des talibés. C'est dans ce cadre qu'il faut inscrire leur collaboration avec une ONG internationale : Environmental Development Action in the Third World (ENDA-TW). Cette collaboration vise les activités suivantes :

1- Améliorer les conditions de vie des talibés en organisant des repas collectifs les empêchant d'aller mendier leur pitance

2- Dispenser des cours d'alphabétisation en français aux talibés

3- Appuyer des actions génératrices de revenus, ainsi que la fourniture du matériel de travail, et la formation professionnelle. Dans ce sens plusieurs ateliers de formation en menuiserie, en cordonnerie et en couture ont été ouverts.

[458] PELIZZARI Elisa et SYLLA Omar, *La transmission du savoir islamique traditionnel au Mali : entre soufisme tijani et écoles coraniques*, Paris, éd. L'Harmattan, 2012, p.188.

Il est à noter qu'en 2007, plus de 700 talibés ont bénéficié de cette collaboration fructueuse, notamment ceux de Bamako et ceux de Mopti.[459]

Un autre projet quinquennal a été mis en place par une association locale dénommée « Niyèta », c'est-à-dire : « aller de l'avant » en langue bambara. Elle a pour objectif de réduire considérablement la mendicité des talibés. Elle entreprend des activités permettant aux centres coraniques de s'autofinancer sans pousser les élèves à la mendicité. C'est ainsi qu'elle expérimenta les bornes fontaines dans les écoles coraniques dans le but de vendre de l'eau à la clientèle du quartier. Ceci permettrait aux talibés non seulement d'avoir une source de revenus mais également d'améliorer leurs conditions d'hygiène et de santé. Bien que la zone d'intervention de cette association soit limitée à Bamako, elle a réussi jusque-là à améliorer de façon efficace les conditions de vie de certains talibés sur ce site.[460]

En dépit de ces quelques efforts mentionnés, nous nous demandons si les guides spirituels se sont suffisamment impliqués dans la lutte contre la mendicité des talibés. Certains parmi eux, de nos jours, pensent encore que la mendicité des talibés est indispensable pour une bonne éducation spirituelle. Les efforts consentis ne semblent pas porter leurs fruits, hormis quelques résultats positifs mais insignifiants. Certes, une mobilisation générale à tous les niveaux, est nécessaire pour juguler ce fléau fort ancré dans la société malienne. A ce titre, les religieux, les politiques et l'ensemble de la société civile doivent tenir conjointement une conférence dans laquelle les modalités de mise en œuvre de ces solutions pour la lutte contre la mendicité vont être précisées, afin que chacun active, à son niveau, les résolutions le concernant, avec fermeté et sous contrôle d'une institution neutre.

Enfin, ces œuvres sociales et sanitaires des maîtres spirituels apportent en quelque sorte un complément indispensable à l'œuvre du secteur public, mais ce qui les démarque de ce dernier, c'est l'esprit soufi dans lequel elles s'insèrent. Les

[459] http://www.lavigerie.be/spip.phparticle1131 (consulté le 24/11/2012.)
[460] Enquête de terrain, Bamako, 20/09/2012.

guides spirituels du Mali d'aujourd'hui apparaissent très impliqués et mobilisés dans la vie politique et sociale du pays. Parallèlement, et pour étayer leur action, ils sont à l'origine de toute une production intellectuelle. Quelle est la portée de leurs ouvrages ?

CHAPITRE III : LES ŒUVRES INTELLECTUELLES DES SOUFIS MALIENS D'AUJOURD'HUI ET LEUR PORTEE

Nous avons vu plus haut que le soufisme de la période précoloniale a connu une production intellectuelle soufie très riche et foisonnante dont les ouvrages les plus remarquables ont été étudiés, alors que la période coloniale, peu propice, est marquée par un appauvrissement considérable en matière d'œuvres intellectuelles soufies. Cette retenue intellectuelle sera relativement surmontée par les guides spirituels de la période postcoloniale plus favorable. Essayons maintenant d'étudier les écrits des soufis du Mali indépendant ayant trait au soufisme. En premier lieu, nous étudierons les ouvrages ésotériques de cette figure universelle que fut A.H. Bâ (m.1991). Rappelons qu'une biographie sommaire lui a été consacrée ci-dessus.[461]

1. Les ouvrages ésotériques du maître spirituel hamalliste, Amadou Hampâte Bâ (m.1991) et leur portée

Notre objectif ici n'est pas de retracer tout le parcours de cette personnalité éminente, ce qui exigerait plusieurs volumes, mais plutôt de nous attacher à sa pensée soufie en décelant ses enseignements mystiques prônés. En cela, deux de ses ouvrages sont particulièrement remarquables :

- *Vie et enseignement de Tierno Bokar, le sage de Bandiagara*
- *Jésus vu par un musulman*

Hagiographie d'un guide spirituel et ses enseignements :

[461] *Supra,* p.198.

1.1. *Vie et enseignement de Tierno Bokar, le sage de Bandiagara*

Cet ouvrage, comme son nom le révèle, est un récit consacré à la vie et à l'enseignement de Tierno Bokar (m.1940), le guide spirituel de l'auteur. Paru en 1957, puis remanié dans une seconde version en 1980, l'ouvrage se compose de trois grands chapitres accompagnés d'une annexe informative. Le premier chapitre est consacré à la vie du sage de Bandiagara, ses origines, sa famille, son affiliation au soufisme, et la souffrance qu'il vécut à la fin de sa vie. Au deuxième chapitre, A.H. Bâ confie les paroles de sagesse de son maître spirituel. Le troisième chapitre comporte les enseignements de Tierno Borkar sur l'ésotérisme. Enfin, dans une annexe, l'auteur aborde de façon générale le soufisme et les confréries, afin d'éclairer les lecteurs non avertis sur les notions fondamentales du soufisme. Nous n'en retiendrons que quatre points essentiels, qui marquèrent non seulement la vie de l'auteur, mais également celle d'innombrables disciples.

a- L'affiliation au soufisme d'A.H. Ba
b- La tolérance et l'ouverture vers l'autre
c- La charité illimitée, telle qu'enseignée par les soufis
d- Et la paix universelle prônée par les soufis

Au-delà de son importance historique et biographique pour Tierno Bokar, cet ouvrage permet également de saisir la spiritualité d'A.H. Ba elle-même.

a- L'affiliation au soufisme d'A.H. Bâ

Tout d'abord, l'adhésion du disciple de Tierno Bokar au soufisme n'est plus un secret ; il la confirme clairement dans cet ouvrage à l'aide de détails bien précis : sa *tarîqa*, sa chaîne spirituelle et sa conception mystique.

> « Mon maître et père spirituel Tierno Bokar, lui-même cheick de la confrérie Tidjani dans la branche omarienne, appartenait à la famille d'El-Hadj Omar. Pourtant, en 1937, dédaignant les ennuis qui ne manquaient pas de s'abattre sur lui, il reconnut la validité spirituelle de Chérif Hamallâh et se plaça sous son obédience. Je le suivis dans cette voie. Il énonça la chaîne de transmission : Abou Bokar Salif ‘‘c'est-à-dire lui-même’’ Amadou Hama'Ullah ‘‘Chérif Hammallah’’ Cheikh Mohammad Lakhdar, Cheickh Tahar, Cheikh Ahmed

> Tidjani et Seïdna Mohammad, le prophète de Dieu. Telle est la chaîne que j'ai reçue de lui, puis il me bénit.»[462].

Cet extrait est important, car il révèle de manière évidente que l'affiliation d'A.H. Bâ au soufisme relève de deux voies spirituelles, suivant son guide spirituel. Il fut dans un premier temps un tiğānī « douze grains », avant de se convertir de nouveau au hamallisme « onze grains ».

Dans cet ouvrage, sa conception du soufisme se déduit de références à de grandes figures soufies de premier plan, comme al-Ǧunayd (m.911) et Abū Yazīd al-Bastāmī (m.877), avant d'évoquer le célèbre réformateur de son époque, Muḥammad 'Abduh (m.1905). L'auteur s'évertue à démontrer la cohérence et l'harmonie de la conception soufie à travers les siècles, et à déduire que le soufisme n'est autre qu'une lumière servant à illuminer la foi intérieure du croyant, afin de lui conférer, en définitive, une existence éternelle en son Seigneur :

> « Selon une définition du grand mystique Al-Junayd : ''*tasawwuf*, le soufisme consiste en ce que Dieu fait mourir l'homme à son moi afin qu'il vive en lui''. Un autre grand soufi Abou Yazid al-Bistami, disait : ''Je me suis desquamé de mon moi comme un serpent de sa peau''. Cette mort à soi-moi est appelée *fanâ*, littéralement extinction, comme s'éteint la flamme d'une bougie, tandis que la Vie en Dieu et par Dieu, qui est son corollaire, est appelée *baqâ*, continuité, permanence. Le rôle des soufis, disait Mohammed Abduh, est de guérir les cœurs et d'éliminer tout ce qui voile l'œil intérieur. Ils s'efforcent d'établir leur demeure en l'esprit, devant la face de celui qui est la très haute vérité, jusqu'à ce qu'ils soient, par lui retirés de tout ce qui est autre, leur essence étant éteinte en son Essence et leurs qualités en ses qualités. »[463].

Pour le disciple de Tierno Bokar, le soufisme n'a jamais puisé ses origines à l'extérieur, ni du christianisme ni du judaïsme comme le supposent certains chercheurs. Il réfute formellement cette thèse tout en confirmant que le soufisme est un pur produit issu de l'islam et de ses enseignements, s'inscrivant ainsi en parfaite

[462] BA Amadou Hampate, *Vie et enseignement de Tierno Bokar, le sage de Bandiagara*, Paris, éd. Seuil, 1980, p.98.
[463] *Op. cit.*, p.252.

symbiose avec les études du célèbre orientaliste Louis Massignon (m.1962)[464]. A ce sujet, A.H. Bâ rapporte :

> « Par ailleurs, certains orientalistes ont avancé la thèse que le *tasawwuf* étant étranger par nature à la vocation de l'islam, il était né de la seule influence d'autres courants religieux existants, en particulier du christianisme et du judaïsme. C'est, là encore, méconnaître les racines purement coraniques de tout l'enseignement soufi et l'incessante méditation des hadiths et des versets dont il est nourri. Certes, à première vue, le soufisme peut paraître différent de l'islam tel qu'il est couramment vécu ou compris par la masse. Mais c'est là, nous nous en sommes déjà expliqué, une différence de niveau et non de nature. Cette pluralité des niveaux de compréhension ou des axes de recherches à l'intérieur de l'islam témoigne, précisément, de sa richesse et de sa vitalité. Le raisonnement qui consiste à expliquer cette diversité par la seule influence de courants extérieurs est, à la vérité, un peu simpliste, et peut-être pas toujours exempt de paternalisme.»[465].

Pour A. H. Bâ, le hadith *qudsī* suivant est un compendium qui résume de la manière la plus éloquente sa conception du soufisme :

« Que mon serviteur ne cesse de s'approcher de moi par des œuvres surérogatoires jusqu'à ce que Je l'aime. Et quand je l'aime, je suis l'ouïe par laquelle il entend, la vue par laquelle il voit, la langue par laquelle il parle, la main par laquelle il saisit. »[466]

Suite à ce hadith il écrit : « On pourrait dire que tout le soufisme est basé sur ce hadith tant pour la méthode que pour l'objectif suprême : investiture divine ‘‘*baqâ’’*, après la mort à soi-même *‘‘fanâ’’*»[467].

L'auteur n'échappe pas, en dépit de son caractère tolérant et ouvert que nous éluciderons, au fanatisme confrérique, car il considère, comme d'ailleurs une bonne partie des tiğānīs, que la *tarîqa* tiğānīe est supérieure aux autres voies spirituelles, tout comme son fondateur qui est au même titre supérieur aux autres saints :

[464]*Cf.*, MASSIGNON Louis, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, CERF, 1999, pp. 104-112.
[465] *Op. cit.*, pp.246-247.
[466] Buḥārī, *al-Ğāmi' al-ṣaḥīḥ*, *op. cit.*, p. 432.
[467] *Op.cit.*, p.253.

« Cette mission fait du cheikh Tidjani un pôle, une grande figure de l'islam. Sa *tarîqa* joue dans l'islam le rôle que l'islam joue parmi les religions. C'est-à-dire que le fondateur de la Tidjaniya occupe parmi les saints la place que Mohammad occupe parmi les prophètes.»[468].

L'appartenance à une voie spirituelle ne dispense, selon la conception d'A. H. Bâ, aucun aspirant de la pratique des principes fondamentaux de l'islam, comme les cinq prières de la journée, *al-farā'id al-ẖam*. A cet égard, il dénonce certaines confréries soufies qui se permettent, d'une manière ou d'une autre, de délaisser, voire d'abandonner certaines pratiques fondamentales de l'islam, sous prétexte d'atteindre un degré spirituel hautement élevé. Pour lui cette conception erronée du soufisme a grandement terni l'image des soufis véritablement accomplis dans la spiritualité, et a donné aux docteurs de la loi, notamment les attachés à la lettre, les preuves de fustiger le soufisme :

> «Il est vrai que, dans certaines voies spirituelles, on a vu apparaître un abandon progressif des pratiques de base de l'islam au bénéfice de la seule appartenance à la *tarîqa*, appartenance considérée comme suffisante pour assurer les bénéfices spirituels que l'on en attend. Mais il s'agit là d'une dégradation apparue avec le temps et liée, le plus souvent, à une méconnaissance des enseignements réels des maîtres fondateurs, quand ce n'est pas à une certaine ignorance de l'islam lui-même. Il est hors de doute qu'un tel phénomène existe en Afrique. On trouve également au Moyen-Orient ou en Extrême-Orient des sectes ou congrégations appelées ''extrémistes'' et qui, elles, ont rompu volontairement – et non seulement par ignorance ou par paresse- avec les données de la sharia sortant ainsi du giron de l'islam. Mais elles constituent une exception et non la règle »[469].

Si le disciple de Tierno Bokar n'était qu'un simple novice du vivant de son maître spirituel, nonobstant, il ne cessa, après la mort de ce dernier, de grimper les stations spirituelles du soufisme, *maqāmāt.* Il accéda même au plus haut sommet de la Tiğāniyya et fut ainsi élevé au titre de cheikh par le maître spirituel de 'Ayn Madī, Chérif ibn 'Ammār, venu d'Algérie, comme le note B. Sanankoua : « En 1950, alors qu'il était conseiller privé du gouverneur pour les affaires musulmanes, il accompagne sur sa demande Sharif Ben Amar, un grand maître tidjani résident à

[468] *Op. cit.*, p.244.
[469] *Op. cit.*, p.246.

Ayn Madi, ce dernier lui conféra en présence des nobles de la Tijaniyya de Kayes et Nioro réunis, le titre de cheikh avec pouvoir de nommer dix *muqaddam* habilités à recevoir des adeptes dans la voie tijanie, et lui délivra un diplôme d'investiture.»[470].

Son affiliation au soufisme et son ascension spirituelle ainsi établies et attestées, évoquons maintenant la tolérance et l'ouverture prônées par le soufisme à travers son ouvrage :

b- La tolérance et l'ouverture envers l'autre

Influencé par les enseignements du sage de Bandiagara, A. H. Bâ fit preuve de tolérance et d'ouverture envers les autres, au point de susciter des interrogations sur sa personnalité, et de remettre en cause son appartenance religieuse musulmane. Cette tolérance sans fin et cette ouverture sans faille étaient l'héritage légué par le guide spirituel de Bandiagara à son disciple. A. H. Bâ ne dit-il pas dans cet ouvrage :

> « Tierno Bokar aimait tous les hommes, sans considération de race, de religion ou de rang social. La distinction qui lui paraissait la plus futile était celle qui consiste à regrouper les hommes sous des emblèmes religieux différents, qui se croient ennemis les uns des autres. Tous les hommes et plus particulièrement ceux qui sont animés d'une foi sincère, ne renferment-ils pas une ‘‘parcelle de l'Esprit de Dieu’’ ? La tolérance devait donc devenir le souci permanent des élèves, comme elle avait été le fondement de l'enseignement du cheikh Ahmed Tidjani, et l'un des principes fondamentaux de l'islam.»[471].

Cette tolérance et cette ouverture étaient d'abord internes avant de devenir externes. Imprégnés de ces principes, les aspirants de Tierno Bokar les mettaient en pratique conjointement avec des disciples, issus de voies spirituelles, autres que la leur. C'est ainsi que les qādirīs et les tiğānīs n'éprouvaient aucune gêne en récitant ensemble leurs litanies confrériques. A cet égard A.H. Bâ rapporte :

> « Parmi ceux qui venaient entendre Tierno, tous n'étaient pas toujours de l'ordre Tidjani. Un jour, de nombreux qadris avaient assisté à son cours. Quand vint le moment d'effectuer le grand dhikr, un élève demanda à Tierno :

[470] SANANKOUA Bintou, « Amadou Hampât Bâ (1900-1991) », in David ROBINSON et Jean-Louis TRIAUD, (dir.) *Le temps des marabouts : itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française, 1880-1960*, Paris, éd. Karthala, 1997, p.403.
[471] *Op. cit*., p.129.

> - Ceux qui ne sont pas tidjanis vont-ils assister au dhikr ?
> - Faites le dhikr sans vous préoccuper d'eux, répondit-il. Si certains d'entre eux veulent y participer, vous n'avez pas le droit de les empêcher. Et s'ils préfèrent partir, vous n'avez pas le droit de les retenir.
>
> Le dhikr eut lieu en présence de nombreux qadris. Quand il fut terminé, Tierno dit : l'arc-en-ciel doit sa beauté aux tons variés de ses couleurs. »[472]

Cette tolérance interne au sein des confréries soufies, prônée par le sage de Bandiagara et mise en œuvre par ses disciples, ne se limitait pas seulement à cette sphère, mais la dépassait largement pour englober les religions autres que l'islam. Et A. H. Bâ, considérait même que les religions monothéistes sont toutes sur une même lignée, sans distinction aucune. A ce titre, il confirma que l'islam ne voulait en aucun cas désigner une religion monothéiste précise, pas même celle qui fut révélée dans l'Arabie du 7ème siècle, mais qu'elle comprenait toutes les religions, d'où son ouverture et sa tolérance envers les adeptes des autres religions :

« Le mot islam signifie littéralement « soumission à Dieu», acceptation totale de sa volonté. Le mot ne désigne donc pas ici la seule religion historique révélée à la Mecque, mais la religion primordiale, immuable, éternelle de soumission à Dieu qui a été pratiquée par tous ceux qui se sont voués à son adoration depuis Adam. »[473].

Cette tolérance et cette ouverture prêchées par Tierno Bokar et son disciple ne se limitent pas non plus aux seuls adeptes des religions monothéistes, mais concernent même les athées et les libres penseurs. En effet, A. H. Bâ ne manque pas d'anecdotes pour corroborer cette ouverture sans borne :

> « Tierno Bokar nous raconta un épisode majeur de la vie du cheikh Ahmed Tidjani. Celui-ci vivait alors au Maroc où il bénéficiait de la protection du Sultan. Au cours d'une conférence publique, un provocateur désireux de lui nuire lui posa une question piège : Dieu aime-t-il l'infidèle ? Etayant sa réponse de commentaires de versets coraniques, le cheikh osa répondre : '' oui Dieu aime l'infidèle'' Réponse redoutable à l'époque. Ce fut un beau tollé. Indignés, les assistants quittèrent la salle. Seuls demeurèrent autour du cheikh

[472] *Op. cit.*, p.145.
[473] *Op. cit.*, p.209.

> onze disciples fidèles. Ceux-là même qui, plus tard, seront à l'origine du développement de la Tidjaniya.»[474].

De cette anecdote, il tira la conclusion suivante : « Croire que sa race ou sa religion est seule détentrice de la vérité est une erreur. Cela ne saurait être. En effet, la foi est d'une nature comparable à celle de l'air. Comme l'air, elle est indispensable à la vie humaine et l'on ne saurait trouver un seul homme qui ne croie véritablement et sincèrement en rien. La nature humaine est telle qu'elle ne peut pas ne pas croire en quelque chose : Dieu ou diable, fortune, chance ou malchance.»[475].

Cette ouverture sans borne lui valut même d'être taxé de franc-maçon. Si sa franc-maçonnerie reste à prouver, il laissa cependant derrière lui des traces qui révèlent sa sympathie avec cette confrérie maçonnique fort contestée au Mali. Néanmoins, B. Sanankoua affirme avoir lu dans les archives personnelles d'A. H. Bâ des notes évoquant un éventuel lien avec la franc-maçonnerie :

> « Nous n'avons pas trouvé dans ses archives parisiennes rien de spécifique sur cette appartenance, par contre nous avons trouvé la copie d'une lettre adressée à Emile Delphanque de la Grande Loge Maçonnique d'Orient et d'Occident, écrite en 1985, et dans laquelle il refusait la proposition de devenir membre d'honneur de cette Grande Loge. La raison avancée était son appartenance à une congrégation musulmane : ''Responsable religieux de l'ordre tijani, je ne peux avoir que des relations personnelles et fraternelles avec les adeptes de votre loge maçonnique, mais non des fonctions officielles, je suis ouvert à tous les contacts personnels et fraternels à titre privé. Je me tiens à la disposition de vos frères s'ils veulent me consulter sur ce que je sais de l'islam''.»[476].

Cette ouverture à l'autre ne signifie pas cependant, pour A. H. Ba, se diluer ou se dissoudre dans l'identité de l'autre. Au contraire, selon l'auteur, chacun doit garder fermement son identité et sa culture, sans toutefois s'enfermer, ni se replier sur lui-même, car on ne peut évoluer en se reniant. En ce sens, il n'hésita pas à dénoncer ses enfants, ses frères, ou ses amis qui voulurent à tout prix se fondre dans la culture européenne ou arabe, en fonction de leur formation :

> « Certains, disait-il, croient qu'évoluer c'est rompre carrément avec toutes ses traditions pour adopter celles d'une race que l'on admire, souvent par

[474] *Op. cit.*, p.144.
[475] *Op. cit.*, p.149.
[476] SANANKOUA Bintou, « Amadou Hampât Bâ (1900-1991) », o*p. cit.*, p.404.

> snobisme. Pour nous, évoluer, c'est perfectionner notre patrimoine qui n'est pas fait seulement de nos demeures et de nos champs ; c'est aussi aménager notre pensée, notre manière d'être toute entière. Ce qui vaut pour un pays tempéré ne peut convenir entièrement à un pays tropical. On voit nos enfants soudanais copier plus ou moins maladroitement arabes ou européens, selon leur formation. Ils sont pareils à ces chutes d'eau qui se perdent en ruisselant inutilement sur des dalles de pierre sans jamais rencontrer un lac pour apaiser leur course folle et stérile. »[477].

Le cas extrême se posa à lui sous l'époque coloniale. Bien qu'il eût été à cette époque un fonctionnaire de l'administration coloniale, il nia toujours avoir collaboré avec celle-ci contre sa patrie. Pour lui, sa seule arme était de faire connaître aux colonisateurs la richesse de la culture africaine ainsi que l'authenticité de ses valeurs et de sa civilisation, afin de pouvoir réfuter intellectuellement la mission civilisatrice prétendue par les colonisateurs. Sur ce point, il persistait à contester toute accusation le rendant complice du régime colonial.

Dans une interview accordée aux journalistes, à Niamey en 1981, raconte B. Sanankoua, il expliqua qu'un jeune homme, le prenant pour un grand-père, plaisantait en l'accusant de complicité avec les autorités coloniales au cours de sa carrière. Il ne tarda pas à réagir :

> « Bouvier, on a le droit traditionnellement de plaisanter avec son grand-père mais on n'a pas le droit de le traîner dans la boue. Vous dites que je suis auxiliaire de la colonisation, vous me trainez dans la boue. Car le colonialisme c'est un plus fort, qui vient chez un moins fort, qui est naturellement plus riche que le plus fort. Alors il vient s'installer et dit : ''je viens pour te civiliser parce que ta manière de vivre n'est pas bonne, ce que tu connais ne vaut la peine, ce n'est pas scientifique, ce n'est pas religieux, ce n'est pas conforme ; je vaux mieux que toi, accepte que je vaux mieux que toi ; je veux que tu sois moi ; n'apprends pas ta langue, n'apprends pas tes coutumes, tout ça n'est pas bon, tu vas apprendre pour moi. Mais ce qui est à toi sera à moi et ce qui est à moi, je le garderai. Toi je te ferai venir pour que tu sois moi ; mais je n'accepterai pas que nous soyons égaux''. Voilà le colonialisme. »[478]

En revanche, la question qui mérite d'être posée ici, est pourquoi ne fut-il pas arrêté, à l'instar des autres hamallistes, étant lui-même un fervent hamalliste, si l'on

[477] *Op. cit.*, p.985.
[478] SANANKOUA Bintou, « Amadou Hampât Bâ (1900-1991) », o*p. cit.*, pp.396-397.

sait que l'administration coloniale n'a jamais faibli sa répression contre les ardents disciples de Hamallah ?

La réponse résiderait plutôt dans la capacité intellectuelle d'A. H. Bâ à convaincre les hauts responsables du régime colonial du caractère pacifique de sa voie spirituelle, en communiquant dans la langue qu'ils comprenaient, sans avoir recours à un interprète ou à un traducteur quelconque. A. H. Bâ fut également, rappelons-le, le guide qui fit découvrir aux administrateurs coloniaux l'immense culture africaine, à telle enseigne qu'il put gagner leur affection. Sa relation étroite avec Théodore Monod, l'explorateur colonial et ancien directeur de l'Institut Français d'Afrique Noir (IFAN) fondé à Dakar en 1936, ainsi que sa relation avec le capitaine Marcel Cardaire, ne sont un secret pour personne. Ce dernier, il faut le noter, fut le coauteur de cet ouvrage que nous étudions. Quoi qu'il en soit, il obtint une protection de la part des hauts cadres de l'administration coloniale.

c- Paix et amour universels prônés à travers cet ouvrage

De la tolérance, à la paix et à l'amour universel, il n'y a qu'un pas. A. H. Ba était opposé moralement aux colonisateurs parce que ces derniers ont occupé son pays et infligé l'injustice aux colonisés. Cependant, le disciple de Tierno Bokar ne haïssait pas l'être humain pour la simple raison qu'il était différent de lui sur le plan religieux ou racial, mais parce qu'il se nourrissait des enseignements reçus de son maître spirituel, tout à fait contraires à tout esprit d'animosité. A. H. Bâ s'attarde même, dans cet ouvrage, sur l'amour et la paix prônés par son maître spirituel, d'une façon plus étendue qu'à l'accoutumée :

> «Tierno se révoltait à l'idée qu'un être quelconque puisse être exclu de l'amour de Dieu. Il méprisait les distinctions que font les ‘‘attachés à la lettre’’ et voulait ignorer ceux qui font de cet amour le privilège des seuls croyants orthodoxes. De mon côté, je n'arrivais pas à comprendre que seuls les musulmans puissent être bénéficiaires de la miséricorde de Dieu. Je réfléchissais à la petitesse de leur nombre par rapport à l'ensemble de l'humanité, dans le temps comme dans l'espace, et me disais : ‘‘Comment Dieu, devant un tas de graines, pourrait-il prendre une seule poignée de ces graines et rejeter toutes les autres en disant : Celles-là seules sont mes préférées’’ ? J'avais souvent entendu dire, autour de moi, et notamment par

> certains marabouts, que les non-musulmans étaient des *kuffar* ‘‘infidèles’’ et qu’ils iraient en enfer. Cela m’indignait comme si j’avais été moi-même l’un de ces malheureux infidèles.»[479].

Habité par le souci d’instaurer cette paix universelle, il répondait favorablement à tout congrès qui avait pour objectif de condamner la guerre dans le monde, comme sa participation à un congrès à Florence, en Italie, sur la condamnation de la guerre. Dans ce sens il n’hésita pas à visiter également Israël et à rencontrer Golda Meir, tout en visitant aussi le Mont de Sion.[480]

d- Charité illimitée prônée par l’auteur

Dans cette œuvre biographique, A.H. Bâ rapporte des récits saisissants montrant la bonté infinie qui caractérisait son guide spirituel, Tierno Bokar. La charité, selon ce dernier, est une valeur qui doit dépasser le cadre humain pour embrasser également toutes les autres créatures. Illustrant la charité de son maître, il cite une anecdote marquante, qu’il titra « L’oiseau tombé du nid ».

En résumé, l’anecdote rapporte qu’un poussin tomba de son nid sous une forte rafale de vent. Devant l’indifférence totale des disciples du sage de Bandiagara face à ce poussin, le maître spirituel se leva pour aller secourir cet être humble et s’étonna du comportement de ses aspirants qui réservaient leur bonté aux êtres humains. Fort attristé il s’adressa à ses disciples en ces mots :

> « Il est nécessaire que je vous parle encore de la charité, car je suis peiné de voir qu’aucun de vous n’a suffisamment cette vraie bonté du cœur. Et cependant, quelle grâce ! Si vous aviez un cœur charitable, il vous eût été impossible d’écouter une leçon, portât-elle sur Dieu, quand un petit être misérable vous criait au secours. Vous n’avez pas été émus par ce désespoir, votre cœur n’a pas entendu cet appel. Eh bien ! Mes amis, en vérité, celui qui apprendrait par cœur toutes les théologies de toutes les confessions, s’il n’a pas de charité dans son cœur, il pourra considérer ses connaissances comme un bagage sans valeur. Nul ne jouira de la rencontre divine s’il n’a pas de charité dans son cœur. Sans elle, les cinq prières ne sont que des gesticulations sans importance ; sans elle, le pèlerinage est une promenade sans profit »[481].

[479] *Op. cit.*, p.141.
[480] SANANKOUA Bintou , « Amadou Hampât Bâ (1900-1991) » , *op. cit.*, p.404.
[481] *Op. cit*, p.160.

Enfin, cet ouvrage constitue une véritable source pour la compréhension de certains aspects du soufisme au Mali du XXème siècle, caractérisé par la tolérance, la paix, l'amour universel et la charité illimitée qui dépassent le cadre du soufisme, de l'islam, pour englober les autres religions. L'ouvrage suivant, *« Jésus vu par un musulman »*, raffermit et complète encore la teneur de celui que nous venons d'étudier.

Incitation au dialogue interreligieux et à la solidarité entre les confessions monothéistes :

1.2. *Jésus vu par un musulman*

Cet ouvrage à l'origine est le fruit d'une conférence tenue par A.H. Bâ à Niamey, en 1975. Cette rencontre avait pour thème général : « Nos communautés chrétiennes sont-elles la révélation de Jésus-Christ aux Musulmans ?». L'auteur y aborde les thématiques suivantes : Jésus dans l'islam : sa place, son importance dans le courant mystique, la connaissance et l'attachement à Jésus chez les musulmans africains. L'ouvrage, publié en 1993, et composé de 62 pages, aborde les questions suivantes :

- Jésus a-t-il vraiment existé ?

- Si oui, qui était-il ?

- Etait-il un homme, un homme-Dieu ou Dieu lui-même ?

- Qui a raison ? Qui a tort ? Ceux qui considèrent Jésus comme un homme ? Ceux pour qui Jésus est homme-Dieu ? Ou ceux qui voient en lui Dieu lui-même ?

En prologue, A.H. Bâ tint un discours fédérateur, exhortant les adeptes des trois religions monothéistes à œuvrer pour la construction d'un barrage qui endiguerait fortement le phénomène de négation de l'existence de Dieu et freinerait la vague d'athéisme. C'est ainsi qu'il considère le dialogue interreligieux comme la guerre sainte d'aujourd'hui que doivent mener les différents monothéismes

contemporains. Puis, il entre dans le vif du sujet en abordant le premier élément de sa problématique : « Jésus a-t-il vraiment existé ? » :

« Quoi qu'on veuille que Jésus soit, l'essentiel est qu'il ait effectivement existé. Or ce fait est hors de doute, car il fut historiquement prouvé et divinement attesté. »[482].

A la suite, il souligne la place révérencielle que Jésus occupe dans le cœur de tout musulman, car il est canoniquement interdit à toute personne professant l'islam de proférer à l'adresse de Jésus des paroles qu'il ne saurait adresser à Mohammad lui-même. Il est avéré que l'islam qualifie d'apostat tout croyant qui blasphème Jésus. Puis il évoque les points de convergence entre musulmans et chrétiens :

- L'existence de Dieu.

- Jésus est l'esprit de Dieu insufflé en une vierge, Marie.

- Jésus est monté au ciel.

- Il reviendra avant la fin des temps.

Pour A.H. Bâ, ces quatre points majeurs et convergents pourraient suffire à unir les monothéistes et déplacer le conflit interreligieux sur un autre front moins conciliable, celui de l'athéisme. Par ailleurs, il importe de noter que le chapitre cinq de l'ouvrage est particulièrement délicat. L'auteur s'y sert de l'arithmologie, ou science des chiffres, pour interpréter subtilement et justifier le caractère divin de Jésus auquel les principes de l'islam se sont farouchement opposés. Car il est inutile, à notre avis, de dire que la non divinité de Jésus constitue un point majeur, qui distingue la croyance musulmane de celle des chrétiens. Le disciple de Tierno Bokar expose ainsi son analyse :

> « La valeur numérale du nom coranique de Jésus est 1122. La valeur numérale du nom dont Dieu s'est désigné, Allah est 66. Or, la valeur secrète du nombre 66, obtenue par addition des éléments numéraux de 1 à 66, est 2211. Comme on le constate facilement, 1122, c'est 2211 inversé, c'est en quelque sorte, son reflet ; il y a donc un rapport occulte entre le nom de Dieu dans le Coran et le nom coranique de Jésus. Celui qui est éclairé par ce secret, cesse d'être étonné

[482] BA Amadou Hampaté, *Jésus vu par un musulman*, Abidjan-Dakar, Nouvelles Editions Africaines,1976, p.18.

lorsqu'il entend dire que Jésus participe d'une certaine manière à l'Essence de l'Etre Divin. » [483].

E. Balinga, dans son étude sur l'aspect littéraire des œuvres d'A. H. Bâ confirme que ce dernier prônait le caractère divin de Jésus dans l'ouvrage en question, *Jésus vu par un musulman* : « L'auteur y confirme l'absence d'opposition entre les différentes religions, il montre que les musulmans reconnaissent Jésus comme fils de Dieu de la même manière que les chrétiens. »[484].

Cette interprétation arithmologique employée par A. H. Bâ pour justifier la divinité de Jésus serait-elle en conformité avec la croyance de la majorité des soufis maliens ? Certes non, car la majorité avance certains versets coraniques comme arguments contraires :

« Rappelle leur le moment où Dieu dira : ''O Jésus, fils de Marie, est-ce toi qui as dit aux gens : prenez-moi ainsi que ma mère pour deux divinités en dehors de Dieu ?'' Il dira : gloire et pureté à Toi ! Il ne m'appartient pas de déclarer ce que je n'ai pas le droit de dire ! Si je l'avais dit tu l'aurais su, certes. Tu sais ce qu'il y a en moi et je ne sais pas ce qu'il y a en Toi. Tu es en vérité le grand connaisseur de tout ce qui est inconnu. »[485]

«Dis : il est Dieu Unique, Le Seul à être imploré pour ce que nous désirons. Il n'a jamais engendré, n'a pas été engendré non plus. Et nul n'est égal à Lui. »[486].

Nous nous posons la question de savoir si A.H. Bâ, dans cette aventure interprétative, voulait absolument conformer la vision des théologiens musulmans à celle des chrétiens, en allant ainsi à l'encontre de son propre principe, à savoir respecter l'autre mais sans se renier ou se diluer dans l'identité de l'autre? Les quatre points convergents entre ces deux confessions, chrétienne et musulmane, qu'il a cités, ne suffisent-ils pas pour concilier les deux communautés ?

[483] *Op. cit.*, pp.42-43.
[484] BALINGA Emile, *Amadou Hampate Ba: l'homme et l'œuvre : oralité et création littéraire*, Paris, Université Paris IV, 1988, (dactylogr, Thèse 3e cycle, directeur : Jeanne Lydie Goré), p. 131.
[485] Coran : 5,116.
[486] Coran : 112,1- 4.

Enfin, A.H. Bâ sut grandement exploiter sa plume au profit du soufisme. Il fut, à notre connaissance, le premier guide spirituel malien influent ayant reçu sa formation dans les écoles coloniales françaises et qui composa, par la suite, des œuvres intellectuelles soufies en la langue française. A part ces deux ouvrages étudiés ayant trait au soufisme, de nombreux ouvrages que rédigea A. H. Bâ, sont consacrés à l'histoire de l'Afrique, aux contes et à la tradition africaine.

Un autre guide spirituel malien, décédé à la fin du XXème siècle, Sa'd 'Umar Touré, s'est consacré lui, à la défense des thèses tiğānīes contre les détracteurs salafīs :

La défense des thèses tiğānīes contre les détracteurs salafīs

2. L'ouvrage mystique du maître spirituel tiğānī, Sa'd 'Umar Touré (m.1997) et sa portée

Le maître spirituel de Ségou, Sa'd 'Umar Touré, à qui nous avions consacré plus haut une notice biographique, est à l'origine d'une importante bibliographie. Il publia en effet, huit ouvrages en arabe traitant de sujets religieux et linguistiques. Parmi ceux-ci, une œuvre que nous étudierons bientôt a été consacrée au soufisme ; elle s'intitule *«al-'Aḍwā' al-ṣāfia 'alā al-'awrād al-tiğāniyya » : Lumières luisantes sur les formules d'invocation tiğānīe.*

Cet ouvrage composé de 63 pages et publié en 1995, est, à l'origine, une tentative de la part de l'auteur de réfuter les thèses de ses détracteurs « salafīs ou wahhabites » qui qualifiaient sa voie spirituelle tiğānīe de « déviation » et d'« égarement ». Il voulut donc dans cet ouvrage élucider le bien-fondé de sa *tarîqa* en justifiant tous les éléments incriminés, et pour ce faire, en se reportant aux textes du Coran et du hadith. Retenons les principaux points contestés par les détracteurs, qu'il étudie dans cet ouvrage :

a- Permission de limiter le *ḏikr* à un nombre bien précis

b- Récitation du *ḏikr* en groupe

c- Rencontre physique avec le Prophète après sa mort

d- Valeur spirituelle de la *šalāt al-fātih*

e- Autorisation préalable, *'iḏn*, d'un cheikh pour accéder à un *ḏikr*

f- Utilisation du chapelet *subḥa* pour accomplir le *ḏikr*

a- Permission de limiter le *ḏikr* à un nombre bien précis [487]

Sur ce premier point, Sa'd 'Umar Touré affirme que la limitation du *ḏikr* prend sa légitimité juridique dans un hadith authentique relaté par Buḥārī et Muslim, selon lequel le Prophète aurait fixé un nombre bien précis pour le *ḏikr*, à l'intention de sa fille Fāṭima. Il s'en suit que toute action d'adoration qui puise ses origines dans une parole ou une action du Prophète ne peut, en aucun cas, être traité de *bid'a*, innovation religieuse.

Nous constatons sur ce point, que la doctrine n'est pas encore bien établie, car ses détracteurs considéraient que toute limitation d'une adoration quelconque relève de la compétence du Prophète, et non de celle des cheikhs ; et de plus, que tout *ḏikr* non limité garde son caractère absolu, et que personne n'a la légitimité juridique pour y apporter une limitation. On pourrait cependant penser qu'en ayant recours à l'analogie, *qiyās*, la limitation de certains *ḏikr* pourrait être justifiée, car le principe de *qiyās* est bien approuvé par la majorité des docteurs de la loi.

b- Accomplissement du *ḏikr* dans un groupe [488]

Selon les adversaires du cheikh Sa'd, effectuer un *ḏikr* dans un groupe de manière rythmée relève également du *bid'a* et doit être réprouvé. Sa'd 'Umar Touré réfute cette thèse en se reportant au verset coranique suivant :

[487] TOURE Sa'd, *al-'Aḍwā' al-ṣāfia 'alā al-'awrād al-tiğāniyya*, Bamako, éd. Maktaba Bokar Sow, 1995, p. 9.
[488] *Op. cit.*, p.13.

« Fais preuve de patience en restant avec ceux qui invoquent leur Seigneur matin et soir, désirant Sa Face. Et que tes yeux ne se détachent point d'eux, en cherchant le faux brillant de la vie sur terre. Et n'obéis pas à celui dont Nous avons rendu le cœur inattentif à Notre Rappel, qui poursuit sa passion et dont le comportement est outrancier »[489].

L'auteur cite également un hadith rapporté par Muslim pour conforter son argument : « Tout groupe se réunissant pour invoquer Dieu ''effectuer le *ḏikr*'' sera entouré des anges, recevra la sérénité et la miséricorde de Dieu, et sera cité également dans la congrégation céleste »[490].

Nous estimons que les antagonistes convergent sur le fait d'accomplir le *ḏikr* en groupe, mais c'est la manière de le pratiquer qui les différencie. Pour les détracteurs de Sa'd 'Umar Touré, chacun dans un groupe récite son *ḏikr*, indépendamment des autres. En revanche, les adversaires du cheikh Touré considèrent que tout *ḏikr* effectué de manière rythmée et coordonnée, comme le font beaucoup de confréries soufies, est voué au *bid'a*. Or si les textes sacrés régissent bien le principe du *ḏikr* en groupe, ils demeurent cependant silencieux sur la manière de le pratiquer collectivement. Par conséquent, cette question pourrait être traitée dans le cadre de l'*iğtihād* de chaque *faqīh*.

c- La possibilité de la rencontre physique avec le Prophète après sa mort

Ce sujet demeure, nous l'avons vu, objet de polémique, entre les soufis et leurs détracteurs, de la période précoloniale à nos jours. Pour Sa'd 'Umar Touré, cette question est tranchée de manière positive par tous les maîtres soufis d'hier et d'aujourd'hui. Il rapporte :

> « Le Prophète est à présent vivant avec son âme et son corps, comme il l'était avant sa mort, mais il est seulement dissimulé à notre vue comme le sont les anges, vivant également avec leurs âmes et leurs corps, mais invisibles de nous. Et lorsque Dieu veut accorder une *karāma* à l'un de ses saints, il enlève le *ḥiğāb* ''voile empêchant de voir les mystères'' et l'invisible pénètre ainsi

[489] Coran :18, 28
[490] *Ibid.*, p.13.

particulièrement dans le monde visible, mais momentanément. Personne ne dénie ceci à part celui qui ignore la place éminente de la prophétie »[491].

Pour corroborer son avis, il évoque le hadith rapporté par al-Buẖārī : « Quiconque m'a vu en rêve, me verra en état d'éveil, et Satan ne peut incarner mon image ».[492] Enfin, il renvoie ses détracteurs à l'ouvrage d'Abū Bakr al-Bayhaqī (m.1065) intitulé « *Ḥayāt al-anbiyā' : La vie des prophètes* ».

Pour les adversaires de cette possibilité de voir le Prophète en état d'éveil, ce hadith annonce la vision et la rencontre physique avec le Prophète dans l'au-delà, mais non dans ce monde. Et ils se reportent alors au verset suivant signifiant, selon leur interprétation, que personne ne reviendra dans cette vie d'ici-bas après sa mort :

« Puis lorsque la mort vient à l'un d'eux, il dit : ''Mon Seigneur ! Fais-moi revenir sur terre, afin que je fasse du bien dans ce que je délaissais ''. Non, c'est simplement une parole qu'il dit. Derrière eux, cependant, il y a une barrière, jusqu'au jour où ils seront ressuscités »[493].

Cheikh Touré n'ayant pu avancer suffisamment d'arguments sur la possibilité de rencontre physique avec le Prophète après sa mort, n'a pas également renvoyé ses détracteurs à l'ouvrage riche de preuves sur la question controversée. Il s'agit de l'ouvrage rédigé par l'érudit égyptien Ǧalāl al-Dīn al-Suyūṭī (m.1505), intitulé *« Tanwīr al-ḥalak fī imkān ru'yat al-nabī wa al-malak : Illumination des ténèbres sur la possibilité de vision du Prophète et de l'ange »* comme il le fera d'ailleurs avec la question du chapelet, *subḥa*.[494] Il se peut que cheikh Touré n'ait pris connaissance de cet ouvrage, ou n'en disposait pas au moment de la rédaction de son ouvrage.

d- La valeur spirituelle de la *ṣalāt al-fātih* [495].

Selon les adeptes de la Salafiyya, la récompense liée à la récitation de cette *ṣalāt* (prière sur le Prophète), annoncée par Sa'd 'Umar Touré, n'a aucun fondement

[491] *Op. cit*., p. 25. Traduction personnelle.
[492] *Ibid.*, p. 25.
[493] Coran, 23, 99-100.
[494] *Infra.*,p.282.
[495] TOURE Sa'd,, *op. cit.*, p.29.

scripturaire. Concernant cette question, le guide spirituel de Ségou demeure incapable de démontrer les mérites et la suprématie de cette *ṣalāt* par rapport aux autres. Il tente d'y apporter un argument qui est à la base renié par ses détracteurs, à savoir la vision du Prophète en état d'éveil, durant laquelle la récompense de cette *ṣalāt* a été révélée au cheikh Tiğānī.

e- La nécessité de l'autorisation*, 'iḏn,* d'un cheikh pour accéder à un *ḏikr* [496]

Pour les adversaires du cheikh Touré, personne n'a le droit de monopoliser un *ḏikr*. Pour ces derniers les *ḏikrs* proférés par le Prophète lui-même, de son vivant, sont grandement suffisants et plus efficaces que n'importe quel autre. Sur ce point, l'auteur peine également à fournir des preuves irréfutables ; il se reporte toujours à des références oniriques non reconnues par ses adversaires, bien que le but principal de l'ouvrage soit de convaincre du bien-fondé de sa voie spirituelle en se fondant sur des références approuvées par ses détracteurs, à savoir le Coran et les hadiths authentiques.

f- La licéité de l'utilisation du chapelet, *subḥa*, pour la pratique du *ḏikr* [497]

Le dernier sujet de controverse dans l'ouvrage de Sa'd 'Umar Touré touche au moyen utilisé pour effectuer le *ḏik*r. Pour les contradicteurs du maître spirituel de Ségou, le *ḏikr* doit être accompli au moyen des doigts et toute autre procédure différente ne relèverait que de *bid'a*. Sur cette question, l'auteur reconnaît d'abord la légitimité d'effectuer le *ḏikr* au moyen des doigts et rajoute que certains textes sacrés attestent également la licéité de faire le *ḏikr* à l'aide d'un chapelet, se reportant au hadith suivant : « La *subḥa*, ''chapelet'' est certes un meilleur moyen incitatif au rappel de Dieu »[498].

Mais les contradicteurs du cheik Touré mettent en doute l'authenticité de ce hadith. L'auteur enfin renvoie ses détracteurs à un recueil riche et bien argumenté sur la légitimité du *subḥa*, à savoir l'ouvrage rédigé par l'érudit égyptien Ğalāl al-Dīne al-Suyūṭī, (m.1505), intitulé *al-Minḥa fī al-Subḥa : La donation du chapelet.*

[496]*Op. cit*., p.37.
[497]*Op. cit*., 58.
[498] *Op. cit.*, p.60.

Cet ouvrage corrobore l'utilisation du chapelet comme moyen du *ḏikr* et réfute de façon hautement intellectuelle les arguments prenant *subḥa* pour *bid'a*.

Enfin, cet ouvrage met en exergue les différences de pratique, entre soufis et adeptes de la Salafiyya, et eut comme répercussions : l'attachement indéfectible des tiğānīs à leur pratique spirituelle et la dégradation des relations entre les tiğānīs et les salafīs. Les ouvrages du guide spirituel de C.M.S, Bilal Diallo, ont un apport différent.

3. Les ouvrages ésotériques du guide spirituel qādirī, Bilal Diallo (?-) et leur portée

Ce maître spirituel, à qui nous avons consacré une biographie sommaire plus haut, est un auteur prolifique. Il contribua à l'enrichissement de la littérature soufie malienne par ses huit ouvrages destinés à l'exégèse du soufisme. Cependant quatre d'entre eux nous paraissent plus importants, et feront l'objet de notre étude :

1- Sourate Ikhlaç
2- A la lumière du soufisme
3- La tiğāniya, voie spirituelle du cheikh Ahmed Tijani
4- Ayat al-Koursi, le Trône

Ces quatre ouvrages du cheikh Bilal Diallo sont en effet tout à fait représentatifs de sa conception du soufisme. Le premier loue les mérites et les bienfaits d'une sourate coranique bien connue :

Les mérites et les bienfaits d'une sourate coranique :

3.1. *Sourate Ikhlaç*

La dénomination de cet ouvrage n'est pas innocente, si l'on sait que cette sourate coranique occupe une place éminente, parmi les 114 sourates que comprend le Coran. Sa valeur ésotérique n'a cessé de faire l'objet d'étude de la part des soufis

à travers les siècles. Dans cette œuvre constituée de 206 pages et publiée en 2009, le cheikh Bilal Diallo n'aborde pas seulement les secrets mystiques ainsi que les mérites de cette sourate, mais il y traite de sujets divers ayant trait au soufisme.

Après une longue introduction, dans laquelle il donne un aperçu historique de l'avènement de l'islam en général et de sa pénétration au Mali en particulier, mais sans y préciser une date supposée de son apparition au pays, il évoque la raison de son intérêt pour cette sourate. A cet égard, il procède à une déduction spécifique réservée à lui seul. Il souligne que son attachement indéfectible à cette sourate s'explique par le fait que celle-ci est composée de quatre versets. Cette numérologie lui est chère, car il est natif de la quatrième région du Mali (Ségou) ; il réside dans la quatrième commune de Bamako ; son nom Diallo est issu d'une tribu peule qui dispose de quatre noms principaux (Diallo, Sidibé, Sankaré, et Barry) ; enfin son titre est composé de quatre éléments : cheikh soufi Bilal Diallo.

Les thématiques les plus importantes étudiées dans cet ouvrage sont les suivantes :

a- La pureté intérieure

b- La pureté extérieure

c- Les mérites de la sourate Iẖlās

d- La méthode exemplaire pour se recueillir sur une tombe

e- La race noire et la race blanche

Ces différents points sont particulièrement révélateurs de sa pensée mystique soufie.

a. La pureté intérieure

En évoquant le premier point, le cheikh Bilal Diallo affirme que le soufisme est une science qui a la mission particulièrement délicate de soigner l'âme humaine qui échappe à la médication des médecins. La pureté intérieure, explique-t-il, exige impérativement un exercice persévérant de la part de l'aspirant sous l'égide d'un guide spirituel lucide. Ce faisant, la sourate Iẖlās qui représente à elle seule, en dépit

de sa brièveté, le tiers du Coran, constitue une source spirituelle intarissable et indispensable à l'ascension spirituelle de tout novice.

b. La pureté extérieure

Analysant la pureté extérieure, l'auteur déplore l'attitude de certains aspirants qui délaissent l'entretien de leur image extérieure visible, notamment la pureté des vêtements, la pureté du corps et la propreté de l'habitation, sous prétexte que seule la pureté intérieure importe. Selon l'auteur, la pureté intérieure doit se refléter dans la pureté extérieure et vice versa. Par conséquent, mettre l'accent sur un aspect et négliger l'autre relèverait de l'hypocrisie. Bien au contraire, les deux aspects (pureté intérieure et pureté extérieure) doivent se conjuguer et se manifester de la même façon. Nous avons certes constaté que nombreux sont les disciples, voire les *muqaddams*, qui se désintéressent totalement de leur image extérieure, à telle enseigne que certains pensent même qu'un soufi doit avoir une apparence méprisable ou moins attractive. Mais cette conception erronée fait aujourd'hui l'objet de critique de la part de maints guides soufis.

c. Les mérites et les bienfaits de la sourate *Iẖlāṣ*

L'auteur aborde enfin le sujet principal de son œuvre, à savoir les mérites et les bienfaits de la sourate *Iẖlāṣ*. Il rappelle que :

- La lecture fréquente de cette sourate accorde à l'aspirant l'amour divin.
- La récompense octroyée à la récitation de cette sourate équivaut à un tiers du Coran.
- Celui qui lit cette sourate 10 fois aura une maison au paradis comme récompense.

Mais nous remarquons ici que ce qui devait constituer le sujet principal de l'ouvrage est en fait moindrement étudié, car l'auteur est absorbé par d'autres sujets abordés.

d. Comment se recueillir sur une tombe

Le Cheikh Bilal Diallo éclaircit une autre thématique importante du soufisme, la méthode appropriée pour se recueillir sur une tombe, et à ce propos, il tient un discours tout à fait orthodoxe sur la question. Car nous savons que les adeptes de la Salafiyya réprouvent formellement le culte des saints, lors duquel certains adeptes soufis se permettent de faire une circumambulation, *ṭawāf,* autour de la tombe, ou de formuler des suppliques et des vœux à l'adresse du saint défunt. Certains apportent même des offrandes qu'ils déposent sur la tombe. Face à ce genre de dévotions, l'auteur dénonce le procédé et en recommande un autre, d'où le titre d'un chapitre, « Méthode exemplaire pour se recueillir sur une tombe » :

« Pour se recueillir sur une tombe, faites très attention. Nul n'a le droit d'adresser une prière quelconque à un défunt, je dis au défunt quel que soit son grade dans l'échelle de la spiritualité. C'est plutôt à Dieu et uniquement à Dieu qu'on doit demander ; on n'adore pas non plus la tombe »[499].

Ainsi selon le guide spirituel de C.M.S, il est absolument permis de consulter un saint de son vivant et de solliciter ses bénédictions, pour une difficulté ou pour une autre. En revanche, il est formellement interdit d'adresser ces mêmes sollicitations à un saint défunt. Dans ce cas, il est vivement recommandé de prier pour ce dernier et pour le salut de son âme, afin qu'il soit accueilli dans la miséricorde divine.

e- La race noire et la race blanche

Enfin, le cheikh Bilal Diallo aborde un sujet qui, à première vue, semble étranger au soufisme. Fort marqué par les attaques racistes qu'il subit durant son voyage à Doubaï, en Arabie Saoudite et en Corée du Sud, le cheikh Diallo prêche dans ce chapitre que seule la spiritualité est capable de rendre l'humanité heureuse et harmonieuse, car le racisme est un signe notoire de l'obscurité et de l'insalubrité du cœur. Le soufisme étant une science qui a pour objet d'illuminer et de purifier les cœurs, il constitue le seul remède efficace pour les personnes racistes. Pour l'auteur,

[499]DIALLO Bilal, *Ikhlaç*, Bamako, éd. Delta, 2009, p.15.

la seule mesure juste pour apprécier la supériorité d'une personne par rapport à une autre repose uniquement sur la piété, comme l'indique clairement le verset coranique : « Le plus noble d'entre vous auprès de Dieu est le plus pieux d'entre vous. »[500].

Il conclut son ouvrage en lançant un appel vibrant à la communauté des musulmans pour s'unir et œuvrer ensemble pour le bonheur et le salut de la société.

Cet ouvrage concilie, enfin, la vision des soufis et celle des adeptes de la Salafiyya sur certaines questions de divergence, notamment la méthode de recueillement sur une tombe. Analysons maintenant le second ouvrage qui fait l'exégèse du soufisme.

L'exégèse du soufisme :

3.2. *A la lumière du soufisme*

Dans cet ouvrage composé de 188 pages, le cheikh Diallo traite de divers sujets du soufisme. Cependant cinq parmi les questions abordées nous paraissent importantes et particulièrement représentatives de sa pensée ésotérique :

a- Les états de la spiritualité totale
b- L'enseignement du soufisme
c- Le soufisme et le bien matériel
d- Les différents types de guides
e- Questions et réponses

a- Les états de la spiritualité totale

Dans le premier chapitre, le cheikh Bilal Diallo entreprend une description des étapes à franchir par tout aspirant. Il en évoque sept. Les plus importantes sont la première et la dernière. La première étape, qu'il appelle « Etape de la force naturelle » est le début du cheminement spirituel d'un néophyte, étape durant

[500] Coran : 49,13.

laquelle celui-ci est invité à modérer sa consommation de nourriture, d'eau et de sommeil. Il doit également diminuer sa parole et baisser le regard. La dernière étape confère à l'aspirant l'accès à la royauté divine et le dote d'une conscience autre, surnaturelle. A cette étape, il atteint la limite des stations spirituelles et acquiert le statut de « *quṭb* ». Le cheikh Diallo poursuit son exégèse en citant également sept sortes de *quṭb,* commençant par le *quṭb zamān* et terminant par le plus haut degré de *quṭbāniyya,* appelé « *quṭb fard ğāmi' zamān kāmil* ».

Mais ce qui retient notre attention dans ce chapitre, est le fait que l'auteur prétend que l'accession à toutes ces étapes spirituelles a été perturbée par les wahhabites, qui nient, nous le savons, l'existence même de ces étapes décrites minutieusement par les maîtres soufis :

« Le tout émanant du fait des wahhabites malsains soutenus dans leur honteuse attitude par des inconscients dépourvus de tout sens de pardon et de piété. Par la grâce de Dieu, ils n'ont pas pu parvenir à bout du soufisme ; mais reconnaissons quand même que leur marquage a eu une certaine répercussion sur la montée en puissance du soufisme dans le monde. »[501]

Dans un autre passage, il attaque à nouveau les wahhabites : « Le terme ''sunnisme'' a été vagabondé par le wahhabisme qui, je précise, est une doctrine déviationniste »[502].

Pour notre part, nous estimons que ce sont la faiblesse de l'argumentation et le manque de conviction qui seraient à l'origine de ce relatif recul du soufisme au Mali. En effet, les maîtres soufis n'arrivent plus aujourd'hui à convaincre les profanes du bien-fondé de leur voie spirituelle. Les wahhabites, ou les adeptes de la Salafiyya, qui y parviennent à force d'argumentation, s'imposeront inéluctablement, et par conséquent apprivoiseront l'influence de leurs adversaires soufis. Force est de reconnaître que la spiritualité prônée par les guides de la Salafiyya est en pleine expansion au Mali. Ceci est dû certes à leur méthode pédagogique et à leur force

[501] *Op. cit.*, p. 46
[502] *Op. cit.*, p. 121.

d'argumentation face aux maîtres soufis qui, dans la plupart des cas, n'ont pas reçu une formation solide et avancée en sciences exotériques.

b- L'enseignement du soufisme

Au sujet du second thème, le maître spirituel Bilal Diallo procède à un amalgame entre le soufisme et la šarī'a. C'est ainsi qu'il les oppose l'un à l'autre et considère que cette dernière est toujours dépassée par le soufisme :

« Le soufisme est très mal connu ou mal compris souvent par la šarī'a, alors qu'il représente le dernier degré de la réalité divine. C'est ce qui fait la force du soufisme et la faiblesse de la *šarī'a* : la *šarī'a* se perd et se noie dans l'océan du soufisme.»[503].

Cette conception, qui cherche à mettre en contraste l'aspect exotérique et l'aspect ésotérique, nous semble inappropriée. Car, chaque aspect joue un rôle éminent et complémentaire par rapport à l'autre. Si le soufisme, à travers ses enseignements, conduit l'aspirant à une purification du cœur et de l'âme (*tazkiat al-nafs*) ainsi qu'à une ascension spirituelle ultime, la *šarī'a* cependant, garantit le bon déroulement de ce cheminement en protégeant l'aspirant de toutes dérives potentielles, et de toutes errances possibles en cours d'exercice. Par conséquent, ces deux aspects, ésotérique et exotérique, de l'islam ne font que se conjuguer, au profit supérieur de l'aspirant. Toute négligence de l'un au profit de l'autre n'entraine, en réalité, que déséquilibre.

Pour l'auteur, l'enseignement du soufisme exige une pédagogie exceptionnelle. Il estime que la majorité des maîtres spirituels n'est pas qualifiée, en dépit de leur érudition en sciences ésotériques, pour véhiculer le message soufi. Cependant il n'énonce pas les critères qui seraient requis pour l'enseignement du soufisme. Il donne en exemple, pour illustrer cette dangerosité d'enseigner le soufisme, al-Ḥallāğ (m.922), qui fut exécuté pour ses propos ambigus, considérés comme sacrilèges par les docteurs de la loi, lorsque il proféra « *'Ana al-Ḥaqq* : Je suis la

[503] *Op. cit.*, pp. 89, 125.

Vérité »[504]. En dépit de son admiration pour le maître spirituel de Bagdad, il pense que ce dernier n'a pas su transmettre son message ésotérique de la manière adéquate.

c- Soufisme et bien matériel

Sur cette question, l'auteur met en évidence le fait que le soufisme ne s'oppose pas à l'enrichissement matériel. Autrement dit, le soufisme n'est pas synonyme d'exclusion totale de la vie mondaine. Les deux éléments peuvent coexister en parfaite symbiose. Néanmoins, le soufi ne doit être ni obnubilé ni obsédé par une quelconque fortune. Son devoir, selon la conception de l'auteur, consiste à vouer les biens matériels au profit de la charité et de l'atténuation des souffrances des démunis et des nécessiteux. A ce propos, il relate une anecdote soufie illustrant la prééminence d'un soufi fortuné sur un autre miséreux : un soufi vivant dans l'ascétisme en brousse fut enjoint, dans une intuition divine, *ilhām*, de rendre visite à un autre soufi, résidant en ville dans des conditions hautement prospères. Sidéré par ce qu'il aperçut chez son hôte, il se demanda en son for intérieur : « Comment peut-on être soufi dans une telle vie opulente ?». Le soufi visité lui rétorqua :

« Ce bien matériel, dont la maison somptueuse, n'est pas mon cœur, il est au service de Dieu jour et nuit, on y glorifie le nom du Seigneur et fait des invocations »[505].

Nous nous demandons ici si les disciples soufis qui passent tout leur temps chez les guides spirituels, reçoivent une formation professionnelle autre que spirituelle ? Quel rôle joue la fortune immense, dont disposent quasiment tous les influents maîtres spirituels du Mali, dans le développement spirituel de leurs adeptes ?

d- Les différents types de guides spirituels

Bilal Diallo répartit les guides soufis en deux groupes, les faux guides et les vrais guides, en citant les éléments caractérisant chacun d'entre eux. Selon l'auteur, un « faux guide » est celui qui est animé par le sentiment de supériorité et

[504] MASSIGNON Louis, *La passion de Husayn Ibn Mansūr Hallâj, martyr mystique de l'islam exécuté à Bagdad le 26 mars 922 : étude d'histoire religieuse , La doctrine de Hallâj*, Paris, éd. Gallimard, 1975. t.III, p.251.
[505] *Op. cit.*, p. 100.

d'orgueil ; il s'oppose à tous ses semblables dans le but de les discréditer et de les rabaisser. Ce dernier va parfois au-delà du raisonnable pour oser même se comparer au Prophète. Selon lui, l'une des caractéristiques les plus notoires d'un faux guide spirituel réside dans le fait qu'il n'admet pas qu'un autre guide spirituel soit honoré en sa présence. Par ailleurs, il précise les caractéristiques d'un « vrai guide spirituel » qui se distingue par son sens de la responsabilité et de l'amour pour tous. Le « vrai guide », affirme-t-il, prône l'union et non la division, la vérité et non l'hypocrisie, même si la vérité doit compromettre sa vie. Il veille à la formation de ses disciples, avec pédagogie et discernement, de plus, il a un regard bienveillant sur les voies spirituelles, autres que la sienne.[506]

En revanche, nous constatons qu'un élément essentiel et indispensable manque à la grille des caractéristiques d'un vrai guide, à savoir une formation approfondie et solide en sciences exotériques et ésotériques du guide lui-même. La réussite d'un guide spirituel dans sa tâche dépend indubitablement du degré de son savoir *zāhir* et *bāṭin*. Comment un inculte peut-il conduire ses semblables au salut ? L'accent doit donc être absolument mis sur cet aspect également.

e- Questions et réponses

Dans le dernier chapitre de cet ouvrage, Bilal Diallo répond à une quarantaine de questions. Trois d'entre elles sont particulièrement éclairantes sur sa vision des choses.

-A la question 6 « Est-il possible qu'un cheikh puisse enseigner deux voies spirituelles et donner leur *wird*, par exemple la Tiğāniyya et la Qādiriyya? », il fit la réponse suivante : « Oui, celui qui a l'autorisation, *'iḏn*, d'en donner quatre, huit, cent, peut les donner sans dommage »[507]

Le cheikh Diallo étant qādirī n'hésite pas à répondre positivement sur la possibilité d'accumuler les différents *wirds* des voies initiatiques par souci d'ouverture. Mais nous avons rappelé à maintes reprises que la Tiğāniyya est

[506] *Op. cit.*, p. 145.
[507] *Op. cit.*, p.174

explicitement défavorable à l'accumalation de deux *wirds.* Cheikh Bilal, lui-même n'est pas censé l'ignorer, car il rédigea un opuscule consacré à la Tiğāniyya que nous étudierons bientôt.

-A la question 26 : « Que dites-vous des Bayfals ‘‘disciples soufis ’’qui ne prient pas mais qui à longueur de journée ne font que dire ‘‘lā ’ilāḥa ’illā Allah ? », il répondit :

« Du point de vue de la šarī‘a, ce sont des mécréants, mais le soufisme les comprend dans leur dimension en tant que musulmans et en tant qu'hommes de Dieu »[508].

Cette réponse nous semble très brève et insuffisante, car un disciple déviant du chemin spirituel tracé par la *šarī‘a* doit être remis sur la droite voie. Mais rappelons qu'un aspirant passant toute la journée à réciter la *šahāda* sans effectuer la prière, *ṣalāt,* bien que ce soit fortement déconseillé, n'est pas considéré par la *šarī‘a* comme un apostat selon les interprétations les plus plausibles. Les trois écoles juridiques, malékite, chaféite et hanafite sont unanimes pour affirmer qu'un novice ne commet pas l'apostasie en délaissant la *ṣalāt* dans la mesure où il croit à la *šahāda.* Par contre, l'école hanbalite diverge sur cette question, en jugeant mécréant tout aspirant qui abandonne la *ṣalāt*.[509]

-A la question 34 « Un adepte de la Tiğāniyya est-il supérieur à un adepte de la Qādiriyya ? ». L'auteur formule la réponse suivante :

« Non, la seule supériorité est la crainte de Dieu comme révélée par Dieu dans le Coran »[510]

Nous tenons cette réponse pour tout à fait positive, en tant que propos fédérateur, appelant les soufis à s'unir autour d'un seul pôle, la crainte révérencielle de Dieu, sans accorder de grande importance à la filiation confrérique. A cet égard, cet ouvrage constitue un véritable vecteur de rassemblement des toutes les

[508]*Op. cit*., p.180.
[509]IBN RUŠD, *Bidāya al-muğtahid wa nihāya al-muqtaṣid*, Beyrouth, Ibn Hazm, t.I, p. 231.
[510] *Op. cit*., p.183.

confréries soufies du Mali et véhicule ainsi un message d'union, nécessaire à l'avancée des voies spirituelles du pays. Le troisième ouvrage du cheikh Diallo est consacré à l'exégèse de la Tiğāniyya.

L'exégèse de la Tiğāniyya :

3.3. *La Tijania, voie spirituelle du cheikh Ahmed Tijane*

Il faut voir dans cet ouvrage un signe d'ouverture, quand on sait qu'il est rédigé par un guide spirituel qādirī. Cette ouverture sur l'autre dans les confréries d'aujourd'hui, au Mali, s'inscrit dans le cadre de la redynamisation du soufisme. L'ouvrage est composé de 43 pages. L'auteur tente d'y retracer de manière sommaire la *tarîqa* tiğānīe. Après avoir consacré à Ahmed Tiğānī une biographie concise, il expose la litanie tiğāniīe : *Lāzim, waẓīfa, et ḥaḍra*. Puis il continue ainsi vantant les mérites de la *ğawharat al-Kamāl* (Perle de perfection) et ceux de la *ṣalāt al-fātiḥ* (Prière ouvrante). Il y traite également la question délicate de la Tiğāniyya malienne, à savoir la *ğawharat al-kamāl* : le récite-t-on 11fois ou 12 fois ?

Mais, il ne départage pas les deux groupes antagonistes, les hamallistes (11 grains) et les umariens (12 grains) et adopte ainsi une position neutre en minimisant l'importance de cette question qui fut à l'origine de divergences au sein d'une même *tarîqa*. Bien qu'il soit un qādirī fervent et convaincu, il ne se laisse pas emporter par le fanatisme confrérique et reconnait le bien-fondé de la *tarîqa* tiğānīe : « Pour qui pratiquera la tijania ainsi que cheikh Ahmad Tijani l'a énoncé, son accès au Paradis est acquis »[511].

Cette reconnaissance d'une *tarîqa* autre que la sienne contribua grandement à instaurer ce qu'on pourrait appeler « le dialogue inter-confrérique » ainsi que la tolérance et le respect mutuel entre les adeptes des différentes confréries. Le dernier ouvrage du soufi Bilal retenu dans le cadre de cette recherche fait l'exégèse du verset le plus vénéré du Coran :

[511] *Op. cit.*, p. 13.

Exégèse d'un verset coranique :

3.4. *Ayatal Koursi*[512]*, le verset du Trône*

Si la sourate Iẖlāṣ fit l'objet de maintes études ésotériques, le verset du Trône, *Āya al-Kursī,* n'en a pas moins suscité de l'intérêt. Les soufis de toutes les époques ont tenté de révéler les secrets mystiques que revêt le verset. C'est dans ce sens que l'auteur, à son tour, essaie d'élucider certains des aspects mystiques du verset *al-Kursī.* Cet ouvrage, publié en 2008, ne comporte que 42 pages. En effet, l'auteur, après avoir explicité le sens du verset et indiqué ses mérites et ses bienfaits, relate 17 bienfaits déduits du verset, notamment ce qui concerne l'aspect de protection et de rétribution divines.

Il y évoque également les 12 sortes de prières qu'un aspirant pourrait effectuer à partir du verset en question, dans le but d'accélérer son ascension spirituelle. Il utilise plusieurs fois la formule « En ma qualité de maître spirituel… En ma qualité de guide soufi », pour, nous semble-t-il, s'affirmer comme un leader spirituel attesté au Mali.

En guise de conclusion, il tient un discours fédérateur et rappelle l'essentiel de ses enseignements soufis dispensés à ses disciples : « J'appelle tous mes disciples sincères à graver dans leur mémoire que mon enseignement a pour principes fondamentaux : le respect, la patience, l'amour du proche et la tolérance. Je demande à tous les musulmans de se donner la main dans la plus grande sincérité et dans le respect de leurs différences d'une part, et d'autre part de respecter tout le monde et même les non musulmans »[513].

Enfin, les ouvrages du cheikh Diallo ont non seulement éclairci sa conception du soufisme, mais ils ont aussi grandement contribué à la réconciliation des confréries soufies maliennes. La particularité de ses œuvres intellectuelles réside également dans l'intérêt porté aux autres voies spirituelles que la sienne. Cheikh

[512] Coran : 2, 255.
[513] *Op. cit.*, p.41.

Diallo rédige également ses ouvrages en la langue française, suivant ainsi les pas du maître spirituel hamalliste A.H. Bâ.

Après les ouvrages de ces trois guides spirituels : A.H. Bâ, Sa'd, Touré, et Bilal Diallo, l'ouvrage du dernier guide spirituel, retenu dans le cadre de notre recherche, est consacré à l'exégèse du soufisme et à une argumentation sur son bien-fondé :

Exégèse du soufisme et argumentation sur son bien-fondé :

4. L'ouvrage ésotérique du guide spirituel Maḥmūd Hamū et sa portée

Maḥmūd ibn Muḥammad est un cheikh connu sous le nom de « Hamū ».[514] Il est notamment réputé pour ses œuvres fédérant de tous les soufis, quelle que soit leur affiliation confrérique. Fin connaisseur des manuscrits de Tombouctou, il tente à son tour de les enrichir davantage par ses ouvrages. L'un d'entre eux fera l'objet de notre étude :

4.1. *al-Mawāqif wa al-ẖuṭwāt fī 'uṣūl al-'awrād wa 'ādāb al-da'awāt min'aḥādīṯ Sayyid al-sādāt : Etapes et démarches sur les fondements des formules des prières et recommandations pour les bénédictions à partir des hadiths*

Cet ouvrage, composé de 61 pages, fut publié en 2009. Il comprend une introduction et neuf chapitres. Dans l'introduction, le cheikh Hamū expose son objectif principal qui n'est pas de faire une étude approfondie du soufisme, mais plutôt de rappeler, à travers le Coran et certains hadiths, le bien-fondé des confréries soufies du Mali et d'ailleurs. Pour lui, les savants soufis d'antan n'ont laissé aux générations postérieures aucune lacune à combler.[515] Aussi ne fait-il que citer des textes scripturaires afin de conforter chaque thème du soufisme, sans y ajouter un mot exprimant son opinion personnelle.

[514] Entretien effectué à Tombouctou, le 31/ 7/2011.
[515] HAMU Maḥmūd, *al-Mawāqif wa al-ẖuṭwāt fī 'uṣūl al-'awrād wa 'ādāb al-da'awāt min'aḥādīṯ Sayyid al-sādāt,* Bamako, éd. CLC Impression, 2011, p.2.

Les sujets abordés dans cet ouvrage s'articulent autour des éléments suivants :

-Le premier chapitre évoque les mérites du *ḏikr*, les vertus de l'adoration de Dieu et la nécessité d'user de modération dans les actions d'adoration*, 'ibādāt*, afin de pouvoir persévérer dans la continuité.[516]

-Le deuxième chapitre traite la question du *subḥa*,[517] le chapelet, en rapportant les mêmes hadiths qui ont été cités par le guide spirituel de Ségou, cheikh Touré dans son ouvrage «*al-'Aḍwā' al-ṣāfia 'alā al-'awrād al-tiğāniyya » : Lumières luisantes sur les invocations tiğānīes»*.[518]

-Le cheikh Hamū reproduit, au troisième chapitre, les diverses formules du *ḏikr* prononcées par le Prophète et reprises par les maîtres soufis dans leur *wird*.[519]

- Le quatrième et cinquième chapitres évoquent les mérites des prières surérogatoires, *nawāfil,* et indiquent quand et comment les accomplir, à l'aide de quelles sourates.[520]

- Le cheikh Hamū consigne, dans les sixième et septième chapitres, les versets et les hadiths évoquant les bienfaits de la prière surérogatoire de la nuit, *tahağud,* tout en précisant le nombre des génuflexions nécessaires, *rak'a,* et en citant les sourates spécifiques à réciter lors de prière.[521]

- Le huitième chapitre est consacré à la prière surérogatoire du *duḥā* (prière de la matinée). Il y énumère les textes scripturaires rapportant les vertus de cette prière et le nombre de *rak'a* à effectuer ainsi que les sourates à réciter.[522]

- Enfin, le neuvième chapitre, qui constitue à lui tout seul la moitié de l'ouvrage, évoque l'invocation de Dieu, *du'ā,* ses mérites, le moment propice et le lieu

[516] *Op. cit.*, pp. 4-8.
[517] *Op. cit.*, p. 9.
[518] *Supra*., p.284.
[519] *Op. cit.*, pp. 10-18.
[520] *Op. cit.*, pp. 19-23.
[521] *Op. cit.*, pp. 24-29.
[522] *Op. cit.*, pp. 30-31.

approprié pour l'effectuer, ainsi que les formules et les méthodes efficaces pour l'accomplir.[523]

L'auteur rédigea encore deux autres ouvrages qui sont toujours à l'état de manuscrit ; l'un traite du *Mawlid,* expliquant comment les oulémas de Tombouctou le célébrait, et l'autre répertorie les ouvrages des fatwas rédigés par les guides spirituels d'antan au Mali.[524]

A la fin de ce chapitre consacré à la production intellectuelle des soufis maliens d'aujourd'hui, deux questions subsidiaires nous interpellent. Premièrement, les soufis du Mali, du XIXème siècle à nos jours, ont-ils connu certains enseignements ésotériques que nous trouvons chez d'autres mystiques d'ailleurs ? et constate-t-on une différence d'interprétation pour certains termes mystiques. Deuxièmement, comment les soufis maliens perçoivent-ils la gente féminine ? Le Mali a-t-il connu des figures féminines soufies ? Quel rôle ont-elles joué dans le soufisme au Mali ? Toutes ces questions apporteront un meilleur éclairage sur la spiritualité du pays.

1- Réception de certains termes ésotériques chez les soufis du Mali

Nous avons vu plus haut que la véritable pensée originale soufie malienne ne se dégage qu'au début du XIXème siècle. Celle-ci a considérablement évolué au cours du temps. Ainsi, les soufis de la première époque interprétèrent-ils certains concepts soufis d'une manière très différente de celle donnée aujourd'hui par les soufis contemporains. Par ailleurs, certains concepts ésotériques n'apparaissaient même pas dans les œuvres des soufis maliens d'antan, alors qu'aujourd'hui, avec l'ouverture aux différents écrits du monde soufi, certains soufis adoptent, voire plaident pour certaines thèses jusque-là inconnues du soufisme au Mali. Nous étudierons successivement les termes ésotériques suivants :

[523] *Op. cit.*, pp. 32-60.
[524] Entretien effectué à Tombouctou, le 31/7/2011.

-*al-Ḥaqīqa al*-muḥammadiyya (la Réalité mohammadienne)

Waḥdat al-wuǧūd (l'Unicité de l'Etre)

Waḥdat al-šuhūd (l'Unicité de la contemplation)

Hulūl (l'Incarnationnisme)

Samā' et raqs (musique et danse rituelles)

a- Al-ḥaqīqa al-muḥammadiyya (la Réalité muhammadienne)

Cet enseignement soufi, *al-ḥaqīqa al-muḥammadiyya* (la Réalité muhammadienne), consiste à placer le Prophète au centre de la motivation de Dieu pour la création de toute créature, autrement dit, sans le Prophète Dieu n'aurait pas créé le cosmos. Etant le modèle, l'homme parfait, *al-'insān al-kāmil*, que tout croyant doit imiter, il est ainsi représenté dans la littérature ésotérique comme le pivot suprême de la créature divine, duquel émane la lumière illuminant le chemin des prophètes, puis celui du commun des mortels. Cette doctrine, écrit E. Geoffroy,[525] fit son apparition à partir du XIIIème siècle et fut clairement formulée par le cheikh andalou Ibn 'Arabī (m.1240).

C'est désormais une doctrine mystique bien répandue dans quasiment tous les milieux soufis à travers le monde. Ce qui nous importe maintenant est de savoir si ce terme, ou même son sens, est présent dans les enseignements soufis maliens.

Bien que ce terme soit bien formulé et détaillé dans le bréviaire de la Tiğāniyya *«Ǧawāhir al-ma'ānī »*,[526] nous constatons que la terminologie de *al-ḥaqīqa al-muḥammadiyya* ne figure pas dans les ouvrages principaux du soufisme au Mali d'hier et d'aujourd'hui que nous avons étudiés, à l'exception de l'ouvrage d'al-Ḥāğ 'Umar Tal, intitulé : *Rimāḥ ḥizb al-Raḥīm alā nuḥūr ḥizb al-Raǧīm*.[527] Nous avions signalé plus haut que ce dernier s'est beaucoup reporté au texte *Ǧawāhir al-ma'ānī* dans son ouvrage, *Rimāḥ*.

[525] GEOFFROY Eric, *Le soufisme, voie intérieure de l'islam*, Paris, éd. Fayard, 2003, p.75.
[526] ḤARAZIM 'Alī, *op. cit.*, p.395.
[527] *Supra.* p.104.

En revanche, nous trouvons dans certains ouvrages des soufis du Mali des termes qui font allusion à cette doctrine ésotérique, à savoir la *Baraka muḥammadiyya* citée par le guide spirituel tiǧānī Ibn Yerkoy Talfī [528] (m. 1864), et par le maître spirituel qādirī al-Bakkay Kuntī (m.1865),[529] selon lesquels toutes les barakas et lumières émanent du Prophète, puis se répandent sur la créature. La discussion ne porta que sur le début de la descente de cette *baraka.*

Selon nos enquêtes de terrain, des expressions employées par des soufis maliens confirment bien l'existence de cette conception dans la littérature soufie malienne. Ainsi, il est fréquent d'entendre dans les sermons des guides soufis l'expression « *motagaden sabimoun* », ce qui signifie en langue peule : le Prophète grâce à qui nous sommes créés. Ceci montre de façon claire que les soufis maliens, à leur manière, croient également à la *haqīqa muḥammadiyya* sans toutefois employer le terme. En outre, des soufis de premier plan, ainsi que des soufis postérieurs ont composé des poèmes en l'honneur du Prophète, en mettant un accent particulier sur l'amour du Prophète. *Le mawlid et la tasmiya* (respectivement l'anniversaire de la naissance du Prophète et l'anniversaire du septième jour de sa naissance) sont devenus d'ores et déjà des moments sacrés pour les soufis du Mali comme pour ceux du monde entier.

Cependant, il faut souligner que les réformistes maliens de la Salafiyya s'évertuent constamment à réfuter cette thèse selon laquelle la créature a été créée grâce à Muḥammad. Pour ces derniers, bien que le Prophète soit l'homme le plus parfait et occupe auprès de Dieu la place la plus éminente, il n'est cependant pas le motif ou le centre de la créature de Dieu. Selon les salafīs maliens, la création des êtres est uniquement motivée par l'adoration de Dieu. A cet égard, ils évoquent inlassablement le verset suivant : « Je n'ai créé les Djinns et les hommes que pour

[528] IBN YERKOY TALFĪ, *Tabkiyat al-Bakkay*, ms, n° 2786, I.H.E.R.I.A.B, Tombouctou, ff. 5-7.
[529] Al-Bakkay al-Kuntī, *Buġyat al-ulf fī ǧawābi Ibn Yerkoy Talfī*, ms., n° 985, I.H.E.R.I.A.B, Tombouctou, fol.27.

qu'ils M'adorent »[530]. Intéressons-nous maintenant à un autre concept plus délicat, *waḥdat al-wuǧūd.*

b- Waḥdat al-wuǧūd (l'Unicité de l'Etre)

La *Waḥdat al-wuǧūd* constitue une question épineuse du soufisme. Cette doctrine a été diversement interprétée par les ulémas exotériques et par les ulémas ésotériques. Tandis que certains auteurs la définissent comme un concept synonyme de panthéisme, d'autres s'efforcent de la nuancer et d'expliciter la subtilité que revêt ce terme. La lecture faite par E. Geoffroy d'Ibn 'Arabī laisse croire que le cheikh al-Akbar ne prône pas le panthéisme, en accordant la divinité à toutes les créatures : « Dieu seul est, et les créatures Lui empruntent leur existence grâce à Sa théophanie sans cesse renouvelée dans le monde. Mais les choses ne sont pas Dieu pour autant. ''Le Réel est le Réel, le créaturel est le créaturel''. Le cheikh affirme ainsi que le monde est à la fois ''Lui et non Lui''»[531].

Ibn Sab'īn (m.1271) lui, n'hésitait pas à revendiquer de façon explicite son appartenance à la *waḥdat al-wuǧūd*, dont il se fit le défenseur et l'avocat fervent dans ses écrits.[532]

Dans le soufisme du Mali, cette terminologie, selon nos recherches, est totalement absente. Nous ne trouvons pas non plus de texte pouvant être interprété d'une manière ou d'une autre comme ayant trait à la *waḥdat al-wuǧūd*. Découvrons maintenant le troisième enseignement mystique, moins méconnu du soufisme du Mali, *Waḥdat al-šuhūd* (Unité de la contemplation).

c- Waḥdat al-šuhūd (Unicité de la contemplation)

Waḥdat al-šuhūd se définit comme l'état de spiritualité très avancée, mais éphémère, vécu par un soufi. Ce terme est même considéré comme l'apanage de l'Unicité divine (*tawḥīd*). A ce sujet, E. Geoffroy écrit :

[530] Coran : 51, 56.
[531] GEOFFROY Eric, *Le soufisme*, *op. cit*., p. 151.
[532] AL-BADAWI 'Abd al-Raḥmān, *Rasā'il 'Ibn Sab'īn*, Le Cair, al-Dar al-miṣriyya, s.d. p.9. Cf., Michel CHODKIEWICZ, *Awḥad al-dīn Balyānī, Epître sur l'Unicité Absolue,* Paris, éd. Les Deux Océans, 1982, pp.31-41.

> « La créature s'oublie totalement en tant que sujet, dans la contemplation ''*šuhūd, mušāhada*'' des réalités divines ; absorbée par le Contemplé ''*al-mašhūd*'', il ne reste plus alors que Celui qui témoigne ''*yašhadu''* de Lui-même. L'expression unité de la contemplation apparut assez tardivement, elle tente d'ailleurs de décrire une expérience ineffable plutôt qu'elle ne désigne un système doctrinal. Ceux qui évoquent cette expérience parlent généralement de *fana' fī al-tawḥid*. Théologiens et juristes peuvent donc aisément le percevoir comme la réalisation de la servitude de l'islam ».[533]

Cette expérience mystique de haute spiritualité fut incarnée par Ibn al-Fāriḍ (m.1235), qui la transposa dans ses poèmes mystiques. Il passait des jours et des jours absorbés dans la Contemplation, et une fois éveillé de son ivresse spirituelle, il composait des vers linguistiquement inaccessibles.[534]

Ce qui nous importe ici est de savoir si les soufis du Mali ont fait mention de cette notion, ou s'ils l'ont vécue sans employer le terme. Si l'on se réfère aux écrits des soufis du XIXème siècle, auxquels nous avons eu accès, on ne rencontre aucune trace de cette terminologie. En revanche, certains passages laissent à penser que ces soufis ont parfaitement connu l'expérience de l'Unicité de la contemplation sans toutefois la formuler. Le biographe du fondateur du régime du Macina, Muḥammad Perèğo (m. ?) attribue à son guide spirituel, cheikh Āmadu, des moments ésotériques hors du commun, hautement spirituels, à telle enseigne que celui-ci en demeurait inconscient (*lā yaš'uru bišay'*), notamment le moment situé entre *faǧr* (la prière du matin) et le lever du soleil.[535]

Selon nos enquêtes de terrain, il s'avère que la terminologie, *waḥdat al-šuhūd,* n'est pas connue non plus des soufis maliens d'aujourd'hui.[536] Mais il convient de noter que certains parmi eux font des narrations dans leurs ouvrages, laissant penser qu'ils connaissent en théorie cet état spirituel exceptionnel :

---

[533] GEOFFROY Eric, *Le soufisme en Egypte et en Syrie, sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans : orientations spirituelles et enjeux culturels*, Damas, I.F.E.A.D., 1995, p.468.
[534] KAYLANI Qamar, *Fī al-taṣawwuf al-'islāmī*, Beyrouth, éd. Dār maǧallah al-ši'r, 1962, p.129.
[535] PEREĞO Muḥammad 'Alī, *Fatḥ al-Ṣamad fī ḏikr šy'in min aḥlāq šayḫinā Aḥmad*, ms., n° 5285, I.H.E.R.I.A.B, Tombouctou, fol. 1.
[536] Enquête menée à Bamako, Koro, Tombouctou et Ségou, juillet et août 2011.

« Un soufi, ayant vécu à la fin du XIème siècle, resta quatre ans à la Mecque sans manger, ni boire, en état de ‘‘*ghayba*’’ ; il s’appelle Abou Iqal Maghribi. C’est pour cela que je dis en ma qualité de ‘‘cheikh soufi’’ que le soufisme est le plus ancien et le dernier degré de l’islam »[537].

Si l’auteur de *«Fī al-taṣawwuf al-’islāmī* » présente Ibn al-Fāriḍ comme le véritable représentant de *waḥdat al-šuhūd* en lui consacrant un chapitre entier,[538] certains soufis maliens, cependant, considèrent ce dernier comme un mystique ayant vécu, de manière intense, des secrets ésotériques insaisissables. Dans un entretien qu’il nous a accordé, le guide spirituel qādirī de Diougani décrit Ibn al-Fāriḍ en ces termes :

«Ibn al-Fāriḍ est un grand mystique qui gravit toutes les échelles spirituelles. Ses poèmes demeurent une source intarissable d’inspiration. Nous l’avons découvert à travers l’exégèse du Coran « *Ḥāšiyat al-Ṣāwī ‘alā tafsīr al-Ǧalālyn*», car il y est cité maintes fois, et ses poèmes y sont également donnés comme références pour toute compréhension mystique de certains versets »[539].

Rappelons que « *Ḥāšiyat al-Ṣāwī ‘alā Tafsīr al-Ǧalālyn*» comme le révèle son nom, est une annotation faite par l’égyptien érudit soufi (ḫalwātī) Aḥmad al- Ṣāwī (1775-1825) en marge de *Tafsīr al-Ǧalālyn* (exégèse du Coran par les deux ulémas égyptiens : Ǧalāl al-Dīn al-Maḥallī (m.1459) et Ǧalāl al-Dīn al-Suyūṭī (m.1505).

d- Al-Ḥulūl (l’Incarnationnisme)

La conception d’*al-ḥulūl* dans tout lexique soufi est systématiquement attribuée à Hallāǧ (m.922), disciple de Ǧunayd et un mystique présenté comme un martyr de l’amour divin. Sa fameuse phrase «*’ana al-ḥaqq* : Je suis le Réel»[540] fut, dit-on, à l’origine de tous les supplices qu’il subit, même si certains auteurs évoquent également des raisons politiques pour sa condamnation et son exécution.

[537]DIALLO Bilal, *A la lumière du soufisme*, Bamako, Imprimerie Delta Service, s.d., p.92.
[538] KAYLANI Qamar, *Fī al-taṣawwuf al-’islāmī, op. cit.,* p.129.
[539] Entretien effectué à Diougani, Mali, le 28/08/2011.
[540] MASSIGNON Louis, *La passion de Husayn ibn Mansūr Hallâj, op. cit*., p.251.

Bien que le disciple de Ǧunayd soit marqué du spectre de l'incarnationnisme, concept rejeté par les soufis maliens, il jouit cependant auprès de ces derniers d'une grande vénération. Ceci, nous semble-t-il, relève des excuses que les soufis du Mali s'évertuent à lui accorder, et qui accusent ses détracteurs de ne pas avoir atteint le niveau requis pour saisir les subtilités de ses propos. Tout compte fait, l'image du maître de Bagdad est loin d'être ternie dans l'esprit soufi malien. Comme illustration retenons une citation du guide spirituel qādirī malien, Bilal Diallo :

« Beaucoup de soufis ont été malmenés, d'autres ont été martyrisés comme cheikh Hallaj, tout simplement parce que la réalité de ce qu'ils disaient ou faisaient, dépassait l'intelligible des hommes ordinaires »[541].

Si les soufis du Mali réprouvent de manière générale le principe d'*al-ḥulūl*, cependant certains parmi eux s'y aventurent. Nous nous sommes aperçu que le guide spirituel hamalliste A.H. Bâ, par certains passages dans ses écrits, révélait la possibilité de l'incarnationnisme, voire sa réalisation concrète. Dans son ouvrage intitulé *« Jésus vu par un musulman »* que nous avons étudié, il confirme que Jésus participe d'une certaine manière à l'Essence de l'Etre divin. Ceci, à notre sens, n'est d'autre chose que le *ḥulūl* (l'incarnationnisme).

Dans un autre ouvrage étudié plus haut « *Vie et enseignement de Tierno Bokar* », ce même auteur donne également une exégèse incarnationniste d'un verset coranique évoquant la création d'Adam : « Ce verset implique que chaque descendant d'Adam est dépositaire d'une parcelle de l'Esprit de Dieu. Comment donc oserions-nous mépriser un réceptacle qui contient une parcelle de l'Esprit de Dieu ? »[542].

Quoi qu'il en soit, ces citations rapportées de la part de soufis maliens démontrent clairement que le soufisme au Mali éprouve une estime considérable à l'égard de Ḥallāǧ, le chantre de cette doctrine mystique, même si la majorité désavoue son enseignement ésotérique sur cette question (l'incarnationnisme).

[541] DIALLO Bilal, *A la lumière du soufisme*, *op, cit*., p.91.
[542] *Op. cit*.,148.

e. Samā' et raqs (audition spirituelle et danse rituelles)

Le terme *samā',* signifie étymologiquement « l'écoute ». Les soufis s'adonnent au Samā' dans le but d'atteindre l'extase spirituelle comme le souligne E. Geoffroy :

« Le *samā'* poursuit le même but que le dhikr (….) Le *samā*' est l'une de ces méthodes par lesquelles on tente d'atteindre l'extase, ce que les soufis nomment le *tawajud* »[543].

L'apparition de cette pratique mystique dans l'univers soufi date, selon, J. During, du IXème siècle : « En dehors de la psalmodie coranique, la tradition de l'audition musicale à des fins spirituelles n'est pas attestée avant le milieu du IXème siècle ''IVème siècle de l'Hégire''»[544].

Quant au terme *raqs,* il désigne une danse rituelle qui suit naturellement le *samā'.* Cette doctrine mystique fut plus particulièrement développée dans la *tarîqa* de Ǧalāl al-Dīn Rūmī (m.1273), le maître spirituel de Konya (Turquie). Il composa dans son ouvrage appelé *«Maṯnawī»* des poèmes ésotériques, au rythme desquels s'effectuait le *raqs*. Il mit l'accent sur le *samā*' et en fit le pilier de sa voie spirituelle. Son ordre mystique se perpétue avec ses adeptes mevlevis, connus aujourd'hui sous le nom de «derviches tourneurs ».[545] Cependant, il importe de souligner que cette pratique mystique ne fait pas l'unanimité des soufis. Certains maîtres spirituels sont réticents, voire s'opposent à cet exercice spirituel qu'ils jugent incompatible avec l'orthodoxie musulmane comme nous le verrons.

La question du *samā'* est également abordée par soufis du XIXème siècle du Mali. Leurs œuvres en attestent. Ainsi l'instaurateur de la Qādiriyya au Mali et fondateur de la Muḫtāriyya, Sīdī al-Muḫtār al-Kabīr (m.1811), était hostile à tout ce qui est relatif au chant, à la musique et à la danse, rituels ou profanes. Il prônait

[543] GEOFFROY Eric, *Le soufisme, Voie intérieure de l'islam*, Paris, éd. Fayard, 2003, p. 260.
[544]DURING Jean, « Musique et rites », in POPOVIC Alexandre et VEINSTEIN Gilles, (dir.) *Les Voies d'Allah*, Paris, Fayard, 1996, p.159.
[545] GEOFFROY Eric, *Le soufisme, voie intérieure de l'islam, op. cit.*, p.141.

l'orthodoxie rigoureuse et éduquait ses disciples dans l'ascétisme et l'abandon total de tous les plaisirs de ce bas monde, dont les chants et la musique.[546]

A la génération postérieure, ses adeptes suivirent ses préceptes sur cette question. Le célèbre fondateur de l'Etat musulman et guide spirituel qādirī, cheikh Āmadu, fut très stricte sur l'interdiction du chant, de la musique et de la danse, rituels et profanes confondus, durant son règne. Mais force est de constater que cette position rigoriste connut un revirement avec l'avènement de son petit-fils Āmadu Āmadu à la tête de l'Empire. Ce dernier adopta une autre méthode plus souple et plus flexible, permettant à ses sujets d'effectuer le *samā'a,* la musique spirituelle et le *raqs*, la danse rituelle.

Si le soufisme au Mali du XIXème siècle était opposé de manière générale au samā', celui d'aujourd'hui y est foncièrement favorable. Une appellation nouvelle est même consacrée à cette pratique, à savoir *(zikiri)* en langue bambara, déformation du mot arabe « *ḏikr* ». Il consiste à composer des chants religieux en langue locale puis à s'adonner à leur audition à des fins spirituelles. Les thèmes généraux autour duquel s'articulent leur *samā'* sont les suivants :

- Vers composés en l'honneur du Prophète
- Vers composés en l'honneur des maîtres spirituels
- Vers incitant au bien
- Vers exhortant à l'ascétisme

Parmi les plus célèbres de ces poètes, appelés communément « *Jikiri-dalaw* » au Mali, figurent :

- Racine Sall, précurseur du *zikiri*
- Souleymane Diarra connu sous le nom de *« Zikiri Solo »*
- Bourema Diallo
- Mohammed Diaby

[546] SĪDĪ Muḥammad, *Ṭarā'if wa talā'id fī karāmāt al-wālida wa al-wālid*, ms., n°14, I.H.E.R.I.A.B, Tombouctou, fol. 12.

Il est à signaler que ces chants religieux qui représentent le *samā'* au Mali d'aujourd'hui sont exercés dans des contextes qui ne sont pas toujours identiques à ceux connus ailleurs. Car les *Jikiri dalaw* peuvent les entonner lors du mariage d'un adepte de leur confrérie, lors de la cérémonie de naissance, lors d'un décès ainsi que lors du *Mawlid*, et parfois dans une *zāwiya*.

Par ailleurs, on reproche dans leur exécution, la mixité entre hommes et femmes dans les lieux où est effectué le *zikiri*. En outre, la danse rituelle où les genres sont mélangés, a fait l'objet d'âpres critiques de la part des détracteurs. Avec l'évolution exponentielle de *samā'a* dans le milieu des confréries, le style du *zikiri* connait aujourd'hui un revirement notable, en basculant dans la musique traditionnelle et profane. Car l'aspect spirituel qu'il suscitait chez les aspirants a connu une altération, voire une perte totale de sens. Le précurseur du *zikiri*, Racine Sall n'a pas manqué, avec une observation lucide, de donner l'alarme afin d'exhorter les acteurs du *zikiri* à ne pas dévier de la ligne droite du *samā'a* :

« Je dis aux jeunes de mesurer la portée de tout ce qu'ils disent dans leurs chansons. S'ils mélangent du coupé-décalé ''style profane'' à leur musique, c'est sûr que le message qu'ils veulent faire passer ne passera pas. Ça sera de l'amusement. Je n'accuse pas, mais je conseille »[547].

Le courant hamalliste est également réputé pour sa récitation rythmique de la *šahāda*, à telle enseigne que cette récitation devient un chant tout à fait captivant. Les hamallistes se livrent à cet exercice qui représente leur *samā'* avant chaque prière canonique, *al-farā'id al-ẖams*, et lors des obsèques. Des mouvements corporels, ou la danse rituelle, accompagnent souvent cette récitation mélodieuse.

Quant aux adeptes d'Anṣār Dīn, nous avons observé qu'ils effectuent également leur *samā'* en écoutant des *zikiris* composés par l'un des leurs en l'honneur de leur guide spirituel Haidara. Mais leur particularité réside dans le fait qu'ils effectuent le *raqs* sans équivoque lors de *zikiri*, notamment lors de *zikiri* de *Mawlid*.

[547] http://www.bamanet.net, (consulté le 22/12/2012.)

En revanche, certains soufis maliens d'aujourd'hui rejettent catégoriquement le principe de *samā'* et à plus forte raison le *raqs*. Nous rencontrons généralement cette tendance dans le courant salafī et chez certains qādirīs. Lors d'une interview que nous avons effectuée auprès d'un guide spirituel qādirī, ce dernier nous a confié :

« Le *samā'* et le *raqs* ne sont que des éléments étrangers, introduits dans notre soufisme au Mali. Dans notre pratique spirituelle, on n'a jamais appris cette conception de nos maîtres spirituels, c'est même déconseillé d'y avoir recours pour une quelconque raison, car nous considérons que le *samā'* et le *raqs* relèvent des instigations sataniques »[548].

Bien que les tiğānīs maliens soient plus impliqués dans la pratique du *samā'a,* nous remarquons cependant que la référence originale de la Tiğāniyya « *Ğawāhir al-ma'ānī* » n'est pas favorable à la manière adoptée par ces derniers. Ont-ils donné à ces textes une nouvelle interprétation ? L'extrait suivant est édifiant :

« Les grands maîtres soufis ont divergé sur la question du *samā'*. Tandis que certains l'interdisent, d'autres n'y voient aucune prohibition. Selon notre opinion juridique, le *samā*' licite serait exclusivement celui qui n'est pas accompagné d'instruments de musique, ni de la mixité entre hommes et femmes. De plus, il est impératif qu'il ne prive pas l'aspirant d'observer ses devoirs spirituels »[549].

Enfin, nous pouvons conclure que les voies spirituelles maliennes n'ont pas connu ou plutôt n'ont pas évoqué certains concepts ésotériques bien répandus par ailleurs, comme *waḥdat al-wuğūd, waḥdat al-šuḥūd, et al-ḥulūl.* Nous pensons cependant que l'absence de ces concepts dans les ouvrages des soufis maliens ne signifie pas forcément que les guides spirituels ignoraient leur réalité. Il est fort probable que, pour des raisons pédagogiques et fédératrices, ils aient sciemment évité d'aborder ces concepts complexes et souvent sources de divergences. D'autres concepts connus d'une manière ou d'une autre ne font pas non plus l'unanimité au sein des voies spirituelles comme le *samā' et le raqs.*

[548] Interview du cheikh Bakkay Tal, Diougani, Mali, le 28/08/2011.
[549] ḤARAZIM 'Alī, *op. cit.,* p. 437. Traduction personnelle.

2- La gente féminine dans le soufisme au Mali

Le soufisme a connu certes, dès son apparition, des femmes soufies qui ont occupé une place prépondérante. A cet égard, la sainte de Baṣra Rābi'a 'Adawiyya (m. 801) représente par excellence le soufisme féminin. « Les premiers ascètes et soufis ont reconnu la sainteté des femmes. Voici Ibn Hanbal et Bishr Hafi demandant à Amina Ramliyya d'intercéder pour eux, et Dhul Nun Misri considérant Fatima de Nishapour comme son maître. Mais c'est surtout Rabi'a 'Adawiyya (m.801), ayant vécu à Basra en Irak, qui a marqué les esprits.»[550].

Nous nous interrogeons sur l'existence de confréries mystiques fondées, par des femmes soufies. Faut-il parler du principe d'égalité entre les genres en ce domaine ? Quoi qu'il en soit, certains auteurs comme Hans Kung[551] s'y aventurent pour décrier l'inégalité, voire la marginalisation des femmes dans l'univers soufi.

Nous pensons que le soufisme a permis l'accessibilité des femmes à toutes les échelles mystiques, même les plus élevées, à savoir le titre du pôle (*quṯb*). A cet égard, A. Schimmel a bien souligné la place éminente qu'ont occupée les femmes soufies à travers les époques.[552] Il serait donc infondé de tenir le soufisme comme responsable de cette inégalité, évoquée par certains auteurs. La mise à l' écart des femmes dans le soufisme serait le fait ultérieur de certains oulémas restés influencés par les coutumes misogynes préislamiques, *al-ǧāhiliyya,* comme l'indique à juste titre Eric Geoffroy : « Les vieux réflexes misogynes, cependant, reprirent rapidement le dessus, et les juristes ''hommes'' eurent tôt fait de restreindre la perspective ouverte par le Prophète. Un certain nombre de femmes eurent toutefois leur place dans la société, en particulier dans la transmission des sciences islamiques.»[553].

[550] GEOFFROY Eric, *Le soufisme, op. cit.,* p.49.
[551] KUNG Hans, *L'islam*, Paris, éd. C.E.R.F, 2010, p.487.
[552] SCHIMMEL Annemarie, *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'islam*, Paris, CERF, 1996, pp. 518-531.
[553] GEOFFROY Eric, *le soufisme, op. cit., p.48.*

Le soufisme au Mali a également connu des femmes réputées comme spirituellement accomplies. En ce sens, il faut mentionner au XIXème siècle, la mystique Lallā, épouse du fondateur de la Muḫtāriyya Sīdī al-Muḫtār al-Kabīr. Cette soufie, qui vécut durant la période précoloniale, était très réputée pour avoir atteint les stades culminants de la spiritualité. A cet égard, Cheikh Sīdī Moḥammad (m.1828), fils de Lallā et guide spirituel de la Muḫtāriyya après le décès de son père en 1811, écrit un ouvrage que nous avions évoqué plus haut en l'honneur de ses parents intitulé *«Ṭarā'if wa talā'il fī karāma al-wālida wa al-wālid : Histoires authentiques pour évoquer les miracles de mes parents»*. Cette œuvre, à l'état de manuscrit, nous a beaucoup éclairé sur le soufisme du XIXème siècle au Mali. Car son auteur fut non seulement un témoin oculaire de cette époque mais aussi un grand maître spirituel.

Mais nous avons déploré le manque de certaines parties de cet ouvrage, comme l'ont fait remarquer également certains chercheurs maliens, notamment la partie qui concerne la biographie de cette femme soufie. Après une recherche minutieuse dans les bibliothèques publiques et privées du Mali, nous n'avons pu que constater l'absence de cette partie consacrée à la sainte Lallā. Par contre, dans l'introduction dudit ouvrage, l'auteur avait eu soin d'annoncer son plan. C'est grâce à cette introduction que nous avons su qu'il consacra sa conclusion à la vie de cette soufie malienne de premier plan, précisément son ascension spirituelle, ses qualités morales et ses œuvres humanistes, empreintes d'une grande générosité.[554]

A la même époque précoloniale, nous retiendrons également une autre dévote soufie, Adiya, épouse du cheikh Āmadou fondateur du régime de Hamadallah. Elle a été brièvement citée par les auteurs de « *L'Empire peul du Macina* »[555]. Nos enquêtes de terrain sur cette sainte n'ont pas non plus été très révélatrices, par conséquent, nous ne disposons pas de détails sur sa vie. Cependant, sa réputation de sainteté est bien ancrée dans les milieux peuls du Mali. Ces deux soufies ont vécu dans la période précoloniale.

[554] Ms., n°14 , *op. cit.*, fol. 2.

[555] BA Amadou Hampate et J. DAGET, *L'Empire peul du Macina*, *op. cit.*, p.22.

La période coloniale, elle, a connu également une soufie malienne, la plus célèbre de nos jours, Oumou Muḥammad ʻAbdullah Suʻād, connue sous l'appellation « Oumou Dilly ».[556] Son père ʻAbdulallah Suʻād (m.1852) fut un guide spirituel très réputé. Cette femme mystique eut une grande influence sur les disciples de son père. Etant la seule enfant vivante après le décès de son père, elle assuma la gestion spirituelle de la grande *zāwiya* de Dilly. Sentant la vieillesse venir, elle céda son pouvoir spirituel à son unique enfant, Modibo Kane, qui décéda de son vivant en 1940, mais qui voulait céder la conduite de la *zāwiya* à son demi-frère Maḥmūd. A cet égard, Oumou intervint pour reprendre le pouvoir spirituel légué et le délégua par la suite à son petit-fils Sīdī Modibo, en qui elle discernait des qualités exotérique et ésotérique indispensables pour bien guider les aspirants d'Abdulallah Suʻād. On la tenait pour la garante et la gardienne de la *baraka* de la famille. Elle décéda en 1942, et sa tombe à Dilly fait de nos jours encore l'objet de vénération et de culte.[557]

Par ailleurs, la fille du fondateur du hamallisme, Zaynab Bint Hamallah, née en 1919 et décédée en 1994, fut également une autre figure soufie féminine du Mali. Elle vécut à l'époque coloniale et postcoloniale. Elle joua un rôle majeur dans le maintien de la confrérie de son père après la déportation de ce dernier en France. Les disciples hamallistes se rassemblèrent autour d'elle afin de puiser la *baraka* de leur maître, désormais exilé sur un autre continent. Son frère Muḥammad assura la gestion de la confrérie hamalliste de 1966 à nos jours. Cette femme soufie s'assignait le rôle de conseil, afin de perpétuer l'héritage spirituel de leur père.[558]

Le soufisme au Mali n'exclut donc pas le rôle des femmes, même si celles-ci constituent une petite minorité. Remarquons cependant que ces femmes étaient souvent dans le sillage d'un guide spirituel, et qu'elles ont plutôt joué le rôle de passeur.

[556] IDRISSA Dramane, *al-Marḥūm Muḥammad ʻAbdoullah Suʻād al-Fūtī ḥayātuhu wa āṯāruh*, (mémoire non édité), Université de Bamako, 2004, p.24.
[557] A.N.M. 4E 26-5, *Marabouts, personnages religieux*, Cercle de Nema, 1942.
[558] DICKO Seïdina, *op. cit.*, p. 61.

A la fin de la troisième et dernière partie de notre travail, nous retenons du soufisme au Mali les points suivants :

- Contribution des soufis à la décolonisation du Mali en 1960.
- Importance des personnalités soufies dans la diffusion du soufisme au Mali.
- Exploitation des nouvelles technologies de communication dans la propagation du soufisme.
- Implication forte des soufis dans la vie politique du pays.
- Défense des valeurs religieuses face à l'Etat laïc prônant des valeurs plus universelles.
- Intensification et diversification des actions sociales par certains soufis d'aujourd'hui
- Contribution à la production des œuvres intellectuelles soufies.

CONCLUSION

CONCLUSION

Aujourd'hui, au Mali la redécouverte d'importantes collections de manuscrits, et l'ouverture de pages des Archives permettent de recomposer certaines mémoires oubliées. Nous avons donc tenté l'expérience, à travers notre travail, de restituer l'histoire du soufisme et d'en étudier les enjeux, du XIXème siècle à nos jours. C'est ainsi que pour la première période, nous avons essayé de définir l'époque précise de la pénétration de l'islam et du soufisme dans ce pays. A cet égard, nous avons conclu que la plupart des historiens maliens considèrent le VIIème siècle de l'ère chrétienne comme la date de l'avènement de l'islam au Mali, alors que le soufisme n'y fit probablement son apparition qu'à partir du XVème siècle. Cette apparition soufie se caractérise alors par des pratiques individuelles et disséminées ici et là, sans visibilité notoire.

La décadence de l'islam au Mali de la fin du XVIème siècle à la fin du XVIIIème siècle, avec l'effondrement des empires qui furent ses véritables vecteurs, a fortement contribué à marginaliser les individus porteurs de messages mystiques. Le soufisme revient ainsi en première ligne à l'aube du XIXème siècle et doit essentiellement son émergence aux efforts déployés par cheikh Sīdī al-Muḫtār al-Kabīr. Ce dernier peut être considéré comme le véritable instaurateur de la Qādiriyya au Mali. Grâce à sa dévotion et à son prosélytisme persévérant, on lui a attribué la *tarîqa* dénommée « al-Muḫtāriyya ». Cet érudit mystique a donc joué un rôle déterminant dans l'expansion du soufisme au Mali. Sa voie spirituelle se caractérise, comme nous l'avons montré, par la tolérance, l'ouverture et l'orthodoxie.

A sa mort, en 1811, lui succéda son fils Sīdī Muḥammad, qui poursuivit l'œuvre de son père et écrivit un ouvrage d'une importance capitale consacré à la vie de ses parents, les propagateurs du soufisme au Mali. Faut-il signaler encore que Sīdī Muḥammad accorda son soutien moral à l'un des grands propagateurs du soufisme au Mali au XIXème siècle, cheikh Āmadu al-Māsinī, fondateur du régime musulman ?

C’est ainsi que le soufisme connaîtra son âge d’or avec la création de l’Etat musulman du Macina en 1818 par cheikh Āmadu al-Māsinī (m. 1845). Le rôle du maître spirituel du Macina, affilié à la Qādiriyya puis à la Muḫtāriyya, fut considérable. Il réussit à soumettre les animistes après avoir remporté des batailles victorieuses, puis organisa son Etat musulman de façon hautement harmonieuse et règlementaire.

Ce régime contribua à améliorer les conditions de vie de la population, en rendant obligatoire la scolarisation des enfants, en instaurant la justice sociale et en stabilisant les régions dépendantes de son régime. Il faut noter que sa vision mystique n’était pas totalement identique à celle des maîtres spirituels initiateurs (les Kunta). Car son rigorisme dans l’application de la *šarī‘a* et sa fermeture vis-à-vis des explorateurs étrangers lui valurent la mauvaise réputation que rapportent certains explorateurs européens. Le guide spirituel de la Muḫtāriyya, cheikh al-Bakkay, ne manqua pas de prodiguer ses conseils aux dirigeants du régime musulman , afin que ces derniers se ressaisissent et adoptent la ligne normale de leur voie spirituelle. Mais cette voie spirituelle a été concurrencée par la Tiğāniyya.

La propagation de la Tiğāniyya au Mali fut l’œuvre principale d’al-Ḥāğ ‘Umar Tal (m.1864). Il entreprit des guerres contre les empires païens et réussit à propager l’islam selon la couleur de sa nouvelle voie spirituelle. En revanche, la problématique qui se pose à tous les chercheurs est de savoir quelle fut la réelle motivation du guide suprême de la Tiğāniyya lorsqu’il attaquait le régime musulman du Macina.

Cette guerre interreligieuse est difficilement justifiable selon les écrits d’al-Ḥāğ ‘Umar Tal lui-même, antérieurs à cette guerre, comme son ouvrage *«Taḏkirat al-ġāfilīn ‘an qubḥ ‘iḫtilāf al- mu‘minīn : Rappel à ceux qui ne prêtent pas attention aux méfaits causés par la divergence entre croyants».* La conclusion était donc que cette guerre était plus motivée par la recherche d’hégémonie confrérique que par toute autre raison. Car à l’arrivée du cheikh ‘Umar Tal au Mali, la Qādiriyya était la *tarîqa* incontestablement la plus répandue et la plus influente dans le pays. Ses arguments fondés sur les textes scripturaires n’emportèrent pas

massivement l'adhésion des qādirīs à sa nouvelle voie spirituelle. Le langage de la force était donc le recours optimal pour répandre rapidement la voie d'Ahmed al-Tiğānī.

Les conséquences de cette guerre fratricide, qui débuta en 1861 et qui continua à opposer les tiğānīs aux qādirīs jusqu'à l'occupation effective des colonisateurs en 1878, furent désastreuses : détérioration des relations entre Qādiriyya et Tiğāniyya, affaiblissement moral et matériel de deux antagonistes et inefficacité de leur résistance face aux colonisateurs français, car une seconde période s'est ouverte alors pour le Mali, celle de la colonisation

En dépit de cette guerre inter-confrérique qui affaiblit les leaders spirituels, ces derniers ne se soumirent pas aux occupants de leur pays. Certains parmi eux livrèrent même des batailles interminables et farouches contre l'administration coloniale. Le guide spirituel qādirī Mamadou Lamine Dramé (m. 1887), le maître spirituel tiğānī Āmadu Tal (m 1898), le leader qādirī Samory Touré (m. 1900) et le guide spirituel qādirī Zayn al-ʿĀbidīn ibn Sīdī Muḥammad al-Kuntī (m. 1927), devinrent tous des symboles de résistance physique et armée contre l'intrusion coloniale.

Au fil du temps, notamment dans la première moitié du XXème siècle, certains guides spirituels optèrent pour une nouvelle méthode de résistance, la résistance morale et pacifique. Certains courants comme le Hamallisme, la Tarbiya et la Salafiya surent d'une manière ou d'une autre éviter les heurts avec le régime colonial. Mais le caractère paisible de cette attitude ne suffit pas à mettre le Hamallisme à l'abri du harcèlement et de la persécution des colonisateurs. Ceci s'explique d'une part par la non collaboration du Hamallisme avec l'occupant, et d'autre part, par le fait que les rivaux du Hamallisme, issus de la Tiğāniyya umarienne, ne cessaient de monter l'administration coloniale contre les hamallistes de peur de perdre leur pouvoir spirituel face à la montée fulgurante du Hamallisme.

En dépit des contraintes sans cesse imposées par le régime colonial, le soufisme parvint cependant à frayer son chemin en cette période mouvementée. De nouvelles voies spirituelles apparurent, comme le Hamallisme qui voulait réformer la Tiğāniyya, en prônant la récitation de la Perle de perfection, *Ğawharat al-kamāl*, onze fois au lieu des douze fois en vigueur, et en augmentant le nombre de certains *ḏikr* jadis restreints dans la Tiğāniyya, comme la prière ouvrante, *Ṣalāt al-fāfih,* récitée 50 ou 100 fois. Le Hamallisme incitait à sa récitation de 500 à 2000 fois. La Tarbiya vit également le jour pendant la période coloniale ; elle mit l'accent sur l'éducation spirituelle des aspirants et ouvrit la voie jusque-là fermée, la vision divine en état d'éveil. La Salafiya, un autre courant qui se voulait réformiste, fit son apparition et exigea le retour aux sources premières de l'islam pour y puiser sa spiritualité et sa réforme sociale. Elle contribua à éveiller la conscience des autochtones et à dénoncer l'attitude léthargique des leaders religieux. Elle réussit également à instaurer de nouvelles méthodes d'enseignement au pays, combinant enseignement religieux et enseignement moderne dans ses écoles dénommées « Madrasa ». Enfin, elle sut grandement sensibiliser la population à la nécessité de regagner l'indépendance pour la terre de leurs ancêtres.

Mais pour contenir toute velléité subversive ou indépendantiste, le régime colonial mit en place une politique musulmane caractérisée par deux éléments : la répression et l'amadouement. Ainsi, il contrôla non seulement le contenu de l'enseignement dispensé dans les écoles coraniques et medersas mais exerça aussi une surveillance étroite sur tous les guides spirituels, fichant leur nom dans un registre, afin de mieux les cerner. Des journaux étrangers, notamment de tendance anticoloniale, furent également censurés. Pour le second aspect, le régime colonial récompensa les leaders spirituels qui collaboraient, en leur offrant des avantages matériels, séduisant ainsi les réticents.

Mais cette politique ‘‘du bâton et de la carotte’’, ne maintiendra pas le système colonial de manière perpétuelle et même sera vouée à l'échec, car la conjoncture de l'époque avait changé. Les autochtones eurent désormais des élites bien formées dans les écoles coloniales, qui ne songeaient qu'à la décolonisation de leur pays,

pays où les droits humains seraient enfin garantis. C'est dans cette perspective que ces élites créèrent le parti RDA (Rassemblement Démocratique Africain), afin de concrétiser leur rêve. Les soufis réprimés rejoignirent ce nouveau parti et luttèrent pour obtenir l'indépendance du Mali.

L'indépendance constitue le pivot de la troisième période. Dans un premier temps, les élites indigènes et les leaders spirituels conjuguèrent leurs efforts afin de préparer le terrain pour l'indépendance du Mali. La France s'orienta vers la décolonisation et accorda au Mali son indépendance en 1960. L'indépendance une fois acquise, la nouvelle constitution malienne garantit de façon explicite les libertés de religion, de conscience et d'expression, tout en interdisant la torture, la maltraitance ou tout autre acte dégradant pour l'être humain.

Dans ce climat favorable, les soufis procédèrent à une large expansion de leur voie spirituelle. Diverses stratégies prirent forme. Profitant de leur charisme et de leur classe sociale avantageuse, les maîtres spirituels purent divulguer aisément leur *tarîqa* à travers le Mali indépendant. Sept parmi ces guides jouèrent un rôle tout à fait remarquable : le maître spirituel hamalliste, Muḥammad uld Hamallah (1938-), le guide spirituel hamalliste, Āmadu Hampaté Bâ (m.1991), le maître spirituel tiğānī, Almāmy Guidio (m.2012), le guide spirituel tiğānī Sa'd 'Umar Touré (m.1997), le leader spirituel tiğānī Ousmane Madani Haidara (1955-), le guide spirituel qādirī, Bilal 'Alī Diallo (?-), et enfin le maître spirituel qādirī, Lassana Kané (?-).

Tous ces guides spirituels contribuèrent à la diffusion du soufisme, non seulement par leur charisme, mais également par la formation spirituelle qu'ils dispensèrent auprès de disciples qui prendront le relais. Ces formations s'effectuaient dans des *zāwiya*s qui jouèrent un rôle crucial. En effet, ces *zāwiya*s constituent de véritables lieux qui façonnent les disciples tant sur le plan exotérique, qu'ésotérique. Leurs centres d'intérêt sont tant théoriques que pratiques, comme le montre l'étude des *zāwiya*s les plus influentes : celles de Nioro, de Dilly, de Bamako, de Woroboubou et de Tombouctou.

Les *ziyāra*s, qui sont des moments particulièrement importants pour les soufis, offrent de véritables occasions pour consolider les liens spirituels et sociaux, ainsi que pour porter plus avant le message mystique. Les *ziyāra*s les plus éminentes ont également leur spécificité : la *ziyāra* de Nioro, fief des hamallistes, la *ziyāra* de Tamani, berceau du guide spirituel des anṣārīs, la *ziyāra* de Wouroboubou, fief des qādirīs, la *ziyāra* de Dilly, centre influent des qādirīs. Mais ces rencontres annuelles ne semblent pas suffire aux soufis pour promouvoir leur voie spirituelle. C'est pourquoi il convient d'inscrire également l'organisation de grandes conférences soufies qui permettent de débattre de divers sujets d'ordre religieux, mais aussi politique et social. Cependant les soufis maliens qui ne négligent aucun moyen pour assurer une plus grande diffusion à leur voie spirituelle, ont également recours aux nouvelles technologies de communication pour confirmer leur présence virtuelle sur la toile. Les sites hamalliste et anṣārī qui ont fait l'objet d'étude, en sont des exemples.

Nous avons vu que les soufis d'aujourd'hui ne s'intéressent pas qu'à la religion, mais qu'ils sont également actifs dans le domaine politique, choisissant leur candidat lors des élections présidentielles, législatives ou municipales. Il est avéré que leur participation dans la sphère politique eut et a une influence patente sur le pouvoir public. Ce dernier s'est plié maintes fois à leurs revendications.

Le Code de la famille et de la personne a été fortement contesté par les maîtres spirituels. Ce Code voté par les députés, censé accorder plus de droits aux enfants et aux femmes, n'a pas été promulgué avant d'avoir été rectifié conformément à la demande des guides spirituels. En revanche, le législateur malien demeure réfractaire à certaines questions contestées, notamment l'interdiction de la répudiation.

La question de l'abolition de la peine capitale a également suscité des réactions de la part des maîtres spirituels. Ils y sont farouchement opposés. Et leur mobilisation contre l'abrogation de la peine de mort demeure un obstacle sérieux à son abolition, mais l'Etat malien fait partie des pays abolitionnistes en pratique, non en droit.

La forte implication des maîtres spirituels dans la politique a même conduit les autorités maliennes à créer, fait sans précédent, un ministère des affaires religieuses et du culte. Nous en avons conclu que l'Etat malien privilégie aujourd'hui le compromis et le dialogue avec les religieux sur les questions contestées, à la confrontation ouverte. La laïcité malienne n'entre pas non plus en contradiction avec le financement de certaines institutions religieuses, la modification systématique des horaires de la fonction publique lors du ramadan, le fait de laisser aux institutions religieuses le soin de fixer les fêtes religieuses qui sont des journées fériées dans le pays.

Les soufis maliens sont également présents et actifs dans le domaine social. Leurs actions tendent vers la distribution des vivres aux personnes démunies, l'amélioration de la santé, et la lutte contre certaines maladies, contre la misère et ses corollaires, notamment la mendicité. Nous avons retenu la sensibilisation efficace de maîtres spirituels dans la prévention de certaines maladies considérées comme taboues, notamment le sida. Mais demeure la question de la mendicité des talibés, qui n'a pas encore été parfaitement résolue. Afin d'en trouver des solutions concrètes et définitives, une conférence nationale à laquelle participerait toute la société civile serait salutaire.

Nous avons mis en évidence que non seulement les actions sociales des soufis se sont amplifiées ces derniers temps, compte tenu de la crise exceptionnelle qui frappe le pays depuis le coup d'Etat du 22 mars 2012, mais aussi que leur mobilisation résolue pour trouver une issue honorable à la crise s'est avérée fructueuse : rencontre de responsables politiques afin de leur proposer des solutions, organisation de prières collectives pour le retour à la paix du pays.

Il est apparu également que les soufis maliens de la première période ont eu une plus grande production intellectuelle soufie que ceux d'aujourd'hui. Si les maîtres spirituels du XIXème siècle mettaient l'accent sur la formation exotérique et ésotérique de leurs disciples de manière égale, ceux d'aujourd'hui, ainsi que nous l'avons montré, se soucient davantage de la formation ésotérique de leurs aspirants au détriment de leur formation exotérique. Ceci pourrait s'expliquer par le fait que la plupart des leaders spirituels d'aujourd'hui manquent eux-mêmes d'une solide formation en sciences exotériques. Quant aux écrits des soufis de la période précoloniale, ils mettaient l'accent sur quatre thèmes principaux :

-L'exégèse du soufisme, représentée par les ouvrages du cheikh Sīdī al-Muḫtār al-Kabīr dont « *Al-Kawkab al-waqqād fī ḏikr fadā'il al-mašāyiḫ wa ḥaqā'iq al-awrād : Etoile étincelante en l'honneur des mérites des cheikhs, et de leurs invocations* ».

-Le retour à l'orthodoxie, prôné par l'ouvrage du cheikh Āmadu al-Māsinī, intitulé « *Al-iḍṭirār ilā Allāh fī iḫmād ba'ḍ mā tawaqqad min al-bida' wa iḥyā' ba'd mā indarasa min al-sunan : S'en remettre à Dieu pour éteindre les innovations religieuses et ressusciter les sunnas disparues* », et par l'ouvrage du cheikh Sīdī al-Muḫtār *« Kitāb al-minna fī i'tiqād ahl al-sunna : Le livre de la donation sur la croyance de gens de la sunna*».

-Les critiques réciproques entre les voies spirituelles, émises d'une part par les qādirīs : cheikh Bakkay al-Kuntī dans son ouvrage «*Buġyat al-ulf fī ğawāb Ibn Yerkoy Talfī* : *Quête de convergence dans la réponse à Ibn Yerkoy Talfī »* , par cheikh Muḥammad Aḥmad dans son ouvrage « *Bayān mā ğarā : Ce qui s'est passé* », et d'autre part, par les tiğānīs, comme le montrent cheikh 'Umar Tal dans son ouvrage « *Bayān mā waqa'a : Ce qui s'est déroulé* », et cheikh Ibn Yerkoy Talfī dans son ouvrage « *Tabkiyat al-Bakkay : Faire pleurer al-Bakkay* ».

-L'incitation à un amour accru du Prophète, prônée par les poèmes du cheikh ʻAbdullah Suʻād « *Madḥ al-Rasūl* : *Apologie en l'honneur du Messager* », et par les écrits du cheikh Sīdī al-Muḫtār al-Kabīr dont *« Nafḥ al-ṭīb fī al-ṣalāt ʻalā al-Nabī al-ḥabīb : Eclat du parfum pour la prière sur le Prophète bien aimé»*.

Quant aux maîtres spirituels qui vécurent pendant la période coloniale (1878-1960), ils eurent, ainsi que nous l'avons constaté, une production intellectuelle moindre. Nos observations ont montré que ceci pourrait s'expliquer tant par la décadence du savoir religieux que par les vicissitudes infligées aux guides spirituels par le régime colonial. Cependant ces derniers surent maintenir vives leurs voies spirituelles, en les nourrissant des écrits des maîtres spirituels antérieurs.

Les guides spirituels du Mali indépendant, plus propice à l'expression, composèrent à nouveau des ouvrages ayant trait au soufisme. Ces derniers relèvent de deux genres principaux :

-L'exégèse des thèses soufies et l'hagiographie de maîtres spirituels, dont les représentants sont le guide spirituel hamalliste, A. H. Bâ dans ses deux ouvrages *« Vie et enseignement et enseignement de Tierno Bokar, le sage de Bandiagara »* et *« Jésus vu par un musulman »* ; le guide spirituel qādirī, Bilal Diallo, dans ses ouvrages *« A la lumière du soufisme »* et *« La tiğāniya, voie spirituelle du cheikh Ahmed Tijani » ;* ainsi que le guide spirituel de Tombouctou, Maḥmūd Muḥammad Hamu, dans *«al-Mawāqif wa al-ḫuṭwāt fī ʼuṣūl al-ʼawrād wa ʼādāb al-daʻawāt minʼaḥādīṯ Sayyid al-sādāt : Etapes et démarches sur les fondements des formules des prières et recommandations pour les bénédictions, à partir des hadiths*

-La réfutation des thèses de détracteurs, que représente le guide spirituel tiğānī Saʻd Touré, dans son ouvrage *« «al-ʼAḍwāʼ al-ṣāfia ʻalā al-ʼawrād al-tiğāniyya : Les lumières luisantes sur les formules des prières tiğānīes.*

Il convient de souligner que les écrits des soufis de la première période sont plus riches par leur contenu et plus authentiques, que les écrits des soufis d'aujourd'hui. Ceci relève évidemment de la solide formation acquise par les premiers. Il est à constater également que tous les ouvrages soufis, du XIXème siècle à nos jours, sont rédigés en langue arabe ou parfois dans la langue locale comme le peul, à l'exception remarquable des écrits de deux soufis, A. H. Bâ et Bilal Diallo. Ces derniers formés dans des écoles françaises ont rédigé leurs ouvrages en français, ne maîtrisant pas l'arabe.

L'analyse de ces ouvrages ésotériques a conduit à l'évidence que certains termes soufis connus n'y apparaissent pas, tels *Wahdat al-wuǧūd,* Unicité de l'Etre et *wahdat al-šuhūd*, unicité de la contemplation. Mais nous avons noté que l'absence de ces termes soufis complexes dans les écrits des soufis maliens ne signifie pas que ces derniers ignoraient leur réalité. Il n'est pas à exclure que les maîtres spirituels aient gardé le silence pour des raisons pédagogiques.

Le soufisme au Mali compte très peu de femmes réputées pour leur spiritualité. Ce qui n'est pas exclusif au soufisme du Mali. A toutes les époques, il s'est avéré que l'implication féminine dans la sphère ésotérique a été beaucoup moins forte que l'implication masculine. D'ailleurs, tous les éponymes des ordres soufis, comme nous l'avons vu, sont quasiment des hommes. Cependant, le Mali a vu émerger sur son sol quelques femmes, réputées pour leur spiritualité accomplie comme la mystique Lallā, épouse du fondateur de la Muḫtāriyya Sīdī al-Muḫtār al-Kabīr, la soufie Adiya, épouse du cheikh Āmadou, fondateur du régime de Hamadallah, la dévote Oumou Dilly, fille du guide spirituel ʻAbdulallah Suʻād et enfin la fille du fondateur du hamallisme, Zaynab Bint Hamallah.

Par ailleurs, la rapide propagation du soufisme au Mali, et sa réception favorable par la population de l'ancien Soudan français, ne sont pas dus uniquement au prosélytisme incessant des guides spirituels, et à la guerre sainte livrée par certains maîtres soufis, mais aussi à la convergence entre l'esprit mystique du soufisme et l'esprit de la religion ancienne du pays, notamment le caractère

organisationnel du soufisme serait identique à celui des confréries traditionnelles du pays. Il importe de souligner que les caractéristiques les plus notoires du soufisme du Mali résident dans la croyance au retour du fondateur disparu de la voie spirituelle (Hamallisme), dans la croyance de la vision divine en état d'éveil (Tarbiya) et dans l'interruption momentanée de la chaîne spirituelle de la voie (Hamallisme).

Enfin, nous ne prétendons pas avoir fait une étude exhaustive du soufisme au Mali. Au cours de notre travail de recherche, par manque de temps, nous n'avons pu, à regret, approfondir la réflexion et la recherche sur certains éléments : comme le rôle des femmes soufies dans les voies spirituelles du Mali, les causes du recul aujourd'hui de certaines voies spirituelles notamment la Tarbiya, et leur impact sur le soufisme au Mali. Tout cela pourrait faire l'objet d'une étude ultérieure.

Grâce à la forte mobilisation des guides spirituels d'aujourd'hui dans les domaines religieux, politique et social, nous estimons que le soufisme au Mali a un grand avenir. En outre, les événements actuels au Mali, caractérisés par l'apparition de groupes extrémistes au Nord, se revendiquant de la Salafiyya et semant la violence, l'horreur et la désolation au nom de la šarī'a, n'aboutissent qu'à donner plus de crédit aux courants soufis.

BIBLIOGRAPHIE

I – Sources

A- Sources manuscrites

- BAKKAY (AL-) Aḥmad al-Kuntī, *Buġyat al-ulf fī ğawāb Ibn Yerkoy Talfī : Quête de convergence dans la réponse à Ibn Yerkoy Talfī*, ms., n° 985, I.H.E.R.I.A.B, Tombouctou. s.d. ff.1-39, copiste : non mentionné, Traduction personnelle.

- BAKKAY (AL-) Aḥmad al-Kuntī*, Qaṣīda fī nuṣḥ al-fūtiyīn,* ms., n°985. 3325 Hégir. I.H.E.R.I.A.B. Tombouctou. ff.1-8, copiste : Ahmed ibn Baba.

- HAMALLAH Aḥmad ibn ‘Umar, *Risāla* : *Missive*, ms., n° 6611, I.H.E.R.I.A.B, Tombouctou, fol.1, s.d. Traduction personnelle

- IBN ṬAHIR Nūḥ, *Ḥaṣā’iṣ al-Nabī* : *Spécificités du Prophète,* ms., n° 8912, I.H.E.R.I.A.B, Tombouctou, ff.1-5, s.d. copiste : non mentionné.

- IBN YERKOY TALFI, *Tabkiyat al-Bakkay : Faire pleurer al-Bakkay*, ms., n° 2786, I.H.E.R.I.A.B, Tombouctou, ff .1-38, 1343 Hégire/ 1924, copiste : Sīdī Ahmed ibn al-Mubārak. Traduction personnelle.

- IBN YERKOY TALFI, *Mağmū‘ al-qaṣā’id* : *L’ensemble des poèmes*, ms., n° 863, I.H.E.R.I.A.B, Tombouctou, ff.1-27, 1970, copiste : non mentionné.

- IBN YERKOY TALFI, *al-Ta’yīdāt al-Rabbāniyya li al-ğamā‘a al-Tiğāniyya* : *Soutien divin accordé à la confrérie tiğānīe,* ms., n° 862, I.H.E.R.I.A.B, Tombouctou, ff .1-13, 1979, copiste : non mentionné, Traduction personnelle.

- MASINI (AL-) Āmadu *Al-iḍṭirār ilā Allāh fī iḫmād ba‘ḍ mā tawaqqad min al-bida‘ wa iḥyā’ ba‘d mā indarasa min al-sunan* : *S’en remettre à Dieu pour éteindre des innovations religieuses et ressusciter des sunnas disparues,* ms., n°1019, I.H.E.R.I.A.B, Tombouctou, ff.1-16, 1290 Hégire/ 1873, copiste : ‘Umar ibn Sarsade, Traduction personnelle.

-AL-MASINI Āmadu, *Naṣīḥat al-šayḫ Aḥmad ibn Muḥamad ’amīr al-mu’minīn* ms., n°804. I.H.E.R.I.A.B.Tombouctou. ff.1-40, s.d. copiste : non mentionné.

- MUḤAMMAD Āmadu Āmadu, *Bayān mā ǧarā* : *Ce qui s’est passé,* ms., n°27., I.H.E.R.I.A.B, Tombouctou, ff.1-35, 1967, copiste : ‘Alī Diallo, Traduction personnelle.

- MUḤAMMAD Yaḥyā ibn Sulaym, *Qaṣīdat ḏamm al-ḥamawiyya wa atbā‘ihā : Poèmes destinés à fustiger le Hamallisme et ses adeptes,* ms., n° 5118, I.H.E.R.I.A.B, Tombouctou, fol.1, s.d. copiste : non mentionné. Traduction personnelle.

- PEREĞO Muḥammad ‘Alī, *Fatḥ al-Ṣamad fī ḏikr šay’in min aḫlāq šayḫinā Aḥmad* : *Ouverture à Dieu le Seul à être imploré, pour évoquer les attributs de notre cheikh,* ms., n° 5285, I.H.E.R.I.A.B, Tombouctou, s.d. ff.1-31, copiste : non mentionné.

- SĪDĪ Muḥammad ibn ‘Ābidīn, *Risālah : Missive,* ms., n° 5915, I.H.E.R.I.A.B, Tombouctou, fol.1, s.d. copiste : non mentionné. Traduction personnelle.

- SĪDĪ Muḥammad, *Ṭarā’if wa talā’id fī karāmāt al-wālida wa al-wālid : Les histoires authentiques pour évoquer les miracles de mes parents,* ms, n°14, I.H.E.R.I.A.B, Tombouctou, fol. 22, s.d., copiste : non mentionné.

- SĪDĪ al-Muḫtār al-Kabīr*, Hidāyat al-ṭulāb* : *Guidance des disciples,* ms., n° 15., I.H.E.R.I.A.B, Tombouctou., ff.1-20, s.d., copiste : non mentionné.

- SĪDĪ al-Muḫtār al-Kabīr, *Ǧaḏwat al-Anwār fī al-Ḏabb an manāṣib awlyā' Allāh al-aḫyār : Braise incandescente pour la défense de la place des saints élus de Dieu*, ms., n° 2284, I.H.E.R.I.A.B, Tombouctou. ff.1-28, s.d., copiste : non mentionné. Traduction personnelle.

- SĪDĪ al-Muḫtār al-Kabīr, *Al-'Awrād al-Qādiriyya : Les invocations qādirīes*, ms., n° 6243., I.H.E.R.I.A.B, Tombouctou, fol.1, s.d., copiste : non mentionné. Traduction personnelle.

- SĪDĪ al-Muḫtār al-Kabīr, *Al-Kawkab al-Waqqād fī ḏikr Fadā'il al-Mašāyiḫ wa ḥaqā'iq al-awrād* : *Etoile étincelante en l'honneur des mérites des cheikhs, et de leurs invocations,* ms., n° 1608, I.H.E.R.I.A.B, Tombouctou. ff.1-58, s.d., copiste : non mentionné. Traduction personnelle.

- SĪDĪ al-Muḫtār al-Kabīr, *Kašf al-labs fīmā bayna al-Rūḥ wa al-Nafs* : *Lever le voile sur l'amalgame qui se fait entre l'âme et l'esprit,* ms., n° 3616, I.H.E.R.I.A.B, Tombouctou, ff. 1-7, s.d., copiste : non mentionné. Traduction personnelle.

- SĪDĪ al-Muḫtār al-Kabīr, *al-Waṣiyya : Testament,* ms., n° 2588, I.H.E.R.I.A.B, Tombouctou, fol.1., s.d., copiste : non mentionné. Traduction personnelle.

- SĪDĪ al-Muḫtār al-Kabīr, *Nafḥ al-ṭīb fī al-ṣalāt 'alā al-Nabī al-ḥabīb : Eclat du parfum pour la prière sur le Prophète bien aimé,* ms., n° 402, I.H.E.R.I.A.B, Tombouctou, ff.1-7, s.d., copiste : non mentionné.

- SĪDĪ al-Muḫtār al-Ṣaġīr, *Naṣīḥa* : *Conseil,* ms., n° 178, I.H.E.R.I.A.B, Tombouctou, s.d., fol.1, copiste : non mentionné. Traduction personnelle.

- SĪDĪ Muḥammad, *al-Risāla : Missive*, ms., n° 186, I.H.E.R.I.A.B, Tombouctou, s.d., fol.1, copiste : non mentionné. Traduction personnelle.

- SU'AD Muḥammad, *Tark al-dunyā* : *Abandon de la vie mondaine*, ms., n° 5882, I.H.E.R.I.A.B, Tombouctou, fol. 1, s.d., copiste : non mentionné.

- SU'AD Muḥammad, *Qaṣā'id al-madḥ* : *Poésies apologétiques*, ms., n° 5882, I.H.E.R.I.A.B, Tombouctou, ff.1-5, s.d., copiste : non mentionné.

- TAL 'Umar, *Taḏkirat al- ġāfilīn 'an qubḥ 'iẖtilāfi al- mu'minīn* : *Rappel à ceux qui ne prêtent pas attention aux méfaits causés par la divergence entre croyants*, ms., n° 1328, I.H.E.R.I.A.B, Tombouctou, ff. 1-35, s.d., copiste : Aḥmad ibn Ibrāhim, disciple du cheikh Tal, Traduction personnelle.

- TAL 'Umar, *Risāla ilā ahl Māsina*, ms., fol.1, n° 940. s.d. I.H.E.R.I.A.B. Tombouctou.

B- Sources extraites d'Archives Nationales du Mali à Bamako

- A.N.M. n°142. 4E *Politique musulmane*, 1918-1960.

- A.N.M., n°250 I.E., *Déportation et internement de Samory et ses fils, décès de Samory (1900-1905).*

- A.N.M., n° 259 AP/5, *Cheikh Hamallah, l'agitateur soudanais*, Rapport de la Direction Générale de la Sûreté Nationale, 1918-1960.

- A. N.M., n°4E 2. *Correspondance de M. Cogordan, Agent et Consul Général de France au Caire, le 21 novembre 1900*, Politique musulmane de 1901-1912.

- A.N.M., n°0808. 4E *Politique musulmane*, 1918-1960.

- A.N.M., n° 1256/ 4E, *Dossier du cheikh Hamallah*, Politique musulmane. 1953.

- A.N.M. n°259 AP/5, *Décès de cheikh Hamallah*, Circulaire du Gouverneur général de l'Afrique Occidentale Française, le 7 juin 1945.

- A.N.M., n° 4E1, *Interdiction du pèlerinage à la Mecque en 1903*, Correspondance du Ministère des Colonies.

- A.N.M., n° 4E2. *Création du Bureau de Presse Musulmane le 15mai 1916*, Services des Affaires civiles.

- A.N.M., n° 444, *Décision portant désignation des membres indigènes du Comité Consultatif des Affaires Musulmanes, le 28 avril 1916*. Service des Affaires Civiles.

- A.N.M., n°4E3. *Missive des musulmans en Allemagne*, Politique musulmane, 1910. Traduction personnelle.

- A. N. M., n°4E 2. *Correspondance de M. Cogordan, Agent et Consul Général de France au Caire, le 21 novembre 1900*, Politique musulmane de 1901-1912.

- A.N.M. n° 100, *Correspondance du ministre des colonies*, Service des Affaires Musulmanes et Sahariennes, 1901.

- A.N.M., 4E 26-5, F.R. *Marabouts, personnages religieux, Cercle de Nema*, Politique musulmane, 1942.

- A.N.M., n° 259 AP/5, *Motion déposée par les conseils généraux, le 8 novembre 1952.*

- A.N.M., n° 4E2, *Correspondances du Gouverneur général de l'A.O.F, CLOZEL à M. le Gouverneur du Haut-Sénégal et Niger*, le *15 mai 1916*. Services des Affaires Civiles.

- A.N.M., 4E 4. *Dossier Hamallah, rapport du lieutenant Rocaby*, 1940, fol. 2-3.

C- Sources imprimées

- BĀBĀ Aḥmad, *Kifāyat al-Muḥtāğ li ma'rifat man laysa fī dībağ*, Beyrouth, Dār Ibn Hazm, 2002, pp.239-242.

- BA Amadou Hampate et Jacques Daget, 1962, *L'empire peul du Macina (1818-1845)*, Paris, éd. Mouton-Colahaye, p.11-240.

____ ,1976, *Jésus vu par un musulman*, Abidjan-Dakar, Nouvelles Editions Africaines, pp.11-62

_____, 1980, *Vie et enseignement de Tierno Bokar, le sage de Bandiagara*, Paris, éd. du Seuil, , pp.18-202.

- DAN FODIO Ousman *'Ihyâ' al-sunna wa iḫmād al-bid'a*, Sokoto, s.d., Librairie al-Ḥāğ Abdallah, p.170.

- DIALLO Bilal, 2008, *Ayat al-Koursi*, Bamako, éd. Delta, pp.1-42

___, *2009, Ikhlaç*, Bamako, éd. Imprima Delta, 2009, pp.1-206.

___ *A la lumière du soufisme*, Bamako, éd. Imprimerie Delta Service, s.d. pp.1-188.

____*La Tijania, voie spirituelle du cheikh Ahmed Tijane*, Bamako, éd. Imprimerie Delta Service, s.d., pp.1-43.

- ǦĪLĀNĪ (AL-) 'Abd al-Qādir, 2007, *Futūḥ al-Ġayb*, Le Caire, éd. Maktaba Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1973, p.6-7.

____,2007, *al-Ġunya li ṭālibī ṭarīq al-ḥaqq*, Beyrouth, éd. Dar al- Ṣādir, p.188.

- ḤAMU Maḥmūd, *al-Mawāqif wa al-ḫuṭwāt fī 'uṣūl al-'awrād wa 'ādāb al-da'awāt min'aḥādīṯ Sayyid al-sādāt,* Bamako, CLC Imression, 2011, p.2-60.

- ḤARAZIM 'Alī, *Ǧawāhir al-ma'ānī wa bulūġ al-amānī fī fayḍ Abī al-'Abbās al-Tiǧānī*, Paris, éd.Dar Al-bouraq, 2011, pp.2-61.

- IBN Baṭṭūṭa, *Voyages d'Ibn Baṭṭūṭa,* Paris, éd. Anthropos, t.4, 1968, pp. 421-423. Trad. C. Defremery et B.R. Sanguinetti.

- KA'ATĪ Maḥmūd, *Tārīḫ al-Fattāš*, Paris, éd. Ernest Leroux, 1913, pp.12-59.

- MAKKĪ (AL) Abū Ṭalib*, Qūt al-Qulūb*, Le Caire, éd. Dar al-kutub al-'ilmiyya, 2007, t.1., p.94.

- MAHIBOU Sidi Mohamed, TRIAUD Jean-Louis, *Voilà ce qui est arrivé Bayān mā waqa'a d'al-Ḥāǧǧ 'Umar al-Fūtī Plaidoyer pour une guerre sainte en Afrique de l'Ouest au XIXe siècle*, Paris, éd. CNRS, 1983, pp. 33, 34, 83.

- QUŠAYRĪ Abū al-Qāsim, *Risāla al-qušayriyya*, Beyrouth, 1986, p.283.

- SA'ADI (AL-) 'Abd al-Raḥmān *Tārīḫ al-Sūdān,* Paris, éd. Adrien-Maisonneuve, 1964, pp.20-31.

- SUHRAWARDĪ Abū Ḥafṣ 'Umar, '*Awārif al-Ma'ārif*, Beyrouth, éd. Dar al-Ma'rifa, 1984, pp.66-79.

- TAL al-Hāǧ 'Umar, *Rimāḥ ḥizb al-Raḥīm alā nuḥūri ḥizb al-Raǧīm*, Le Caire, éd. Maktabat Muṣtafā al-Bābī al-Ḥalabī, t.1, 2, 1963, pp.9-278.

- THIAM Muḥammad ʻAlī, *La vie d'El Hadj Omar Qaçida en Poular*, Paris, éd. Institut d'ethnologie, 1935.pp.8, 289. Transcription, traduction, notes et glossaire par GADEN Henri, ancien gouverneur des Colonies.

- TOURE Saʻd, *al-'Aḍwā' al-ṣāfia 'alā al-'awrād al-tiğāniyya*, Bamako, éd. Maktaba Bokar Sow, 1995, pp.9-60.

D- Textes scripturaires

Le Coran, traduction française de Denise Masson, éd. Impression Bussière à Saint Armand, 1988.

E- Textes officiels de la République du Mali

-Constitution du Mali du 14 février 1992, consultable en Français ou en Anglais, sur Institut für europäisches Verfassungsrecht, sous : http://www.uni trier.de/index.php?id=7199&L=1

- Code de la famille et des personnes du 16 janvier 2011, texte intégral, consultable sur Afribone, sous : http://www.afribone.com/IMG/pdf_Codedelafamille-2.pdf

- Code pénal malien du 3 août 1961, texte intégral, consultable sur The World Law Guide,sous :http://www.droit-afrique.com/images/textes/Mali/mali%20-%20code%20penal.pdf

2- Etudes générales

- ABDEL WAHAB Ahmed, *La situation de la femme dans le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam,* Paris, AEIF Edition, 1994, p.102.

- AMSELLE Jean-Loup, « Le wahhabisme à Bamako (1945 -1985) » in *Revue Canadienne des Etudes Africaines*, vol. 19, n° 2. 1985, p. 346.

- AL'AZMĪ Aḥmad, « Qirā'at wa ta'ammulāt fī ba'd mu'allafāt al-Ḥāǧ 'Umar al-fūtī » in 'Abd al-Ǧalīl al-Tamīmī, (dir.), *Al-ṯaqāfat al-'arabiyyat al-'islāmiyya, bi ǧanūb al-ṣaḥrā' ġarb 'Ifrīqiyā namūḏaǧan*, Zaghouan, éd. Mu'assat al-Tamīmī, 1997, p.8.

- BADAWI (AL-) 'Abd al-Raḥmān, *Rasā'il 'Ibn Sab'īn*, Le Cair, al-Dar al-miṣriyya, s.d., p.9.

- BALINGA Emile, *Amadou Hampate Ba: l'homme et l'œuvre : oralité et création littéraire*, Paris, Université Paris IV, 1988, p. 131., (dactylogr, Thèse de 3e cycle, directeur : Jeanne Lydie Goré).

- BENOIST Joseph Roger DE, *Le Mali*, Paris, éd. L' Harmattan, 1998, pp.113-114.

- BOAHEN A. Adu, « Initiatives et résistances africaines en Afrique occidentale de 1880 à 1914 » in BOAHEN A. Adu (dir.), *Histoire générale de l'Afrique,* Paris, Unesco, vol.VII, 1989, p.110-113.

- BONAUD Christian, *Le soufisme : al-tasawwuf et la spiritualité islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002, p.7.

- BRENNER Louis, « La culture arabo-islamique au Mali » in OTAYEK René, *(dir.), Le radicalisme islamique au sud du Sahara : da'wa, arabisation et critique de l'Occident,* Paris, éd. Karthala, 1993, p.178.

- BRENNER Louis, « Constructing muslim identities in Mali », in Louis BRENNER (dir.), *Muslim identity and social change in sub-saharan Africa*, London, C.Hurst and Co. 1993, p.71.

- BOUSBINA Saïd, « Tabkiat Al-Bakkay Une lettre « lacrymogène » de Yerkoy Talfi à Ahmad Al-Bakkay Le plaidoyer d'un défenseur de la Tijaniyya » in Odile Goerg et Anna Pondopoulo, (dir.) *Islam et Sociétés en Afrique subsaharienne à l'épreuve de l'histoire Un parcours en compagnie de Jean-Louis Triaud*, Paris, éd. Karthala, 2012, p.101.

- CHIH Rachida, *Le soufisme au quotidien* : *confréries d'Egypte au XXe siècle,* Nilsson, Actes sud, 2000, p.17.

-CHODKIEWICZ Michel, *Awḥad al-dīn Balyānī, Epître sur l'Unicité Absolue*, Paris, éd. Les Deux Océans, 1982, pp. 31-41.

- CISSE Seydou*, L'islam et l'éducation musulmane au Mali*, Université de Strasbourg, 1989, pp.112-121, (dactylogr, Thèse d'Etat, directeur : Pierre Erny).

- COULON Christian, *Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire : Religion et contreculture,* Paris, éd. Karthala, 1983. rééd. 1988, p.112.

- COULON Christian, « Religion et politique » in Christian COULON et Denis-Constant MARTIN, (dir.), *Les Afriques politiques*, Paris, éd. La Découverte, 1991, pp. 95,103.

- DA Dakor, *L'islam et l'Etat dans les pays de l'Afrique de l'Ouest (Sénégal, Niger, Burkina Faso)*, Université de Poitiers, 1989, 2 vol., p.163. (dactylogr., Thèse de Doctorat de Droit, directeur : non mentionné).

- DIAGAYETE Mohammad, *al-Fullāniyyūna wa 'ishāmuhum fī al-ḥaḍārat al-'islāmiyyat bi Mālī ḫilāl al-qarnayni (XVIII / XIX)*, Université Zitouna, Tunisie, 2006 (dactylogr, Thèse de 3e cycle, directeur : Tawfik ibn 'Amir), p.97.

- DICKO Seïdina Oumar, *Hamallah le protégé de Dieu*, Paris, éd. Al-Bustane, 2002, pp.54-123.

- DELAFOSSE Maurice, *Le haut Sénégal-Niger*, T.III, Paris, Maisonneuve et Larose, 1972, p.186.

- DEPONT Octave, COPPOLANI Xavier, *Les confréries religieuses musulmanes*, Paris, éd. Jean Maisonneuve, 1897, p.88.

- DOUMBI Fakoly, *Le Mali 50 ans après, de Modibo Keita à Amadou Toumani Touré*, Paris, MENAIBUC, 2010, p.17.

- DURING Jean, « Musique et rites », in Alexandre POPOVIC, Gilles VEINSTEIN (dir.), *Les Voies d'Allah*, Paris, Fayard, 1996, p.159.

- FRANTZ Jean, *Étude sur le Soudan français*, Paris, Arthur Rousseau, 1907, pp.3-28.

- FOFANA Khalil, *L'Almami Samori Touré Empereur* : *récit historique*, Paris, France : Présence Africaine, 1998, pp.10-19.

- GAUDIO Attilio, *Les populations du Sahara occidental : histoire, vie et culture*, Paris, éd. Karthala, 1993, pp.127-130.

- GEOFFROY Eric, 1995, *Le soufisme en Egypte et en Syrie, sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans : orientations spirituelles et enjeux culturels*, Damas, Publication éditée par l'Institut Français d'Etudes Arabes (I.F.E.A.D.), pp.400-468.

_____,1997, *Soufisme, réformisme et pouvoir en Syrie contemporaine, Egypte-Monde arabe*, n°29 CEDEJ, Le Caire, p.300.

_____*2003, Initiation au soufisme*, éd. Fayard, Paris. Réédité en 2004 et en 2007. et *Le soufisme, voie intérieure de l'islam,* Seuil (coll. Points-Sagesses), 2009 : version poche de Initiation au soufisme. pp.75-141.

_____,2009, *L'islam sera spirituel ou ne sera plus*, Paris, éd. Seuil, p.193.

- GERARD Claude, *Les pionniers de l'indépendance*, Saint- Romain- En- Gier, Éditions Intercontinents Imprima, 1975, p.17.

- GRIL Denis, « Les débuts du soufisme », in POPOVIC Alexandre et VEINSTEIN Gilles, (dir.), *Les voies d'Allah*, Paris, éd. Fayard, 1996, p.31.

- GOUILLY Alphonse, *L'islam dans l'Afrique Occidentale Française*, Paris, éd. Larousse, 1952, 46-135.

- HRBEK Ivan, « La diffusion de l'islam en Afrique au sud du Sahara » in M. EFASI et I. MRBEK, (dir.), *Histoire générale de l'Afrique,* Paris, Unesco, 1990. p.100.

- IBN ISḤĀQ Ḫalīl *Muḫtaṣar,* Le Caire, éd. Maktaba Qāhira, 1989, p.81.

- IBN RUŠD, *Bidāya al-muǧtahid wa nihāya al-muqtaṣid*, Beurouth, éd. Dār Ibn Ḥazm, 1999, p. 231.
- IDRISSA Dramane, *al-Marḥūm Muḥammad 'Abdoullah Su'ād al-Fūtī ḥayātuhu wa āṯāruh*, mémoire non édité, Université de Bamako, 2004, p.24.

- KAKE Ibrahima, *L'Afrique coloniale*, Paris, éd. A.C.C.T., 1990, p. 35.

- KAMIAN Bakari, *Les Dogon de 1893 à 1960 : la pénétration et la conquête française dans la Boucle du Niger et les pays de la Volta, Burkina*, Bamako, éd. Amecon, 2010, p.224.

- KAYLANI Qamar, *Fī al-taṣawwuf al-'islāmī*, Beyrouth, Dār mağallah al-ši'r, 1962, p.129.

- KI-ZERBO Joseph, *Le monde africain noir, histoire et civilisation*, Paris, éd. Hatier, 1972, p.30.

____,1972, « Mamadou Lamine Dramé » in *Histoire de l'Afrique noire : d'hier à demain,* Hatier, Paris, p.418.

- KONARE Alpha Oumar et BA Adam, *Grandes dates du Mali*, Bamako, éd. Imprimerie du Mali, 1983, p.39-105.

- KUNG Hans, *L'islam*, Paris, CERF, 2010, p.487.

- LAFEUILLE Roger, *Le tijanisme à 11 grains ou hamallisme*, Ouagadougou, Université du Burkina, (mémoire inédit), 1993, p.6.

- LE CHATELIER Alfred, *Confréries musulmanes du Hedjaz*, Paris, éd. Ernest Leroux, 1887, pp.27-28.

-LY TALL Madina, *Un islam militant en Afrique de l'Ouest au XIXème siècle, la tijāniyya de Seku 'Umar Futiyou contre les pouvoirs traditionnels et les puissances coloniales,* Paris, éd. L'Harmattan, 1991, p.279.

- MARTY Paul, *Etudes sur l'islam et les tribus du Soudan,* Paris, éd. Ernest Leroux, 1920, t.I, II, IV, pp.28-220.

- MASSIGNON Louis, *La passion de Husayn Ibn Mansûr Hallâj, martyr mystique de l'Islam exécuté à Bagdad le 26 mars 922 : étude d'histoire religieuse, La doctrine de Hallâj,* Paris, Gallimard, 1975, t.III, p.251.,

____,1999, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane,* Paris, CERF, pp.104-112. (première édition : 1922)

- MONTEIL Vincent, *L'islam noir*, Paris, éd. du Seuil, 1964. p.62.

- MOREAU René Luc, *Africains Musulmans, des communautés en mouvement*, Paris, éd. Présence Africaine, 1982, p.267.

- NABAHĀNI (AL) Yūsuf, *Ǧāmi' karāmāt al-'awliyā'*, Beyrouth, éd. Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1996, p. 276

- NASSOKO Issa, *L'Etat et la religion au Mali de 1960 à nos jours*, Bamako, éd. Jamana, 2009, p.231.

- PERSON Yves, *Samori, une révolution Dyula*, Nimes, Imprimerie Barnier, 1968. , 2 vol., p.251.

- PELIZZARI Elisa et SYLLA Omar, *La transmission du savoir islamique traditionnel au Mali : entre soufisme tijani et écoles coraniques,* Paris, éd. L'Harmattan, 2012, p.33.

- PIGA Adriana, *Les voies du soufisme au sud du Sahara*, Paris, éd. Karthala, 2006, p.122-193.

- ROBINSON David, « Yirkoy Talfi et le Masina au XIXe siècle ; un propagandiste de la Tijaniyya umarienne », in *Islam et Société au Sud du Sahara*, (I.S.S.S.), n° 4, 1990, p. 143-148.

- SALIM Sulaymān, *al-Taṣawwuf al-'islāmī*, Le Caire, éd. Dār Kutub al-Miṣriyya, 1988, p.609.

- SANANKOUA Bintou, *Un empire peul au XIXème siècle : la Diina du Maasina*, Paris, éd. Karthala, 1990, pp.14-15.

_____,1997, « Amadou Hampât Bâ (1900-1991) » in David ROBINSON et Jean - Louis TRIAUD, (dir.), *Le temps des marabouts*, Paris, éd. Karthala, pp.402-404.

- SAVADOGO Boukary, *Confrérie et pouvoir : la Tijâniyya hamawiyya en Afrique de l'Ouest : 1909-1965*, Université de Provence, 1998, (dactylogr., Thèse de doctorat, directeur : Jean-Louis Triaud),pp.220-370.

- SCHIMMEL Annemarie, *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'islam,* Paris, CERF, 1996, pp.518-531.

-SHEIMA Amina, *Le divorce de la femme en droit musulman,* Paris. Université Paris II, 1987, (dactylogr, Thèse 3e cycle, directeur : François Terré), p.95.

- SECK Papa Ibrahima, *La stratégie culturelle de la France en Afrique, l'enseignement colonial (1817-1960)*, Paris, éd. L'Harmattan, 1993, p.157.

- SEYDOU Christiane, *La poésie mystique peule du Mali*, Paris, éd. Karthala, 2008, p. 55.

- SICARD Jules, *Le monde musulman dans les possessions françaises*, Paris, Librairie Coloniale et Orientale Emile Larose, 1928, p.61.

- SPITZ George, *Soudan français*, Paris, éd. Maritimes et coloniales, 1955, pp.12-46.

- SOW Boubacar, *l'Etat et la religion au Mali*, ENA Bamako, (mémoire non édité), 1978. p.23.

- TAL Tamari, *Les castes de l'Afrique occidentale, artisans et musiciens endogames*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1997, pp.44, 50, 55, 56.

- TRAORE Alioune, *Islam et colonisation en Afrique* : *Cheikh Hamahoullah, homme de foi et résistant*, Paris, éd. Maisonneuve et Larose, 1983, pp.39-177.

- TRIAUD Jean-Louis, 1996, « L'Afrique occidentale et centrale » in Alexandre POPOVIC, Gilles VEINSTEIN (dir.), *Les voies d'Allah*, éd. Fayard, p.418.

_____, 1997, « Le crépuscule des Affaires musulmanes en AOF, 1950-1956 » in David ROBINSON et Jean-Louis TRIAUD, (dir.), *Le temps des marabouts : itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française, 1880-1960*, Paris, éd. Karthala, pp.495, 518.

_____,2000, TRIAUD Jean-Louis et ROBINSON David, *La tijâniyya : une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique,* Paris, éd. Karthala, pp.9-36.

- YAKOUB Ali, *'Ishām 'ulamā' al-'afāriqa fī al-ṯaqāfat al-'arabiyya wa al-islāmiyya : ġarb 'ifrīqiyya namūḏaǧan,* Lagos, Tanmola Publisher, s.d., pp.31-32.

- ZARCONE Thierry, « La Qâdiriyya, » in Alexandre POPOVIC, Gilles VEINSTEIN (dir.), *Les Voies d'Allah*, Paris, éd. Fayard, 1996, p. 464.

- ZOUBER Mahmoud, *Aḥmad Bābā de Tombouctou (1556-1627) sa vie et son œuvre,* Paris, éd. Maisonneuve et Larose, 1977, pp.180-184.

3- ARTICLES DES JOURNAUX

-*Bamako Hebdo*, n°67, 24/11/2012, « Almamy Guidio n'est plus ».

- *Essor n*°15619 du 12/01/ 2006, « Aïd El Kébir : la date officielle vaut pour tous ».

- *Guido*, n° 43, le 26/05/2010, « Première grande rencontre des soufis à Bamako ».

-*Indicateur du Renouveau*, n° 95, le12/04/2010 « Islam et développement : les soufis du Mali posent la question ».

-*Indépendant*, n°542, le 17/09/2009, « *Ziyāra* de Tamany ».

-*Journal officiel de l'A.O.F*. n° 29 du 22 juillet 1905, « Rentrée scolaire en A.O.F.».

- *Option*, n° 98, 24/11/2012, « Chérif Ousmane Madani Haidara à Option : une voix captivante sur la voie de Dieu ».

- *Ṣadāqa* (*Al-)* n°65, août 2012, « al-Maǧlis al-ittiḥādī al-waṭanī li murīdī al-ṭarīqat al-Tiǧāniyya fī Mali ».

4- SITES INTERNET ET DOCUMENTS EN VERSION ELECTRONIQUE

- Afribone :
http://www.afribone.com, (consulté le 09/11/2012.) www.afribone.com.(consulté le 15/11/2012).

- AllAfrica :
http://fr.allafrica.com, (consulté le 09/11/2012.)

- Ansar Dine :
www.ansar-dine.fr. (consulté le 05/11/2012).

www.ancardinehaidara.com (consulté le 19/11/2012).

- BamaNet :

http://www.bamanet.net, consulté le 22/12/2012.

- Hamawiyya :

www.alhamawiyya.org **(**consulté le 15/11/2012).

- Interarts

http://www.interarts.net, (consulté le 22/11/2012).

- Info-Matin

- *Info-Matin* « Appellation Ançardine par Iyad AG Ghali : Chérif Ousmane Madani Haidara lève l'équivoque » le 05/04/2012, sous : http://www.info-matin.com/index.php/actualite11/1983-appellation-ancardine-par-iyad-ag-ghali--cherif-ousmane-haidara-leve-lequivoque (consulté le 27/04/2013).

- Jeune Afrique,

Jeune Afrique « Mali : Cherif Haidara, prédicateur qui dit non à la ‘‘charia d'Iyad Ag Ghali'' » le 10/04/2012. Sous :
http://www.jeuneafrique.com/Article/ARTJAWEB20120410130736/ (consulté le 27/04/2013).

- Journal du Mali :

http://www.journaldumali.com, (consulté le 08/11/2012.).
http://journaldumali.com/article.php?aid=2453 (consulté le 03/04/2012).

- Malijet.com

L'ndicateur de Nouveau, « Chérif Ousmane Haidara, guide d'Ansar Dine, le Prpophète n'a jamais contraint un peuple à l'islam » le 26/02/2013, sous :http://www.malijet.com (consulté le 27/04/2013)

Le Républicain « Cherif Ousmane Madani Haidara, président du Groupement des Leaders Spirituels du Mali ‘‘Nous allons donner une consigne de vote à la prochaine présidentielle’’ » le 9 mai 2013, sous : http://www.malijet.com/a_la_une_du_mali/71287cherif_ousmane_madani_haidara.html (consulté le 11/5/2013)

- Missionarissen van Afrika ; Missionnaires d'Afrique
http://www.lavigerie.be/spip.phparticle1131(consulté le 24/11/2012.)

- InfoSud, Tribune des droits humains :
www.infosud.org (consulté le 15/11/2012).

- Population data
http://www.populationdata.net/index2.php?option=pays&pid=131&nom=mali (consulté le 4/4/2013)

-SANANKOUA Bintou, « Femmes, islam, et droit de la famille au Mali » in Islam et société de l'Afrique subsaharienne, Dakar, 2008, p.2. http://www.genreenaction.net/IMG/pdf/Femme_Islam_et_droit_de_la_famille_au Mali.pdf (consulté le 28/3/2013).

- Rapport de la conférence « La mendicité des enfants au Mali » produit par Moriba Camara, le 5 aout 2008, à Bamako.
http://dev.internationalservice.org.uk/includes/documents/cm_docs/2009/r/rapport confrence_grde.pdf (consulté le 28/3/2013).

- SY Yaya, *Mamadou Lamine Dramé, résistant sonninké dans l'Afrique Occidentale Française*, consultable sous : http://www.soninkara.com/histoire-geographie/histoire/mamadou-lamine-drame.html, (consulté le 20/4/2013).

- ULD TOLBA Mohamed Yehdih « Les Confréries religieuses en Mauritanie, du spirituel au temporel », in *Actes de 2002.* p.34. http://archives-fig-st-die.cndp.fr/actes/actes_2002/tolba/article.htm (consulté le 15/3/2013).

- YATTARA Elmouloud, *Une histoire du Mali*, Bamako, Université de Bamako, 2007,p.3. http://www.histoire-afrique.org/IMG/pdf/Mali_independant.pdf (consulté le 28/3/2013).

- YATTARA Elmouloud, art., *L'islam et les voies de sa diffusion au Mali du VIIIème au XVIème siècle***,** Bamako, septembre 2007 :http://www.soninkara.com/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=825 (consulté le 28/3/2013).

BIBLIOGRAPHIE COMPLEMENTAIRE SELECTIVE

La région malienne jusqu'au début du dix-neuvième siècle

- CUOQ Joseph (trad. et commentateur). *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIIIe au XVIe siècle (Bilad al-Sudan).* Paris : Editions du CNRS, 1975.

- HUNWICK John O. *Shari^{c}a in Songhay : The Replies of al-Maghili to the Questions of Askia al-Hajj Muhammad*. Londres : Oxford University Press for the British Academy, 1985.

_____ (trad.) *Timbuktu and the Songhay Empire. Al-Saᶜdi's Ta'rikh al-Sudan down to 1613 and Other Contemporary Documents*. Leiden : Brill, 1999.

LEVTZION Nehemia. *Ancient Ghana and Mali*. Londres : Methuen, 1973.

_____, « A Seventeenth-Century Chronicle by Ibn al-Mukhtar : A Critical Study of *Ta'rikh al-Fattash* », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 34(3), 1971 : 571-593.

_____, « Mahmud Kaᶜti fut-il l'auteur du *Ta'rikh al-Fattash* ? », *Bulletin de l'Institut fondamental de l'Afrique noire* 33(4) : 665-674.

La culture islamique au Mali aux XIXe et XXe siècles

- Barry Ibrahima. *Le Royaume de Bandiagara (1864-1893) : le pouvoir, le commerce et le Coran dans le Soudan nigérien au dix-neuvième siècle*. Thèse de doctorat, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 1993.

- Batran Abdal-Aziz Abdallah. *Sidi al-Mukthar al-Kunti and the Recrudescence of Islam in the Western Sahara and the Middle Niger c. 1750-1811*. Thèse de doctorat, University of Birmingham, 1971.

- BOUSBINA Saïd. *Un siècle de savoir islamique en Afrique de l'Ouest (1820-1920) : analyse et commentaire de la littérature de la confrérie tijaniyya à travers les œuvres d'al-Hajj Umar, Ubayda ben Anbuja, Yirkoy Talfi et al-Hajj Malik Sy*. Thèse de doctorat, Université de Paris I, 1996.

- BRENNER Louis. *West African Sufi : the Religious Heritage and Spiritual Search of Cerno Bokar Saalif Taal*. Londres : C. Hurst, 1984. (Rééditions.)

_____. *Réflexions sur le savoir islamique en Afrique de l'Ouest*. Bordeaux : Centre d'étude d'Afrique noire, 1985.

- BROWN William A. *The Caliphate of Hamdullahi ca. 1818-1864 : A Study in African History and Tradition.* Thèse de doctorat, University of Wisconsin at Madison, 1969.

- EL HAMEL Chouki. *La vie intellectuelle islamique dans le Sahel ouest-africain (XVIe-XIXe siècles). Une étude sociale de l'enseignement islamique en Mauritanie et au Nord du Mali (XVIe-XIXe siècles) et traduction annotée de* Fath ash-shakur *d'al-Bartili al-Walati (mort en 1805).* Paris : L'Harmattan, 2002.

- ROBINSON David. *La Guerre sainte d'al-Hajj Umar : le Soudan occidental au milieu du XIXe siècle*. Paris : Karthala, 1988. (1ère éd. anglaise : 1985.)

- YATTARA Almamy ; Salvaing, Bernard. *Almamy. Une jeunesse sur les rives du fleuve Niger.* Brinon-sur-Sauldre (France) : Grandvaux, 2000.

_____. *Almamy. L'âge d'homme d'un lettré malien.* Brinon-sur-Sauldre (France) : Grandvaux, 2003. [Suite du récit de vie.]

- ZEBADIA Abdelkader. *The Career and Correspondence of Ahmad al-Bakkay of Timbuctu : an Historical Study of His Political and Religious Role from 1847 to 1866*. Thèse de doctorat, School of Oriental and African Studies, Londres, 1974.

L'enseignement islamique au Mali au vingtième siècle

- BOUCHE Denise. *L'Enseignement dans les territoires français de l'Afrique occidentale de 1817 à 1920. Mission civilisatrice ou formation d 'une élite ?* Thèse de doctorat d'Etat, Université de Paris I, 1974, 2 t.

- KABA Lansiné. *The Wahhabiyya. Islamic Reform and Politics in French West Africa.* Evanston, Illinois : Northwestern University Press, 1974.

- SANANKOUA Bintou ; Brenner, Louis (éd.). *L'Enseignement islamique au Mali.* Bamako : Jamana, 1991. (Rééditions.)

Amadou Hampâté Bâ

- AGGARWAL Kusum. *Amadou Hampâté Bâ et l'africanisme.* Paris : L'Harmattan, 1999.

- JOUANNY Robert (éd.). *Lectures de l'œuvre d'Hampaté Bâ*. Paris : L'Harmattan, 1992.

- TOURE Amadou ; Mariko, Ntji Idriss (éd.). *Amadou Hampâté Bâ, homme de science et de sagesse*. Paris : Karthala, 2005.

INDEX DES TERMES SOUFIS

baraka : flux spirituel, 36, 37, 54, 88, 109, 112, 113, 222, 260, 312, 331.

baqā' : existence en Dieu, 268, 269.

cheikh : maître spirituel, 3, 4, 7, 8, 9, 10, 11, 18, 20, 23, 25, 27, 38, 39, 41, 43, 46, 49, 50, 52, 54, 56, 59, 61, 64, 69, 71, 75, 80, 84, 89, 93, 98, 100, 104, 111, 115, 123, 130, 137, 141, 144, 150, 152, 157, 158, 164, 168, 170, 187, 199, 201, 208, 212, 218, 223, 226, 228, 241, 267, 270, 284, 288, 296, 298, 302, 307, 315, 316, 322, 324.

ḏikr : souvenir et commémoration, 8, 18, 19, 46, 47, 85, 87, 95, 102, 105, 106, 220, 281, 282, 284, 285, 298, 307, 318, 322.

fanā' : extinction en Dieu, 268, 269.

ǧawharat al-kamāl : perle de perfection, 66, 67, 136, 159, 295.

ǧihād : guerre sainte, 20, 21, 40, 60, 71, 72, 78, 79, 82, 122, 130, 148.

hamallisme : voie spirituelle du cheikh Hamallah (m.1943), 16, 22, 28, 132, 135, 136, 137, 138, 139, 146, 148, 149, 152, 156, 159, 176, 187, 193, 197, 199, 207, 208, 211, 215, 225, 226, 228, 239, 312, 317, 318, 324.

ḫalwa: retraite spirituelle, 42, 43, 59, 159, 160, 166, 167, 205, 225.

ḥaqīqa muḥammadiyya: réalité mohammadienne, 106, 300.

ḫatmiyya : la clôture de la sainteté mohammadienne, 110, 111.

ḥiǧāb : voile, 282.

ḥulūl: incarnationisme, 304, 305, 309.

ibādāt : adorations, 90, 298.

iḏn : autorisation, 281, 284, 293.

iǧtihād : effort juridique, 99, 187, 282.

iǧāza : permission, attestation conférée afin d'authentifier la chaîne de transmission des secrets d'un *tarîqa*, 65.

ilhām : intuition divine, 86.

khalife : successeur, chef spirituel et temporel d'une communauté musulmane, 39, 42, 49, 58, 65, 69, 73, 106, 135, 158, 170.

karāma : miracle, 56, 11, 220, 282.

kašf : dévoilement spirituel, 18, 43, 52, 59, 87, 112.

maqāmāt : stations spirituelles, 270.

mawlid : naissance du Prophète, 159, 203, 204, 159, 160, 215, 219, 235, 236, 253, 299, 308.

muqaddam : représentant local du cheikh, 42, 46, 48, 49, 50, 72, 73, 125, 137.

*muḫtāriyy*a: voie spirituelle du cheikh Sīdī al-Muḫtāriyya (m.1811), 39, 50, 53, 56, 57, 58, 62, 83, 85, 93, 115, 128, 212, 306, 312, 315, 316, 324.

mukāšafa : dévoilement spirituel, 37.

nawāfil : prières surérogatoires, 166.

qudsī : sacré, 65, 269.

quṭb : pôle, 36, 37, 109, 110, 290.

qādiriyya : voie spirituelle du cheikh ʻAbd al-Qādir al-Ǧīlānī (m.1166), 8, 12, 18, 19, 20, 44, 45, 46, 47, 49, 50, 51, 52, 53, 55, 59, 63, 69, 71, 81, 83, 89, 99, 108, 114, 121, 127, 164, 293, 294, 306, 315, 316.

raqs : danse rituelle, 40, 41, 300, 306, 307, 308, 309.

salafiyya : courant réformiste prônant l'orthodoxie, 132, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 168, 169, 170, 171, 172, 175, 176, 186, 187, 195, 202, 213, 221, 235, 283, 288, 289, 301, 325.

sanūsiyya: voie spirituelle de Muḥammad ibn ʻAlī al-Sanūsī (m.1859), 128.

samāʻ: audition musicale à des fins spirituelles, 300, 306, 307, 309.

šarīʻa : jurisprudence musulmane, droit musulman, 8, 10, 55, 58, 61, 70, 90, 109, 126, 166, 175, 205, 217, 242, 243, 244, 246, 262, 269, 291, 294, 316.

šahāda : profession de foi musulmane, 139, 294.

šāḏiliyya : voie spirituelle d'Abū Ḥassan al-Šāḏilī (m.1258), 105.

silsila : chaîne de transmission d'autorité spirituelle, 50, 52.

subḥa : chapelet, 46, 281, 283, 284, 285.

tarbiyya : voie spirituelle de Māhin Haïdara (m.1991), 25, 27, 132, 157, 158, 159, 160, 161, 176, 186, 317, 318, 325.

tarîqa : voie spirituelle, 16, 19, 20, 41, 43, 46, 49, 53, 57, 59, 65, 72, 80, 100, 105, 109, 128, 132, 135, 137, 140, 157, 159, 160, 186, 197, 203, 225, 267, 269, 280, 295, 307, 319.

tasmiya : l'anniversaire du septième jour de la naissance, 222, 253, 301.

tazkiat al-nafs : purification de l'âme, 163, 171.

tawḥīd : Unicité de Dieu, 88, 98, 302.

tiğāniyya : voie spirituelle du cheikh Ahmed Tiğānī (m.1815), 13, 20 ,54, 63, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 80, 82, 100, 104, 106, 108, 113, 118, 134, 135, 136, 140, 148, 158, 160, 200, 226, 280, 293, 295, 198, 300, 316, 323.

waḥdat al-wuğūd : unicité de l'Etre, 300, 302.

waḥdat al-šuhūd: unicité de la contemplation, 300, 302, 303, 304.

walī : saint, ami de Dieu, 35, 36, 84.

waẓīfa : prières collectives psalmodiées par les soufis, 46, 47, 66, 159, 295.

wird : formule de la prière spécifique à chaque confrérie, récitée à des moments précis de la journée par l'adepte de la *tarîqa zāhid*: ascète, 51, 52, 68, 71, 73, 84, 85, 100, 106, 109, 138, 140, 199, 205, 293, 294, 298.

zāwiya: siège locale d'une *tarîqa*, 12, 37, 41, 44, 52, 129, 154, 166, 196, 210, 211, 212, 215, 225, 226, 227, 235, 308, 312.

ziyāra: visite pieuse, 159, 162, 196, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 221, 227, 320.

INDEX DES NOMS DE PERSONNES

A

‘Alī Isḥāq, 182.

B

Bagayogo Seydou, 164.

D

Dramé ismā’īl, 208, 209.

Dicko Maḥmūd, 164.

Doumbia Abdullah, 146.

C

Cissé Abdullah, 172.

F

Fofana Abū bakr, 28, 133, 137, 139, 147, 149.

H

Haidara Munīr, 27, 124, 158.

K

Kane Modibo, 218, 219, 375.

M

Maiga Abba Omar, 28, 198, 211, 239, 240.

O

Oumou Dilly, 218, 219, 312, 324.

S

Sangaré Abdullah, 219.

Sangaré Modibo, 219.

T /Y

Tal Bakkay, 27, 46, 48, 223, 309, 377.

Thiam Tierno Hady, 43, 251, 253, 255, 262.

Thiam Ibrahim, 27, 158, 194. Yatabaré Abdoul Aziz, 162, 172, 213.

INDEX DES NOMS GEOGRAPHIQUES

A

Abou al-anwar (Mali), 50.

Adzobe (Côte d'Ivoire), 142, 144, 145.

Andalousie (Espagne), 31.

Arabie Saoudite, 161, 201, 288.

Algérie, 12, 44, 65, 71, 135, 151, 164, 248, 270.

Azaouad (Mali) 50.

B

Bado (Mali), 119.

Bandiagara (Mali) 9, 60, 69, 71, 73, 167, 199, 266, 267, 271, 272, 276, 323.

Burkina, 12, 120, 163, 173, 209, 211, 213, 224, 239, 259.

C

Côte d'Ivoire, 12, 16, 120 ,144, 145, 163, 192, 208, 209, 211, 213, 224, 239, 240.

D

Djenné (Mali), 33, 34, 36, 59, 60, 120, 183, 200.

Dilly (Mali), 115, 211, 218, 219, 312, 320, 324.

Diré (Mali), 81.

Dina, (Mali) 219.

Diougani, (Mali) 26, 43, 46, 47, 48, 223, 304, 309, 377.

E

Egypte, 9, 31, 44, 52, 58, 177, 179, 214, 248.

F

France, 12, 21, 22, 23, 25, 26, 142, 148, 150, 151, 154, 155, 177, 184, 229, 233, 240, 268, 292, 312, 319.

H

Hamdallay (Mali) 22, 63, 79, 81.

Halwar (Sénégal), 72.

G

Gao (Mali) 12, 31, 34, 120.

Guidio (Mali), 200, 201, 319.

Guinée, 12, 54, 120, 143, 153, 163, 193, 239.
Goundiourou (Mali), 121, 122.

K

Kaedi (Mauritanie), 154, 155.
Kati (Mali), 119.
Kayes (Mali), 12, 78, 119, 120, 121, 126, 197, 212, 234, 270.
Kamba sadio (Mali),132, 133.
Kelsuq (Mali), 29.
Koulikoro (Mali)12, 211, 218.
Koro (Mali), 12, 26, 44, 146, 182, 260, 303.

M

Mali, 7, 8, 10, 11, 12, 15, 16, 17, 18, 20, 23, 24, 29, 34, 37, 40, 43, 45, 49, 50, 54, 55, 58, 65, 68, 71, 72, 79, 81, 82, 88, 89, 93, 103, 104, 111, 115, 118, 121, 131, 132, 135, 136, 151, 153, 156, 160, 161, 162, 163, 170, 175, 181, 188, 190, 193, 194, 196, 197, 199, 204, 208, 215, 219, 226, 228, 231, 233, 240, 255, 257, 258, 266, 267, 273, 279, 286, 296, 297, 300, 302, 306, 307, 310, 312, 314, 316, 320, 325, 326.
Mauritanie, 12, 30, 34, 72, 120, 121, 134, 143, 145, 154, 163, 176, 194, 239, 240.
Maroc, 34, 37, 39, 65, 219, 227, 248, 272.
Mecque, 4, 33, 35, 71, 74, 76, 106, 122, 138, 157, 178, 179, 201, 212, 272, 304.
Médine, 4, 75, 78, 106, 157, 203, 212.
Mopti, 12, 26, 94, 58, 120, 207, 212, 217, 264.

N

Niger, 12, 16, 24, 54, 59, 119, 126, 143, 179.
Nigéria, 124, 157, 176, 200.
Nioro (Mali), 22, 77, 124, 134, 135, 137, 139, 142, 143, 145, 146, 145, 150, 151, 184, 197, 211, 225, 240, 319.
Nyamina (Mali), 132.

S

Sabouciré (Mali), 77, 119.

Sénégal, 12, 54, 71, 72, 74, 119, 143, 151, 179, 213, 239.

Ségou (Mali),12, 27, 62, 63, 74, 77, 120, 123, 158, 194, 207, 303.

Sikasso (Mali),12, 120.

T

Tamani (Mali), 202, 217, 215, 216, 259, 320.

Tombouctou (Mali), 8, 10, 20, 27, 37, 44, 50, 51, 52, 53, 61, 71, 76, 83, 84, 85, 88, 90, 94, 95, 99, 103, 107, 111, 115, 116, 140, 147, 212, 297, 299, 301, 303, 307.

Turquie, 122, 306.

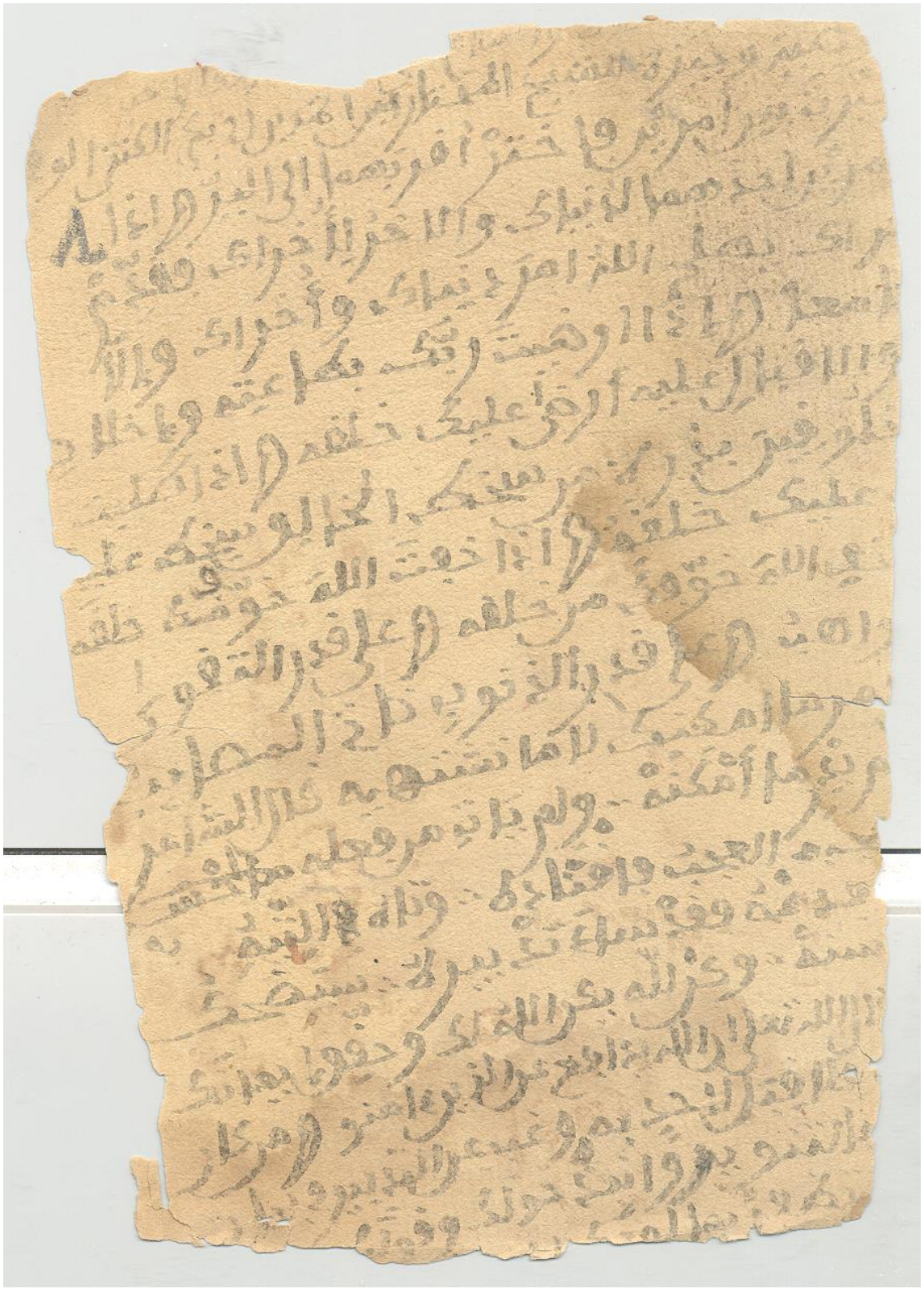
Tunisie, 37, 80, 214.

W

Wouroboubou (Mali), 212, 215, 217, 320.

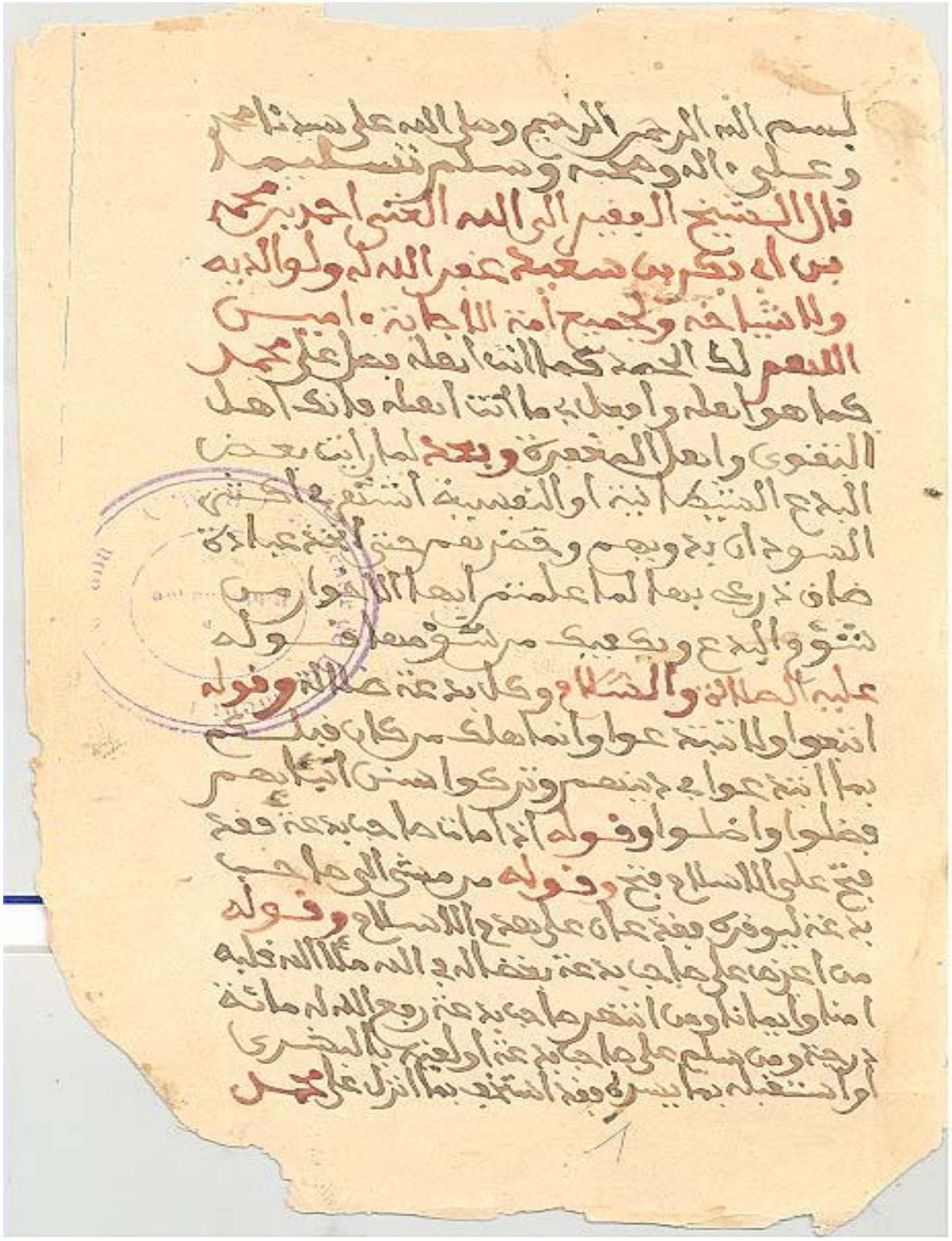
ANNEXE (A)

Manuscrits illustratifs



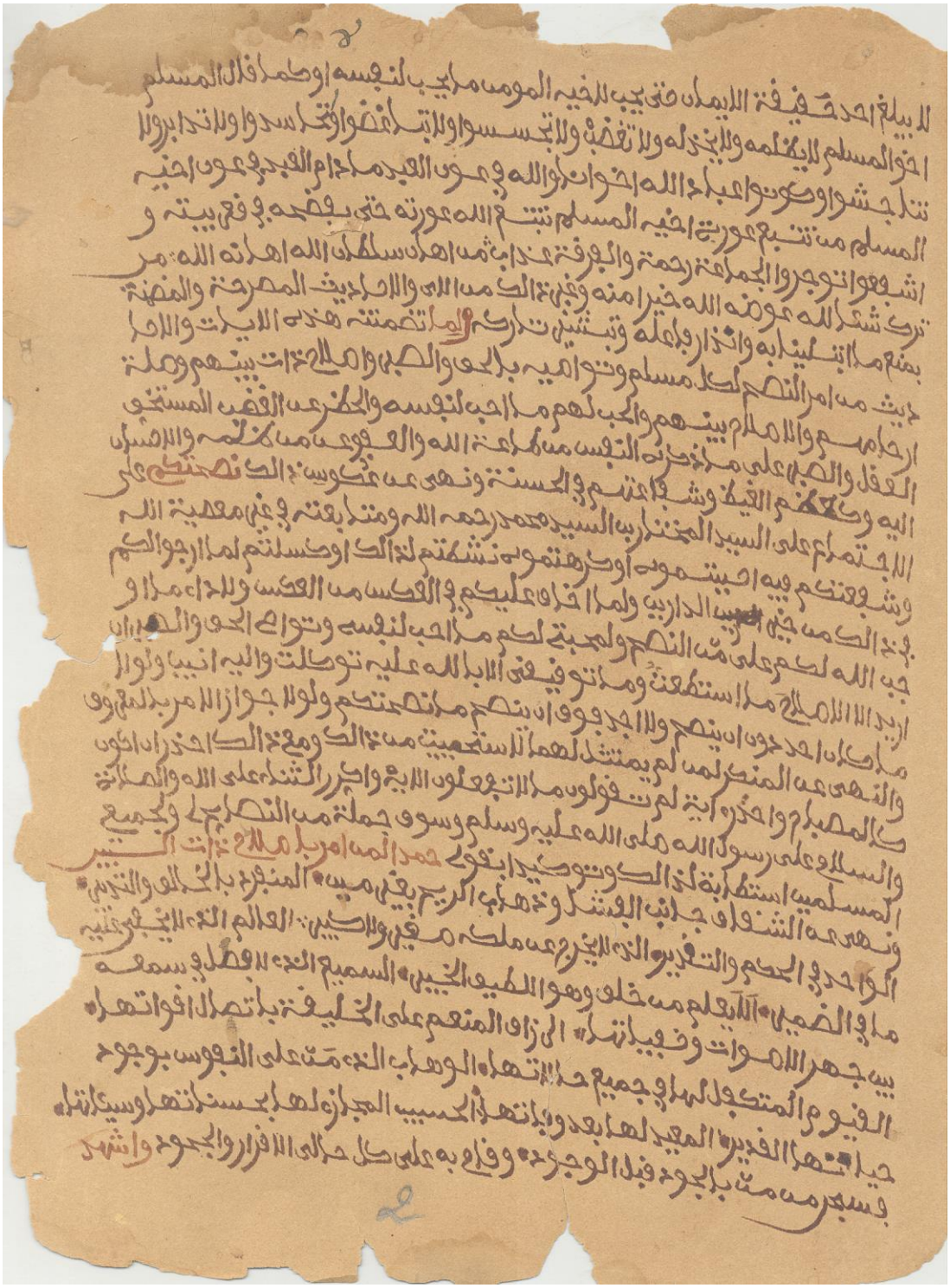
SĪDĪ al-Muḫtār al-Kabīr, *al-Waṣiyya, Testament,* s.d. I.H.E.R.I.A.B. Tombouctou. ms., n°2588, fol.1.

(1)



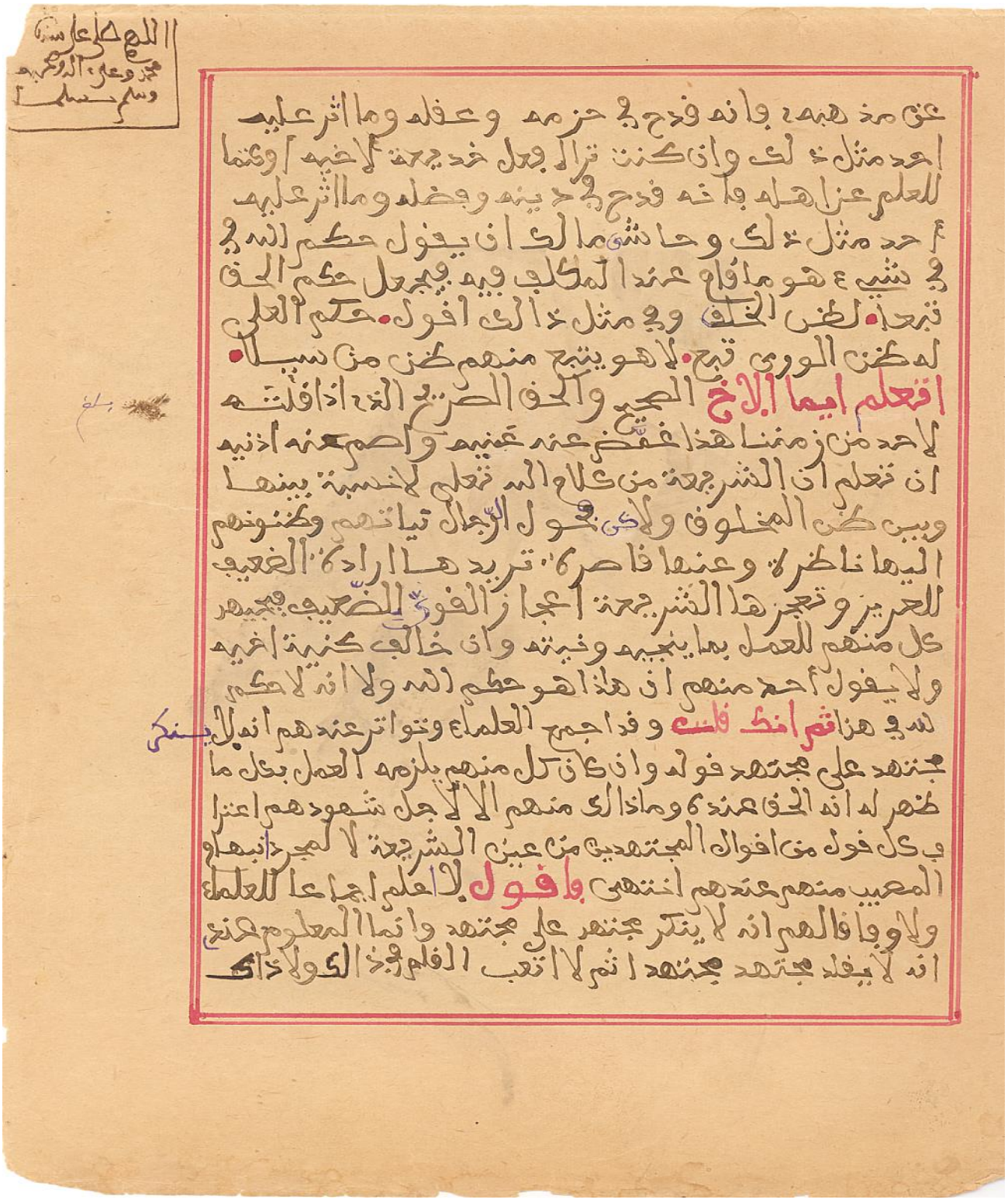
AL-MASINI Āmadu, *Al-iḍṭirār ilā Allāh fī iḫmād ba'ḍ mā tawaqqad min al-bida' wa ḥyā' ba'd mā indarasa min al-sunan,* ms., n°1019, 1873.
I.H.E.R.I.A.B.Tombouctou. fol.1. Voir le dernier folio (16) de ce manuscrit dans la page suivante : **(2)**

AL-MASINI Āmadu, *Al-iḍṭirār ilā Allāh fī iḫmād ba'ḍ mā tawaqqad min al-bida' wa ḫyā' ba'd mā indarasa min al-sunan*, ms., n°1019, 1873.
I.H.E.R.I.A.B.Tombouctou. fol.16. **(3)**



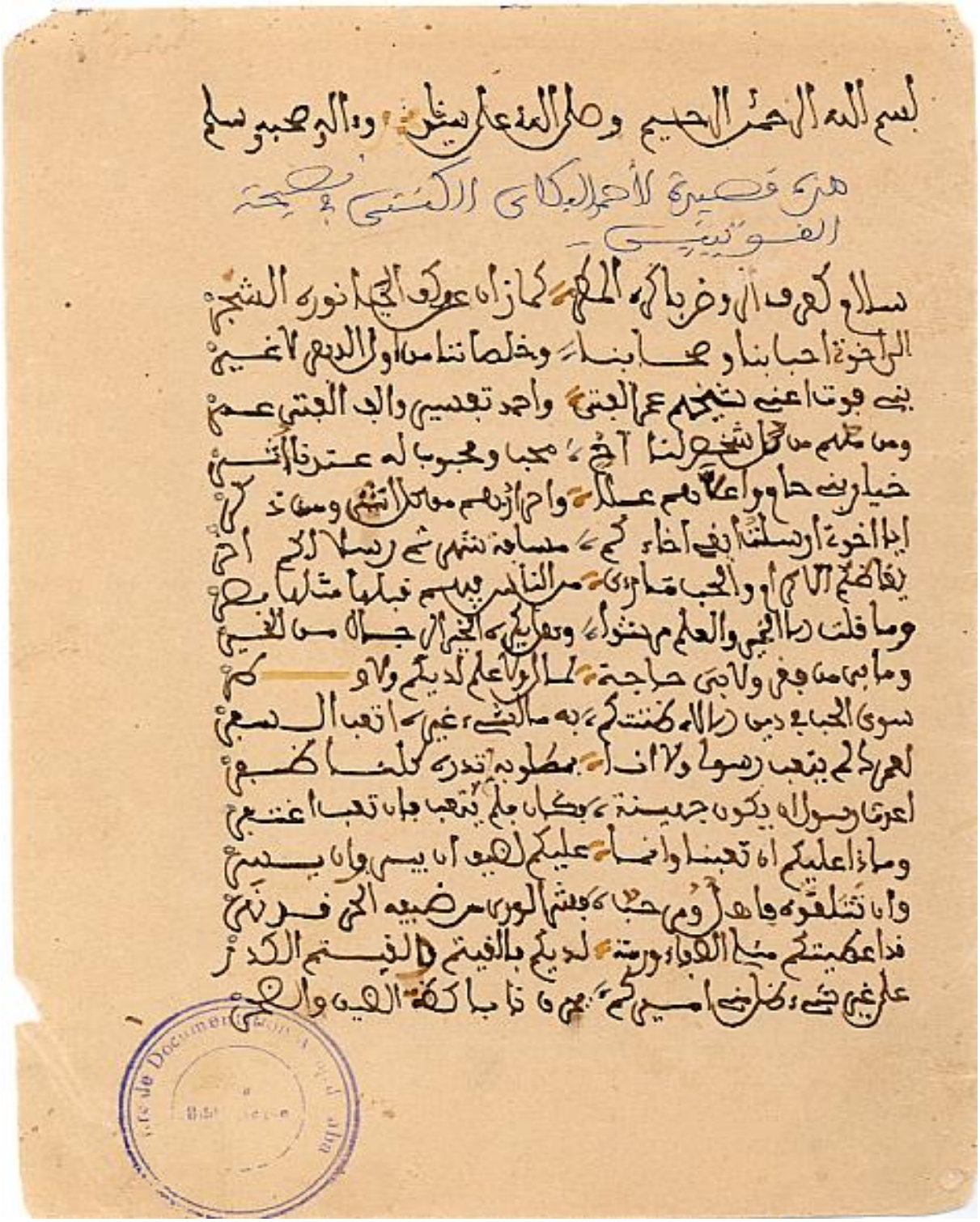
AL-MASINI Āmadu, *Naṣīḥat al-šayḫ Aḥmad ibn Muḥamad ’amīr al-mu’minīn* ms., n°804. I.H.E.R.I.A.B.Tombouctou. fol.2.

(4)

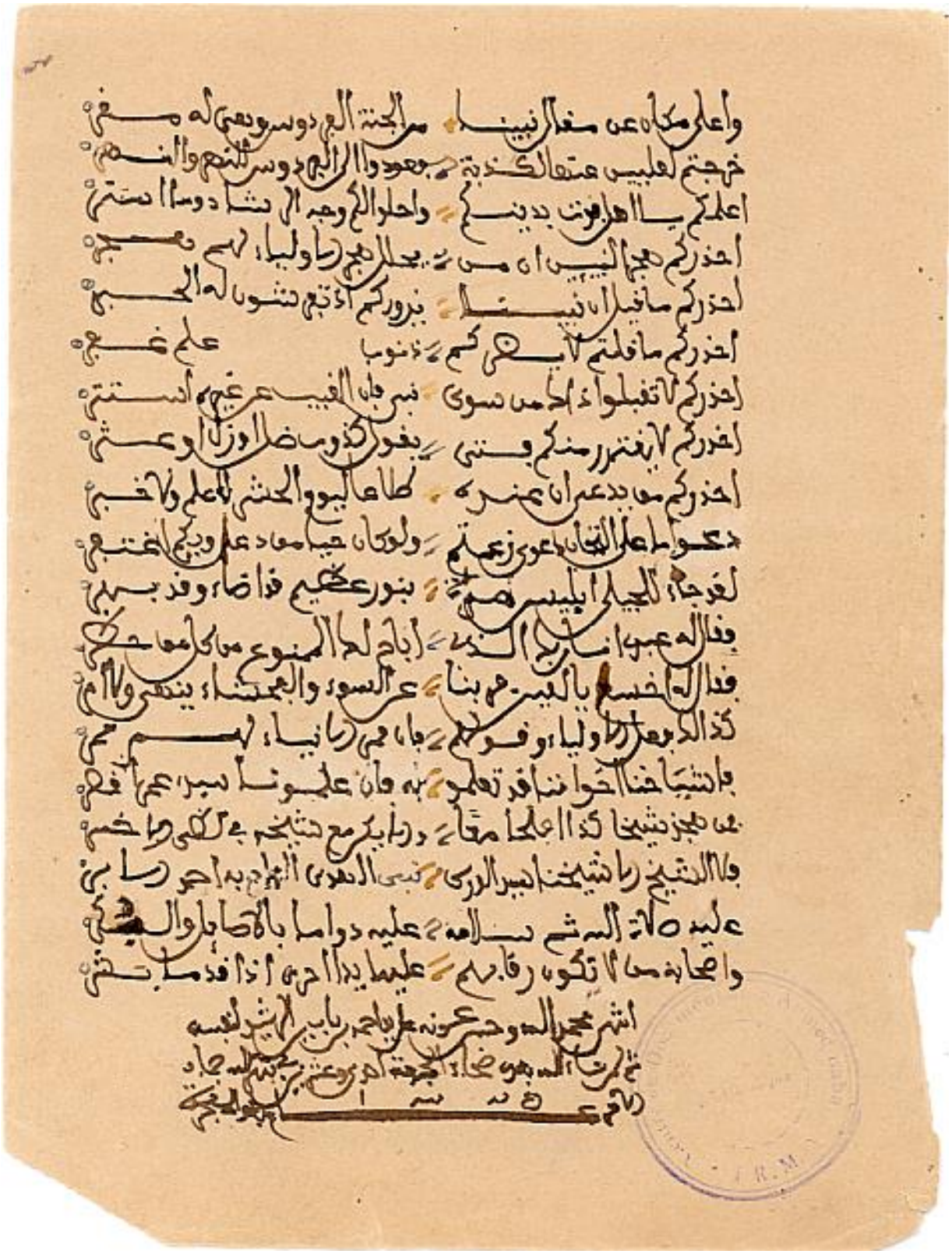


AL-BAKKAY Aḥmad al-Kuntī , *Buġyat al-ulf fī ğawābi Yerkoy Talfī,* ms., n°985. s.d. I.H.E.R.I.A.B. Tombouctou. fol.1. **(5)**

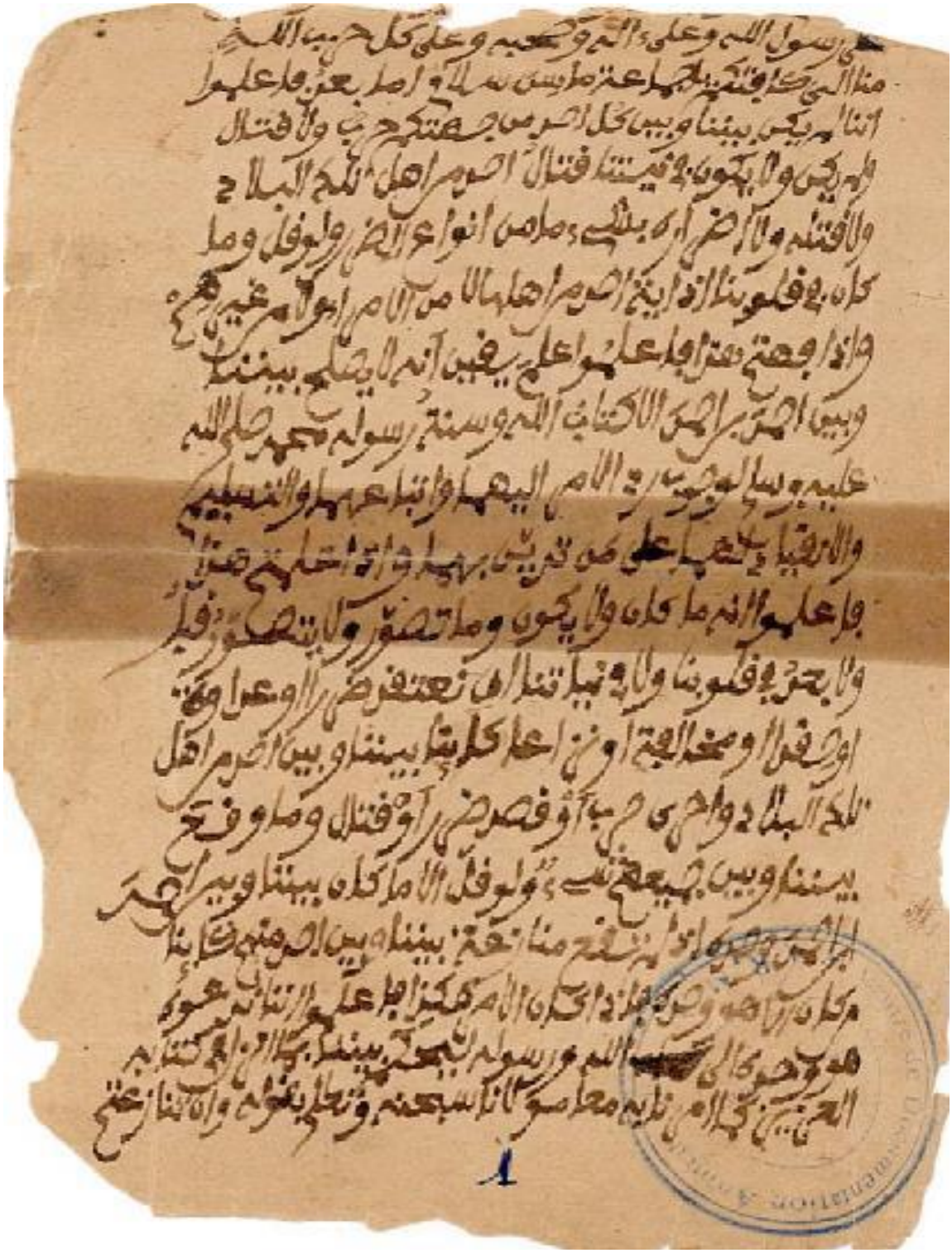
AL-BAKKAY Aḥmad al-Kuntī, *Qaṣīda nūniyya :* consitituée des 6 folios et annexée à *Buġyat al-ulf fī ǧawābi Yerkoy Talfī,* ms., n°985. s.d. I.H.E.R.I.A.B. Tombouctou. **(6)**



AL-BAKKAY Aḥmad al-Kuntī, *Qaṣīda fī nuṣḥ al-fūtiyīn,* ms., n°985. I.H.E.R.I.A.B. Tombouctou. fol.1. voir le dernier folio de ce manuscrit dans la page suivante : **(7)**

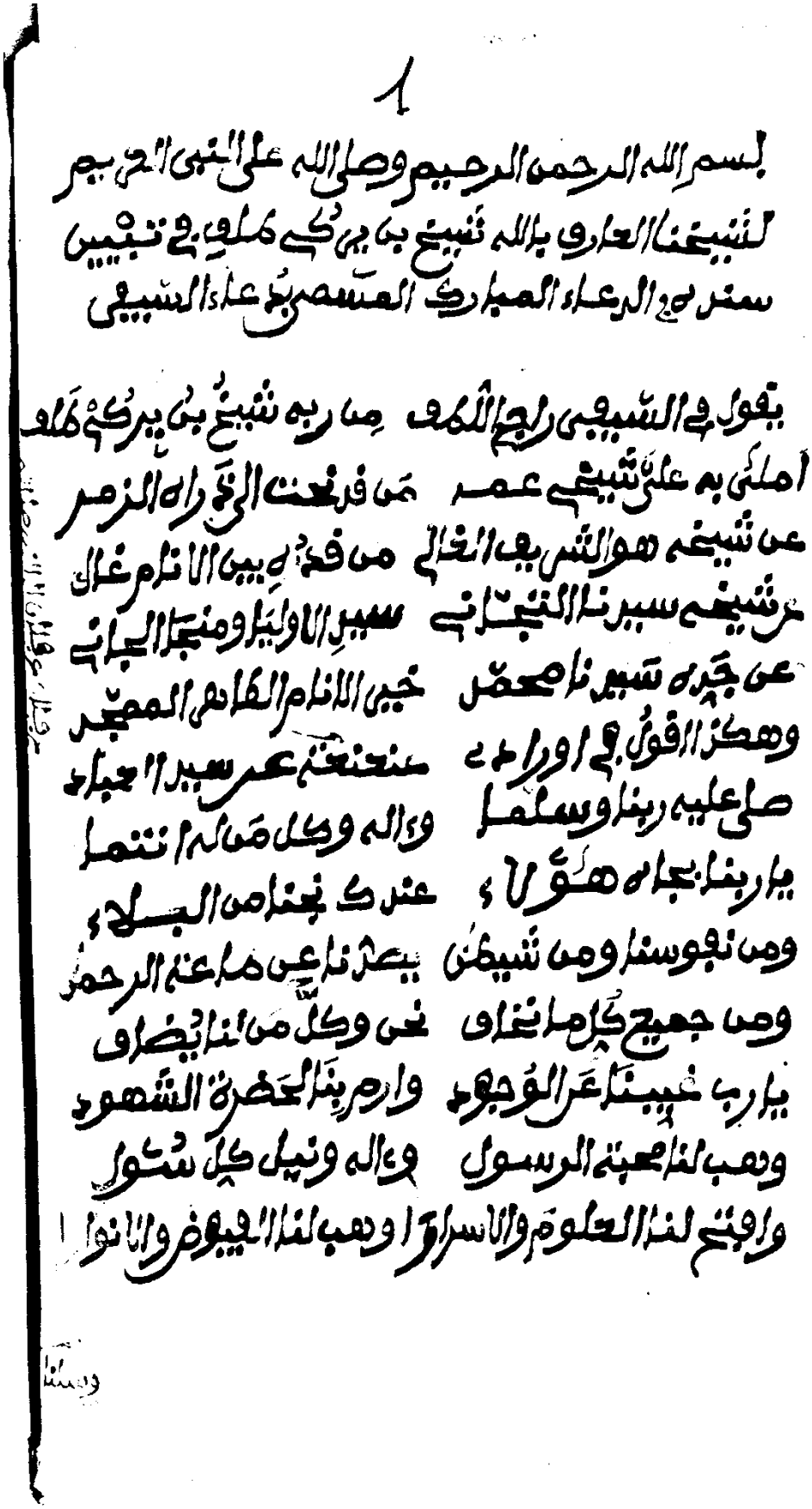


AL-BAKKAY Aḥmad al-Kuntī, *Qaṣīda fī nuṣḥ al-fūtiyīn,* ms., n°985.
I.H.E.R.I.A.B. Tombouctou. fol.8. **(8)**



Risāla ilā ahl Māsina, lettre écrite par **al-Ḥāǧ ‘Umar lui-même** adressée aux gens du Macina, pour les informer que son *ǧihād* ne vise qu’Āmadu III chef du Macina. Il y répète trois fois le mot (*waḥdahu : lui uniquement*) ms., n° 940. s.d. I.H.E.R.I.A.B. Tombouctou. fol.1. **(9)**

1

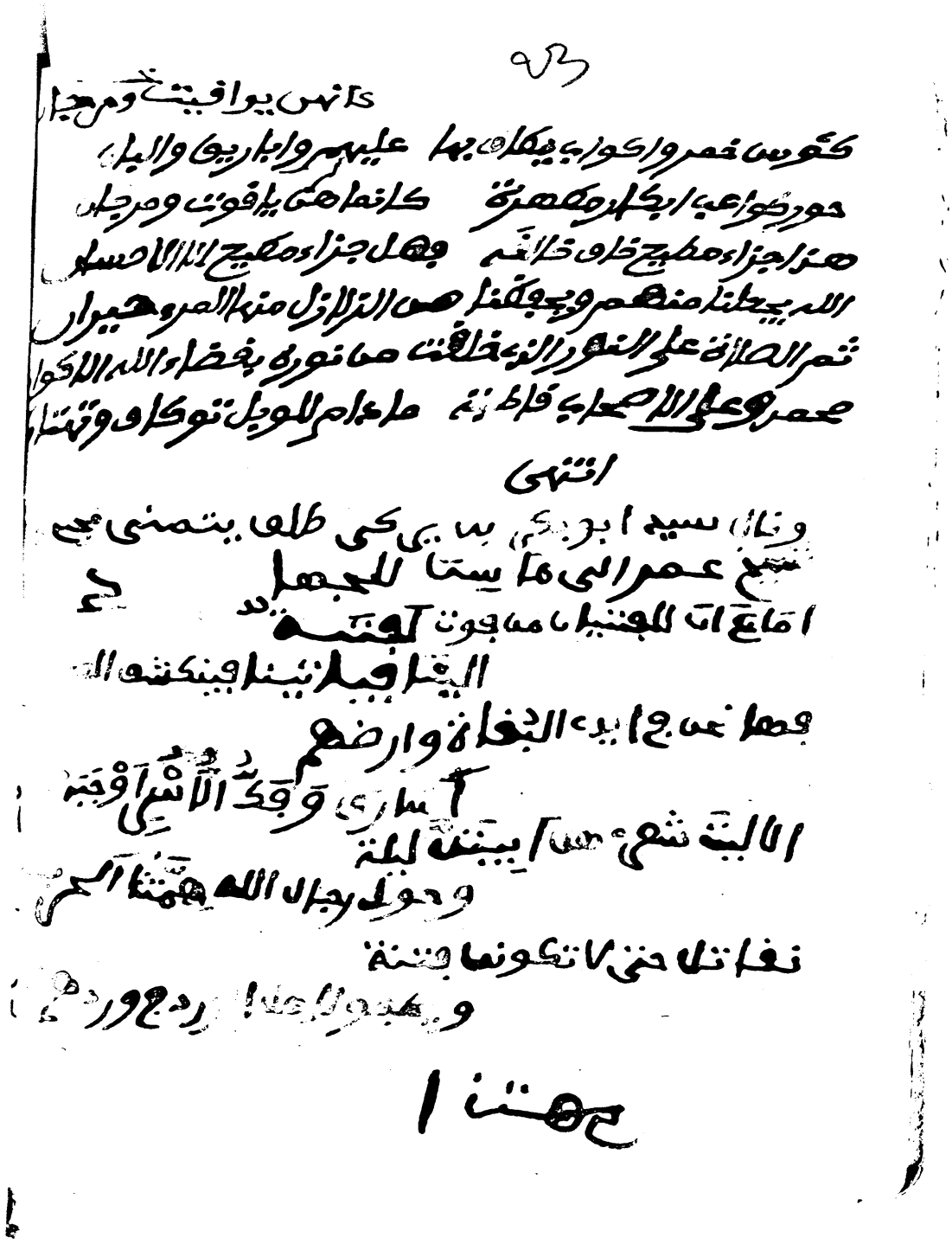


بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على النبي الكريم
لشيخنا العارف بالله شيخ بن يركي طلف في تبيين
سنده في الدعاء المبارك المسمى بدعاء السيفي

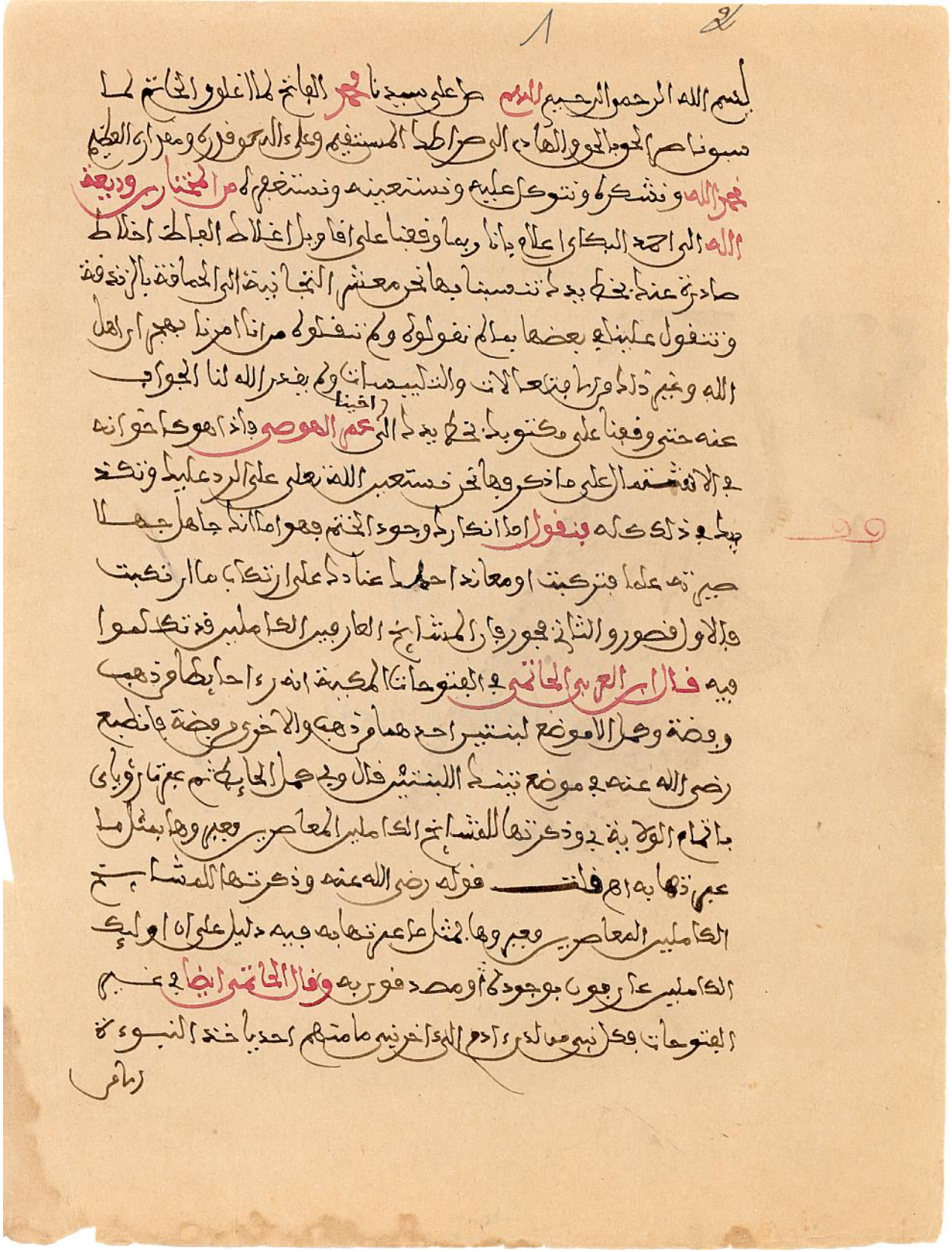
يقول في السيفي راجي اللطف من ربه شيخ بن يركي طلف
أملى به علي شيخي عمر من قد نحت الى ذراه الزمر
عن شيخه هو الشريف الغالي من قدره بين الانام غالي
عن شيخه سيدنا التجاني سيد الاوليا ومنجا الجاني
عن جده سيدنا محمد خير الانام الطاهر الممجد
وهكذا اقول في اورادي عنعنة عن سيد العباد
صلى عليه ربنا وسلما وءاله وكل من له انتما
يا ربنا بجاه هؤلاء عندك نجنا من البلاء
ومن نفوسنا ومن شيطن يصدنا عن طاعة الرحمن
ومن جميع كل ما نخاف نحن وكل من لنا يضاف
يا رب غيبنا عن الوجود وارم بنا لحضرة الشهود
وهب لنا محبة الرسول وءاله ونيل كل سول
وافتح لنا العلوم والاسرارا وهب لنا الفيوض والانوارا

وسلنا

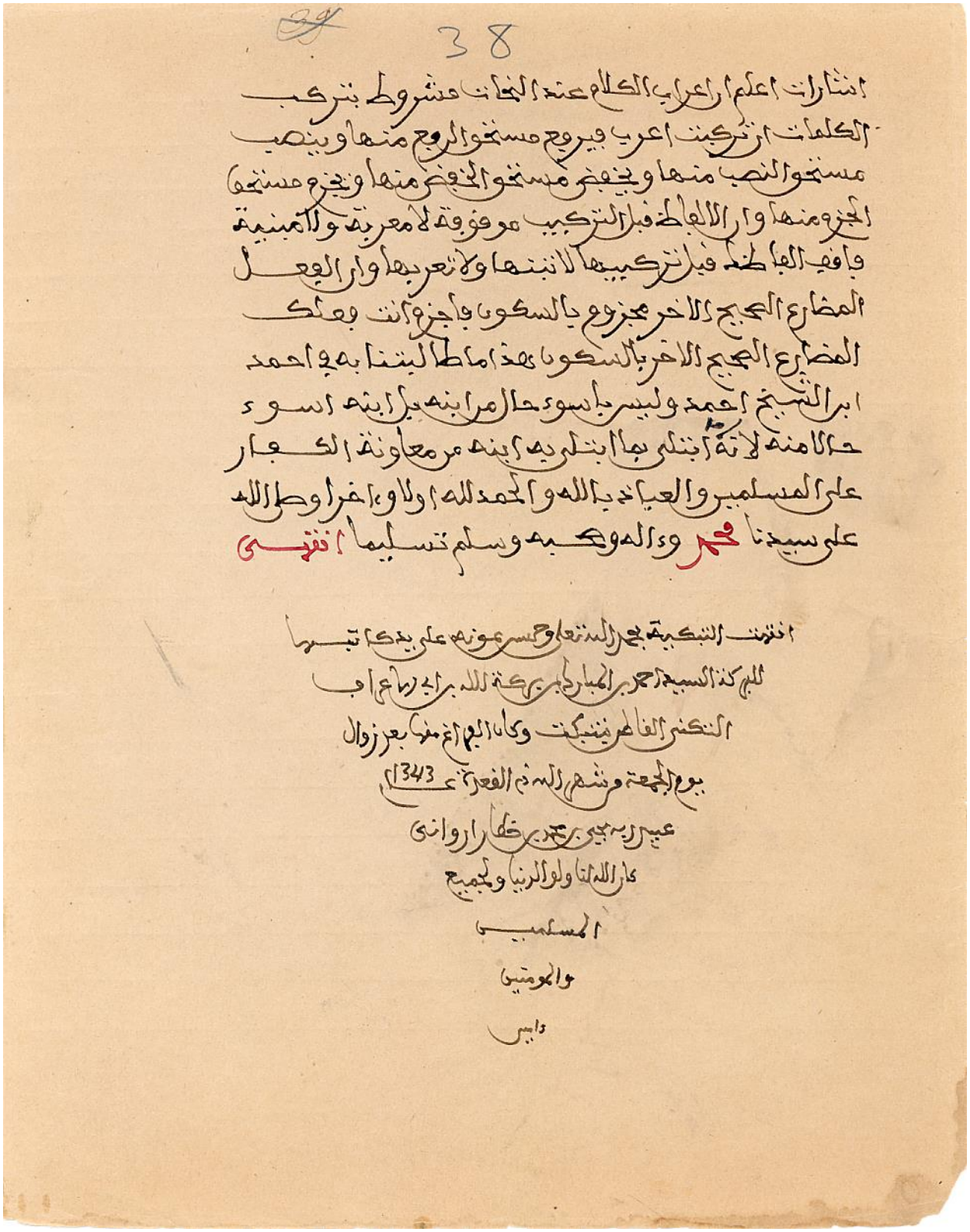
IBN YERKOY TALFI, *Mağmū‘ al-qaṣā’id, ms.,* n°863. 1970.
I.H.E.R.I.A.B.Tombouctou, fol.1. **(10)**



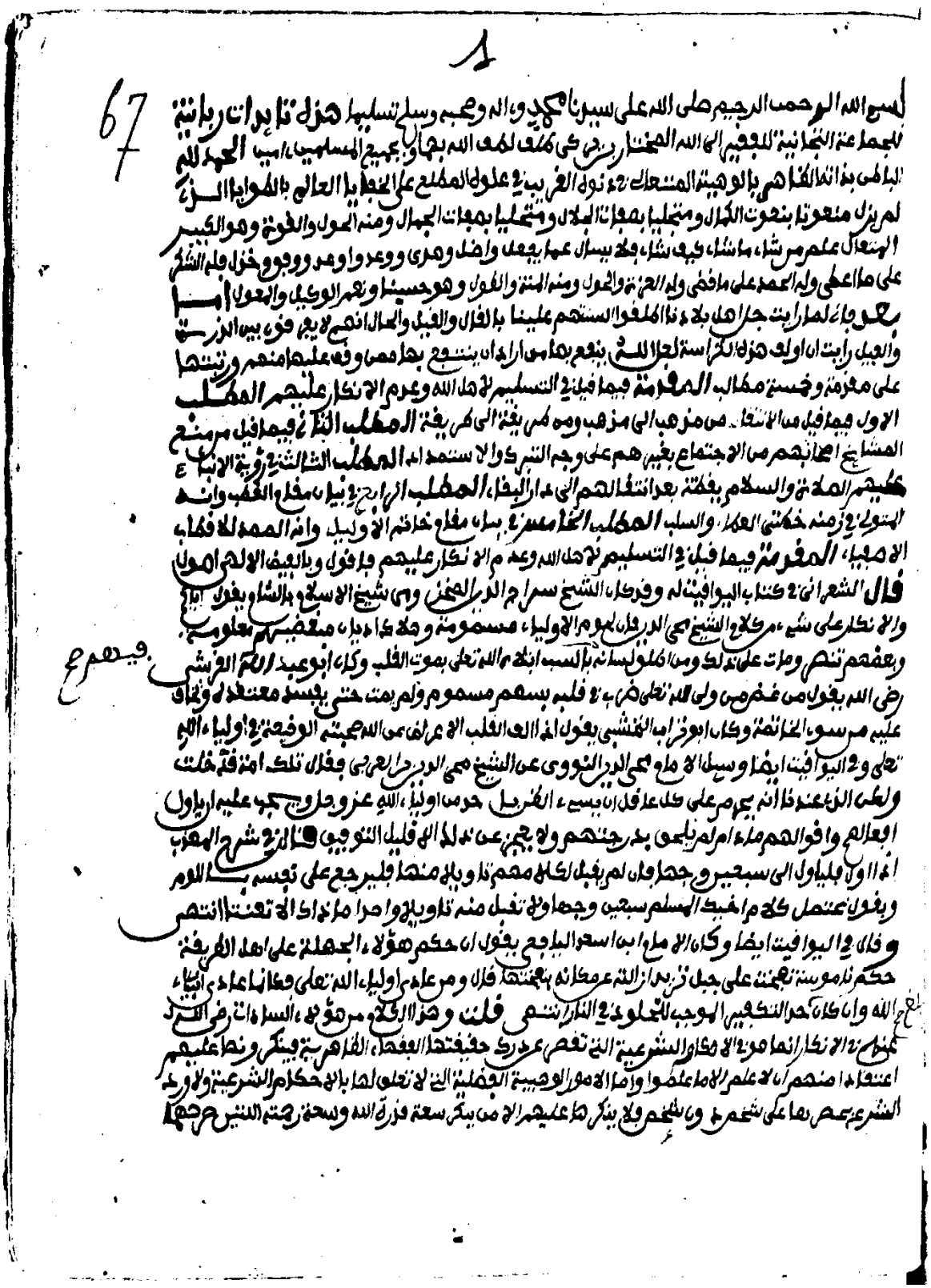
IBN YERKOY TALFI, *Mağmū‘ al-qaṣā’id, ms.,* n°863. 1970.
I.H.E.R.I.A.B.Tombouctou, fol.23. Dans ce manuscrit, Ibn Yerkoy Talfī incite al-Ḥāğ ‘Umar à venir faire *ğihād* au Macina. **(11)**



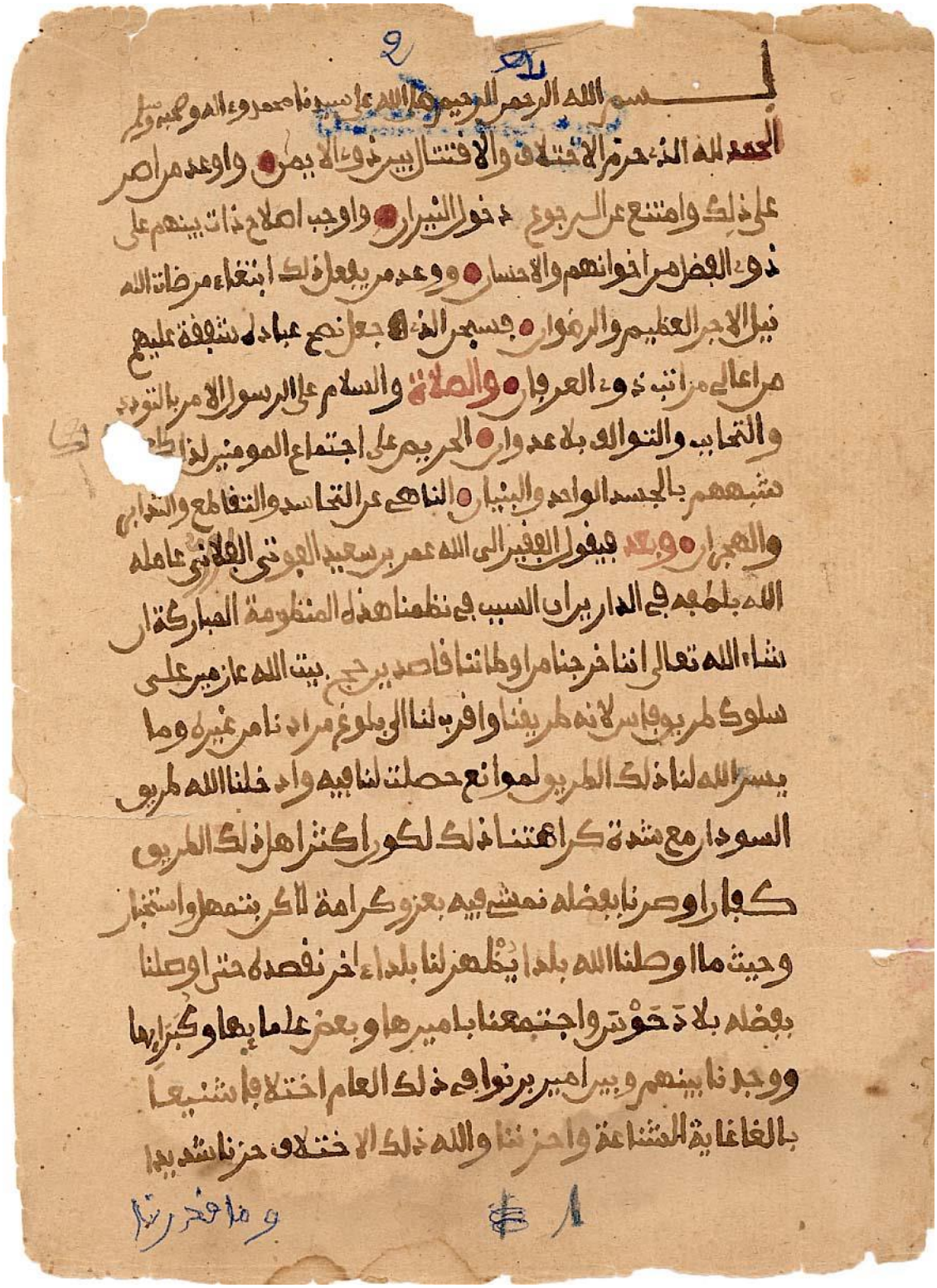
IBN YERKOY TALFI, *Tabkiyat al-Bakkay*, ms., n° 2786, 1924. I.H.E.R.I.A.B. Tombouctou, fol.1. **(12)**



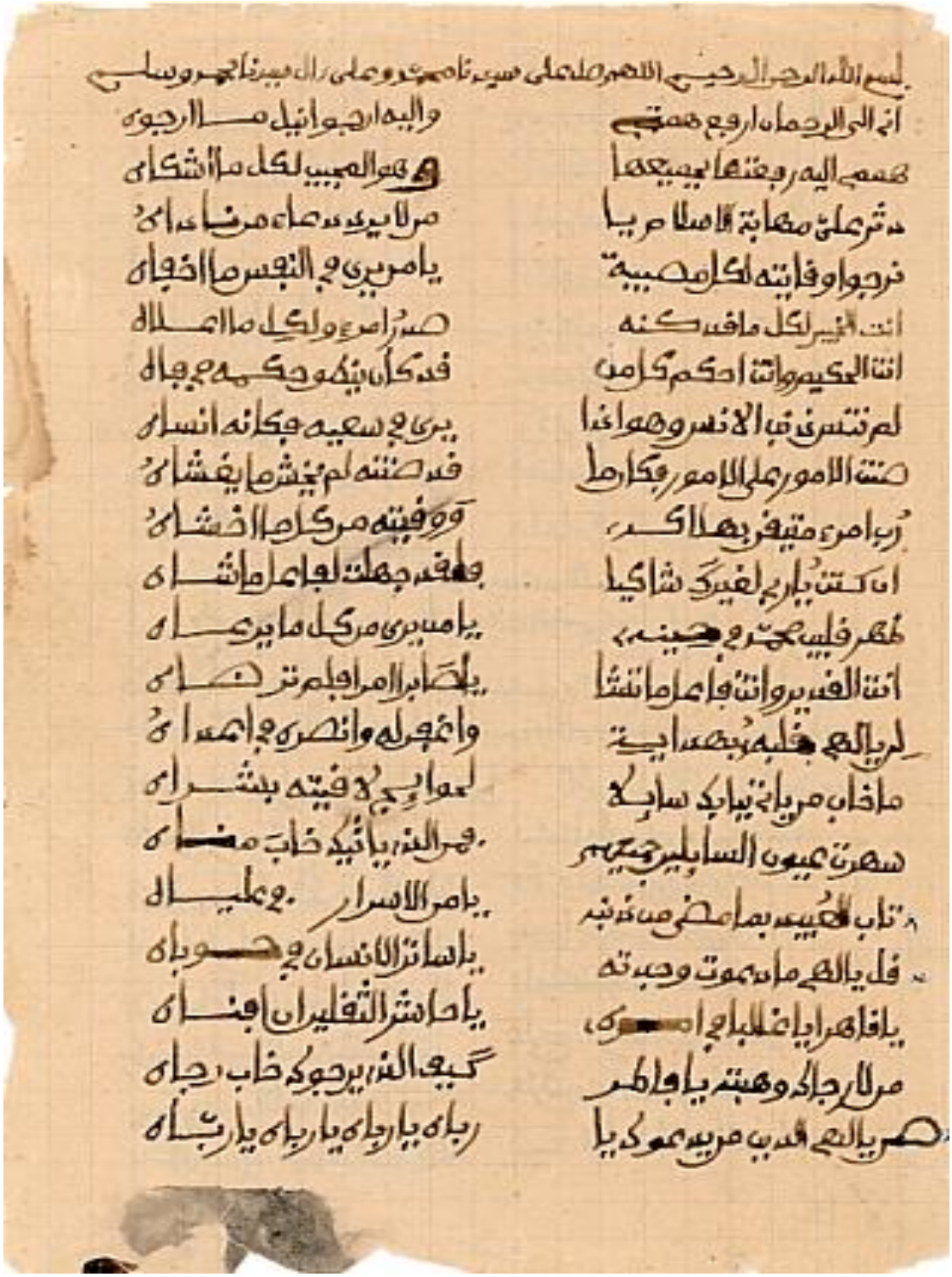
IBN YERKOY TALFĪ, *Tabkiyat al-Bakkay*, ms., n° 2786, 1343Hégire/1924. I.H.E.R.I.A.B. Tombouctou, fol.38. **(13)**



YERKOY Talfī, *al-Ta'yīdāt al-Rabbāniyya li al-ğamā'a al-Tiğāniyya,* n°862, 1979. I.H.E.R.I.A.B. Tombouctou. fol.1. **(14)**

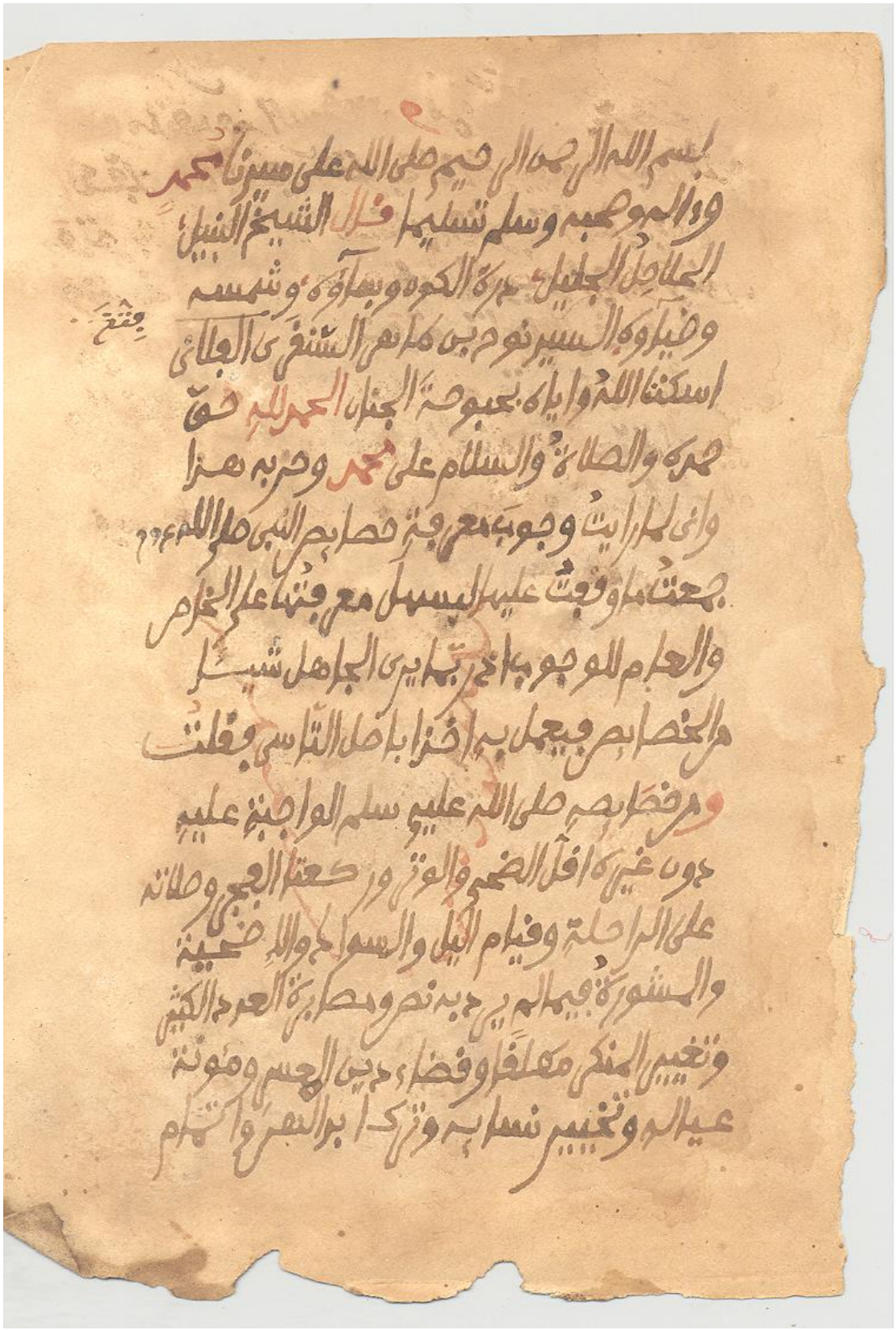


TAL ‘Umar, *Taḏkirat al- ġāfilīn ’an qubḥ ‘iḫtilāfi al- mu‘minī, ms.,* n°1328, s.d. I.H.E.R.I.A.B. Tombouctou, fol.1. **(15)**



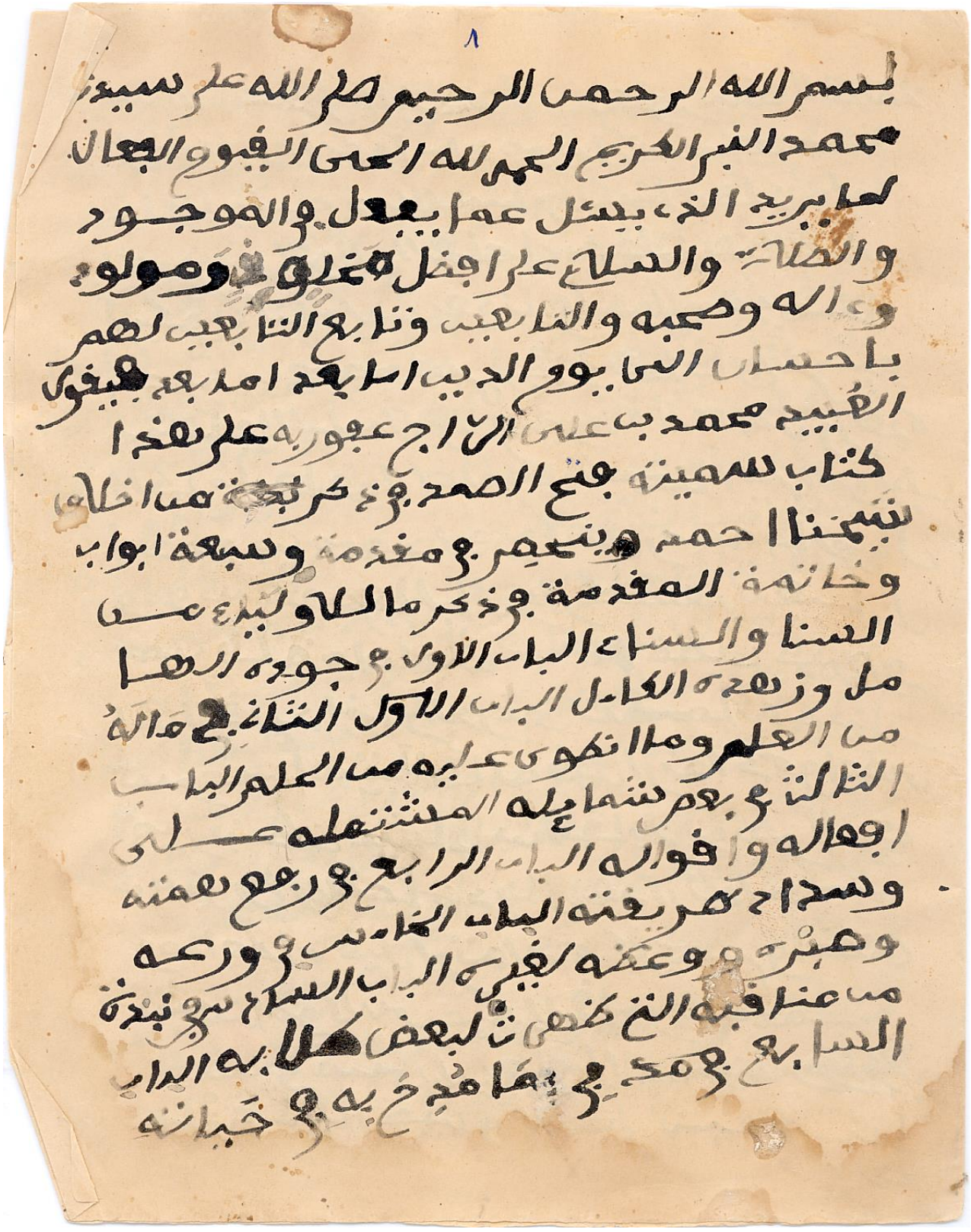
SU‘AD Muḥammad ‘Abdullah, *Tark al-dunyā,* ms., n°5882, s.d. I.H.E.R.I.A.B. Tombouctou, fol.1.

(16)



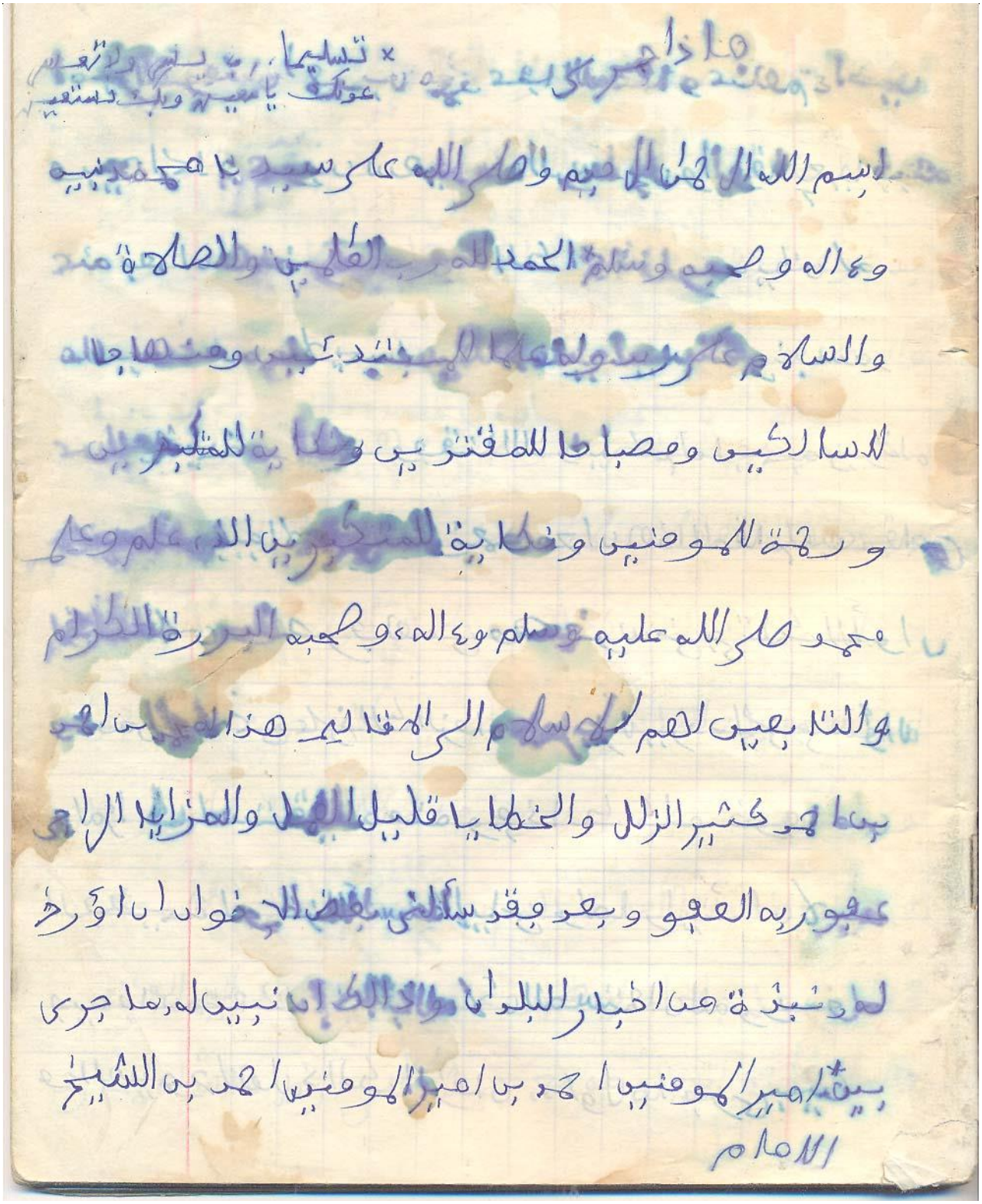
IBN ṬAHIR Nūḥ, *Ḥaṣā'iṣ al-Nabī*, ms., n°8912, s.d. H.E.R.I.A.B, Tombouctou, f.1.

(17)

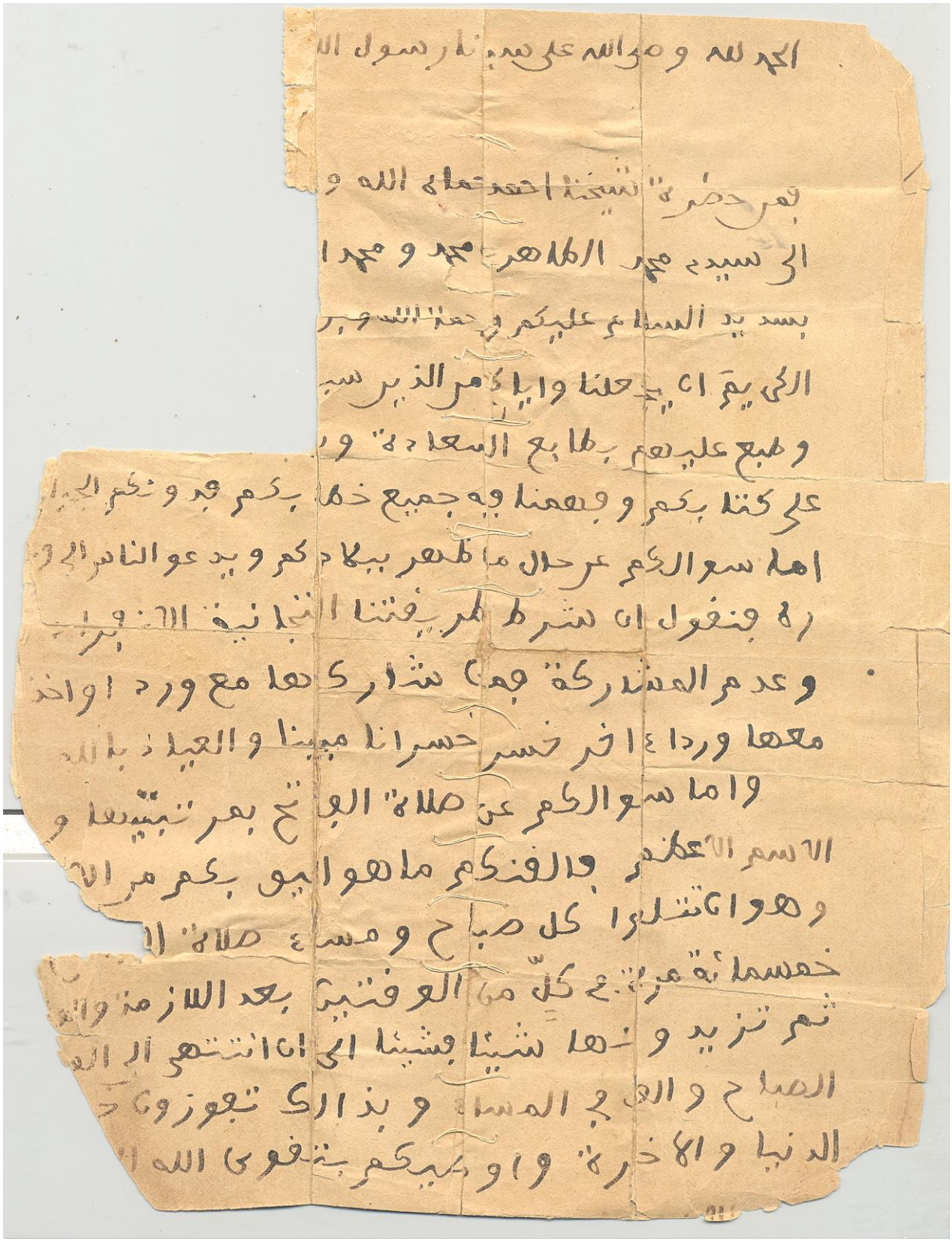


PERÈĞO Muḥammad ʻAlī, *Fatḥ al-Ṣamad fī ḏikr šay'in min aḫlāq šayḫinā Aḥmad, ms.*, n° 5285, s.d. I.H.E.R.I.A.B. Tombouctou, f.1.

(18)

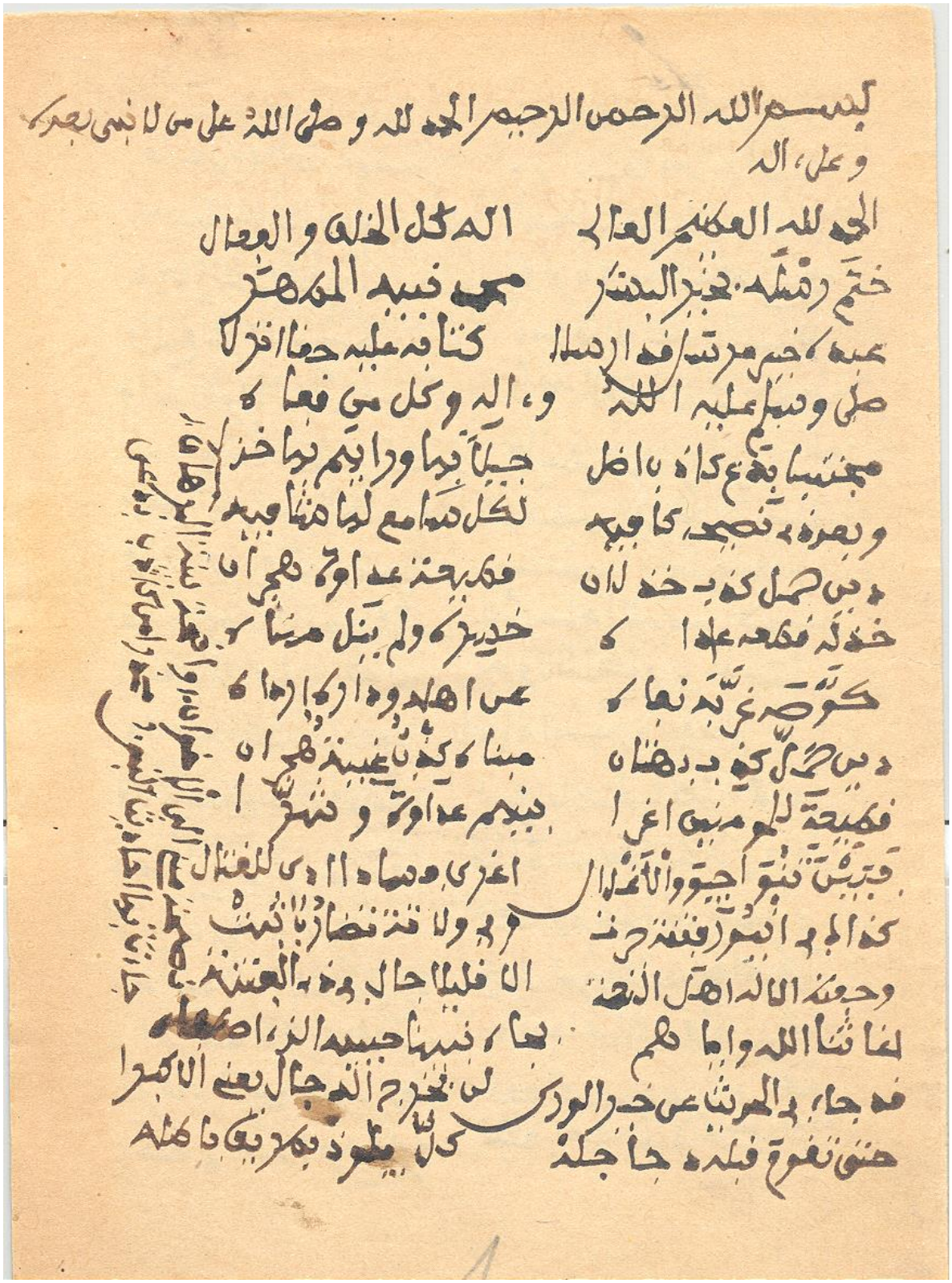


MUḤAMMAD Āmadu Āmadu, *Bayān mā ğarā*, ms., n°27, 1967. I.H.E.R.I.A.B. Tombouctou, fol.1 **(19)**



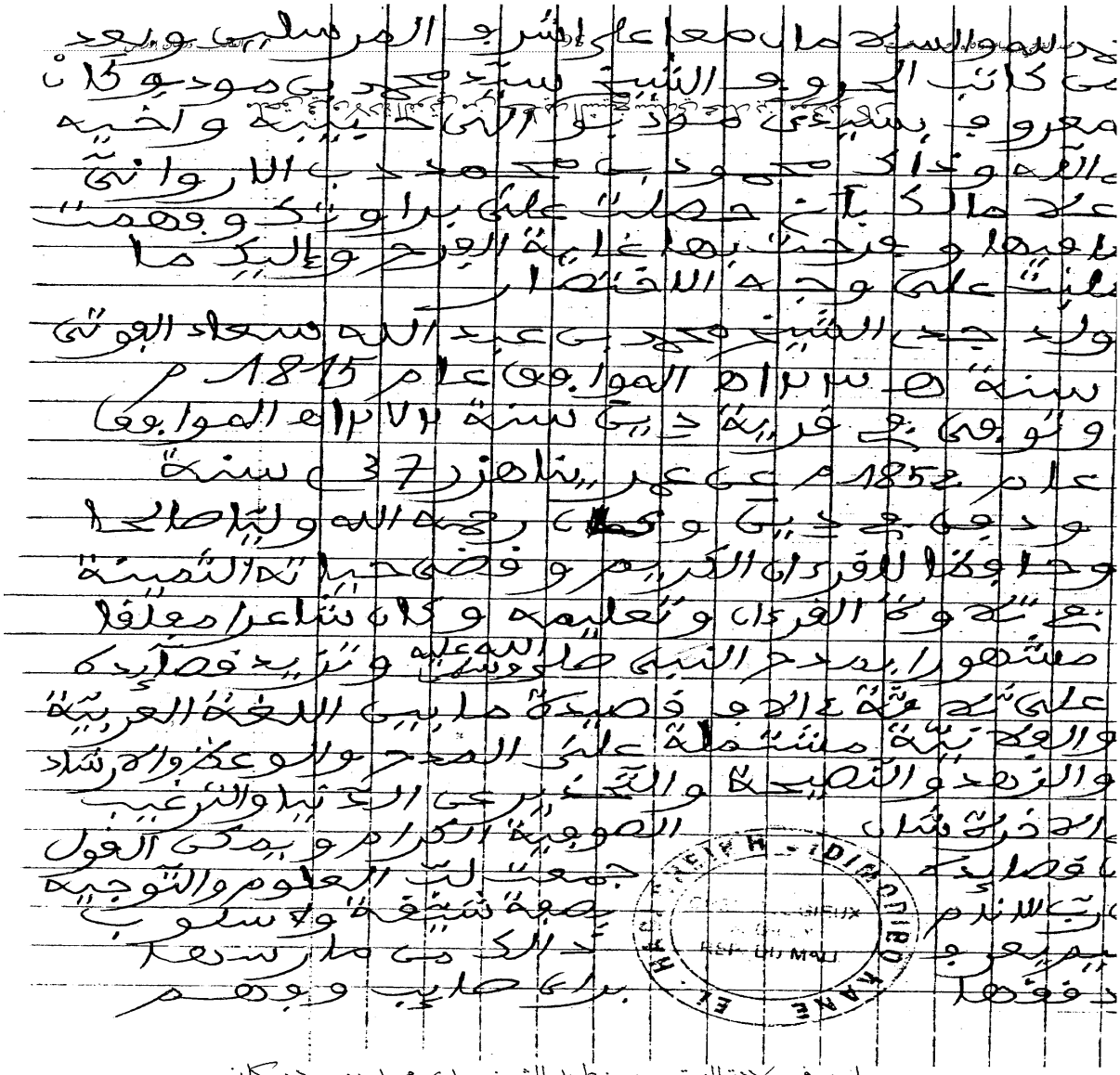
Cheikh Hamallah, *Risāla*, ms., n°6611, s.d. I.H.E.R.I.A.B, Tombouctou, fol.1.

(20)



MUḤAMMAD Yaḥyā ibn Sulaym, *Qaṣīdat ḍamm al-ḥamawiyya wa ’atbā‘ihā,* ms., n°5118, s.d. I.H.E.R.I.A.B. Tombouctou, f.1.

(21)



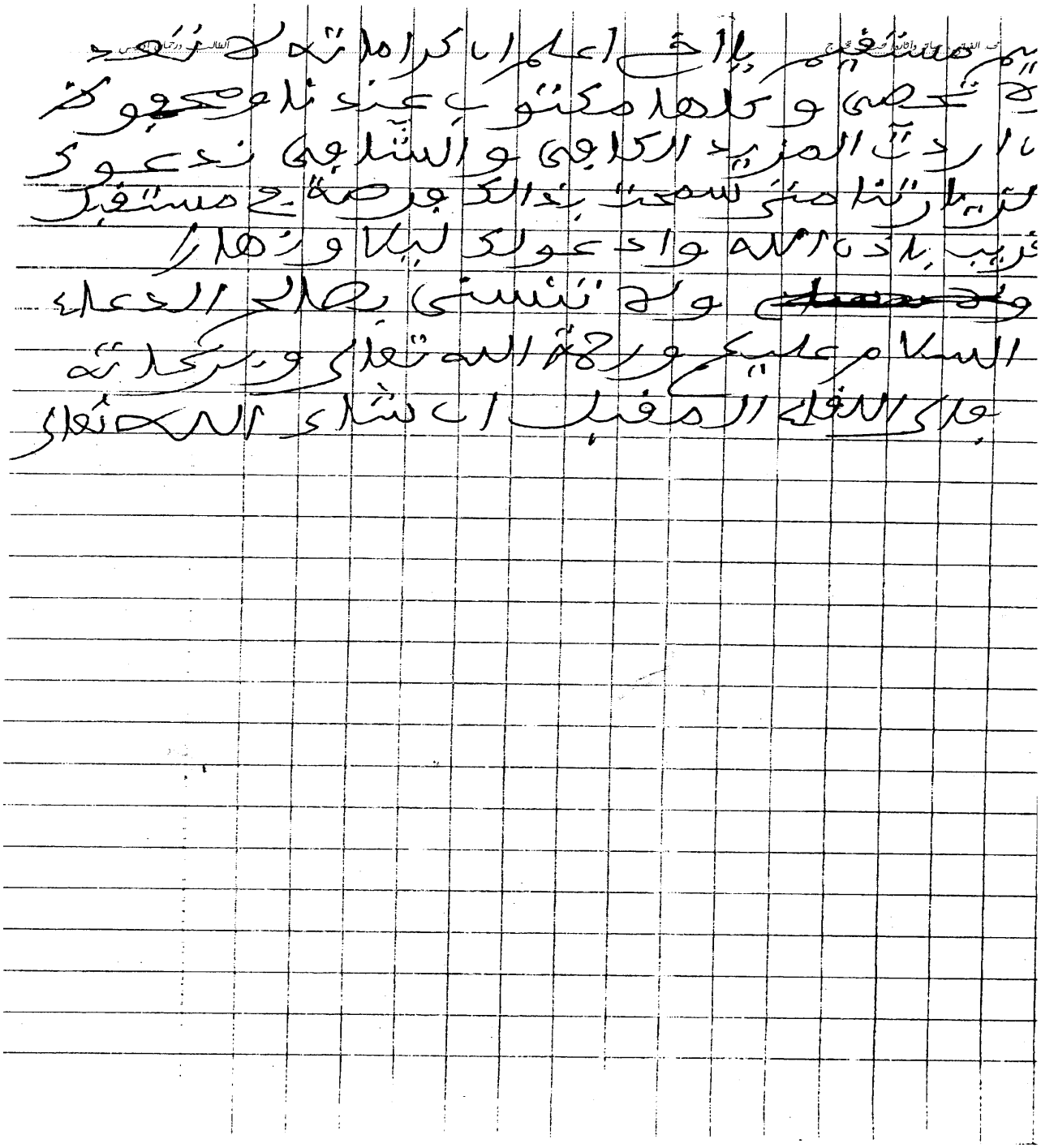
ملحق في ولادة الفوتي من خطيد الشيخ سيدي محمد بن مودبو كان

56

Lettre écrite par guide spirituel de Dilly,**Sīdī Muḥammad Modibo Kane** (m.1990) en réponse au guide spirituel de Tombouctou, **Maḥmūd Ibn Muḥammad Hamu**,[559] dans laquelle il donne un résumé sur la vie son grand-père, le célèbre maître spirituel qādirī, **Muḥammad ʻAbdullah Suʻād** (m.1852). Ce dernier très jeune (16 ans) entama ses voyages d'étude et atteignit Macina en 1831 sous le règne du cheikh Āmadu, le fondateur du régime musulman du Macina. **Voir la suite de la lettre dans la page suivante : (22)**

[559] Archives privées du cheikh Hamu. Voir l'un de ses ouvrages étudié, *supra*.p.297.

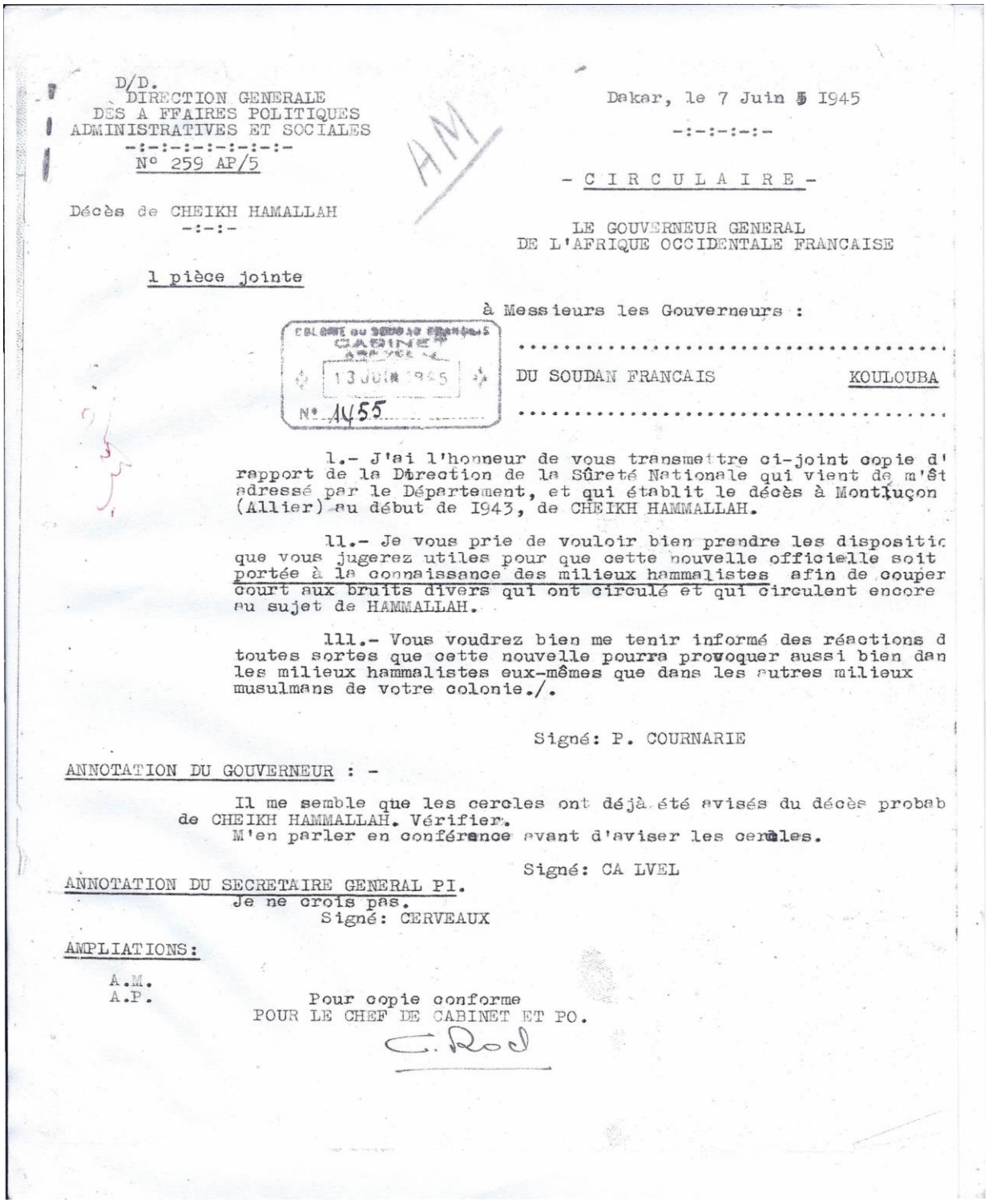
يم مستقيم يا اخي اعلم ان كراماته لا تعد
لا تحصى وكلها مكتوب عندنا ومحفوظ
ان اردت المزيد الكافي والشافي ندعوك
لزيارتنا متى سمحت بذالك فرصة في مستقبل
قريب باذن الله وادعو لك ليلا ونهارا
~~[illegible]~~ ولا تنسني بصالح الدعاء
السلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته
فالى اللقاء المقبل ان شاء الله تعالى



La chaîne spirituelle, *silsila*, du **cheikh qādirī Al-Bakkay Tal,** l'un de nos principaux informateurs résident de Diougani. La plupart d'habitants des pays Gondo (zone peule dans la région de Koro) sont sous son autorité spirituelle. Son maître spirituel **Ṭayfūr DEGOGA** (m.1986) contribua grandement à l'islamisation des pays Dogon **Entretien et réception de la *silsila* le 28/8/2011.** **(23)**

ANNEXE (B)

Extraits d'Archives Nationales du Mali



D/D.
DIRECTION GENERALE
DES AFFAIRES POLITIQUES
ADMINISTRATIVES ET SOCIALES
-:-:-:-:-:-:-:-
N° 259 AP/5

Décès de CHEIKH HAMALLAH
-:-:-

1 pièce jointe

Dakar, le 7 Juin 1945
-:-:-:-:-

- C I R C U L A I R E -

LE GOUVERNEUR GENERAL
DE L'AFRIQUE OCCIDENTALE FRANCAISE

à Messieurs les Gouverneurs :

.....

DU SOUDAN FRANCAIS KOULOUBA

.....

CABINET
13 JUIN 1945
N° 4455

1.- J'ai l'honneur de vous transmettre ci-joint copie d' rapport de la Direction de la Sûreté Nationale qui vient de m'êt adressé par le Département, et qui établit le décès à Montluçon (Allier) au début de 1943, de CHEIKH HAMMALLAH.

11.- Je vous prie de vouloir bien prendre les dispositio que vous jugerez utiles pour que cette nouvelle officielle soit portée à la connaissance des milieux hammalistes afin de couper court aux bruits divers qui ont circulé et qui circulent encore au sujet de HAMMALLAH.

111.- Vous voudrez bien me tenir informé des réactions d toutes sortes que cette nouvelle pourra provoquer aussi bien dan les milieux hammalistes eux-mêmes que dans les autres milieux musulmans de votre colonie./.

Signé: P. COURNARIE

ANNOTATION DU GOUVERNEUR : -

Il me semble que les cercles ont déjà été avisés du décès probab de CHEIKH HAMMALLAH. Vérifier.
M'en parler en conférence avant d'aviser les cercles.

Signé: CA LVEL

ANNOTATION DU SECRETAIRE GENERAL PI.
Je ne crois pas.
Signé: CERVEAUX

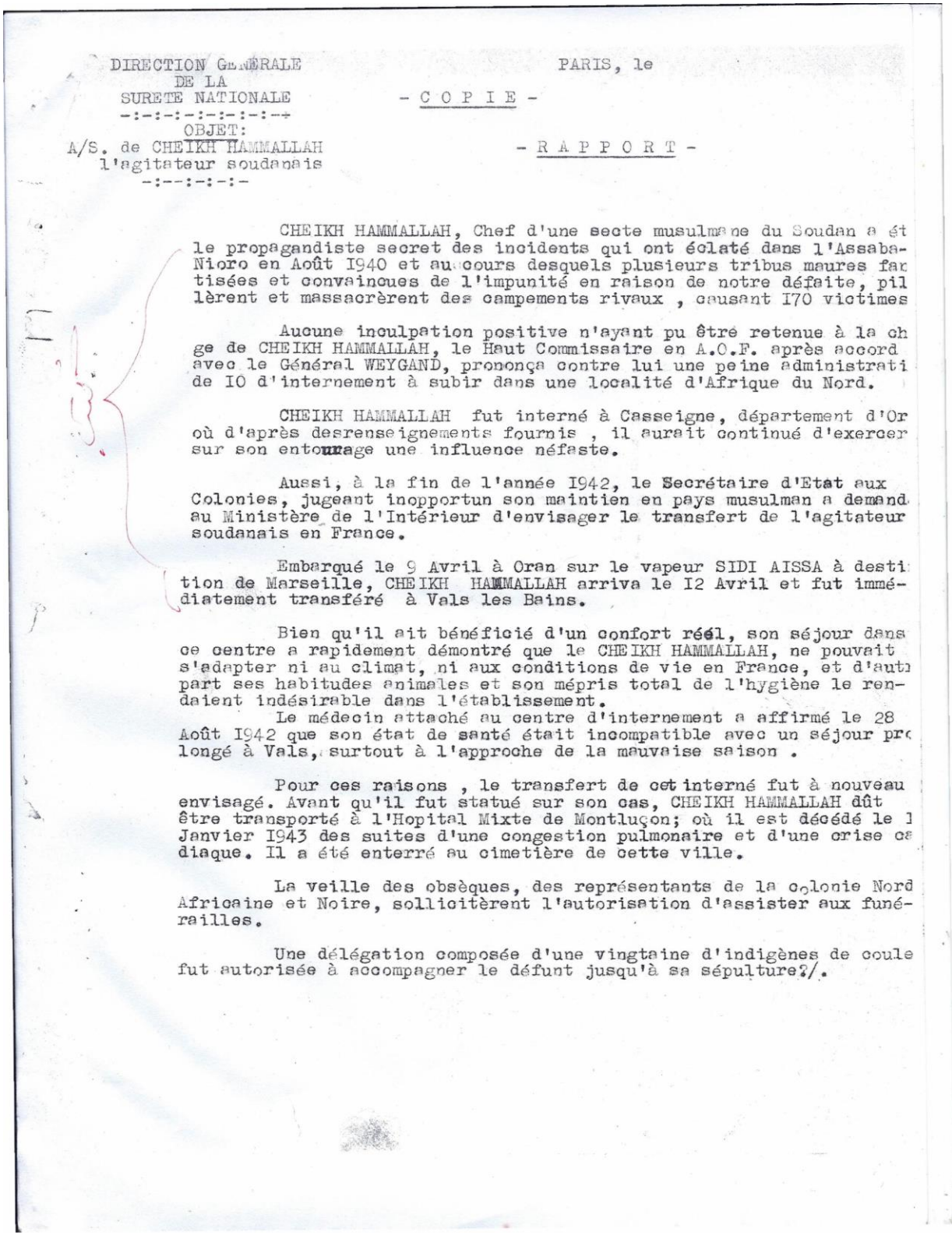
AMPLIATIONS:

A.M.
A.P.

Pour copie conforme
POUR LE CHEF DE CABINET ET PO.

Circulaire du 7 juin 1945 annonçant officiellement le **décès du cheikh Hamallah**

(1)



DIRECTION GÉNÉRALE
DE LA
SURETE NATIONALE
-:-:-:-:-:-:-:-:-:-

PARIS, le

- C O P I E -

OBJET:
A/S. de CHEIKH HAMMALLAH
l'agitateur soudanais
-:-:-:-:-

- R A P P O R T -

CHEIKH HAMMALLAH, Chef d'une secte musulmane du Soudan a ét le propagandiste secret des incidents qui ont éclaté dans l'Assaba-Nioro en Août I940 et au cours desquels plusieurs tribus maures fan tisées et convaincues de l'impunité en raison de notre défaite, pil lèrent et massacrèrent des campements rivaux , causant I70 victimes

Aucune inculpation positive n'ayant pu être retenue à la ch ge de CHEIKH HAMMALLAH, le Haut Commissaire en A.O.F. après accord avec le Général WEYGAND, prononça contre lui une peine administrati de IO d'internement à subir dans une localité d'Afrique du Nord.

CHEIKH HAMMALLAH fut interné à Casseigne, département d'Or où d'après desrenseignements fournis , il aurait continué d'exercer sur son entourage une influence néfaste.

Aussi, à la fin de l'année I942, le Secrétaire d'Etat aux Colonies, jugeant inopportun son maintien en pays musulman a demand au Ministère de l'Intérieur d'envisager le transfert de l'agitateur soudanais en France.

Embarqué le 9 Avril à Oran sur le vapeur SIDI AISSA à desti tion de Marseille, CHEIKH HAMMALLAH arriva le I2 Avril et fut immédiatement transféré à Vals les Bains.

Bien qu'il ait bénéficié d'un confort réél, son séjour dans ce centre a rapidement démontré que le CHEIKH HAMMALLAH, ne pouvait s'adapter ni au climat, ni aux conditions de vie en France, et d'autr part ses habitudes animales et son mépris total de l'hygiène le ren-daient indésirable dans l'établissement.
Le médecin attaché au centre d'internement a affirmé le 28 Août I942 que son état de santé était incompatible avec un séjour pro longé à Vals, surtout à l'approche de la mauvaise saison .

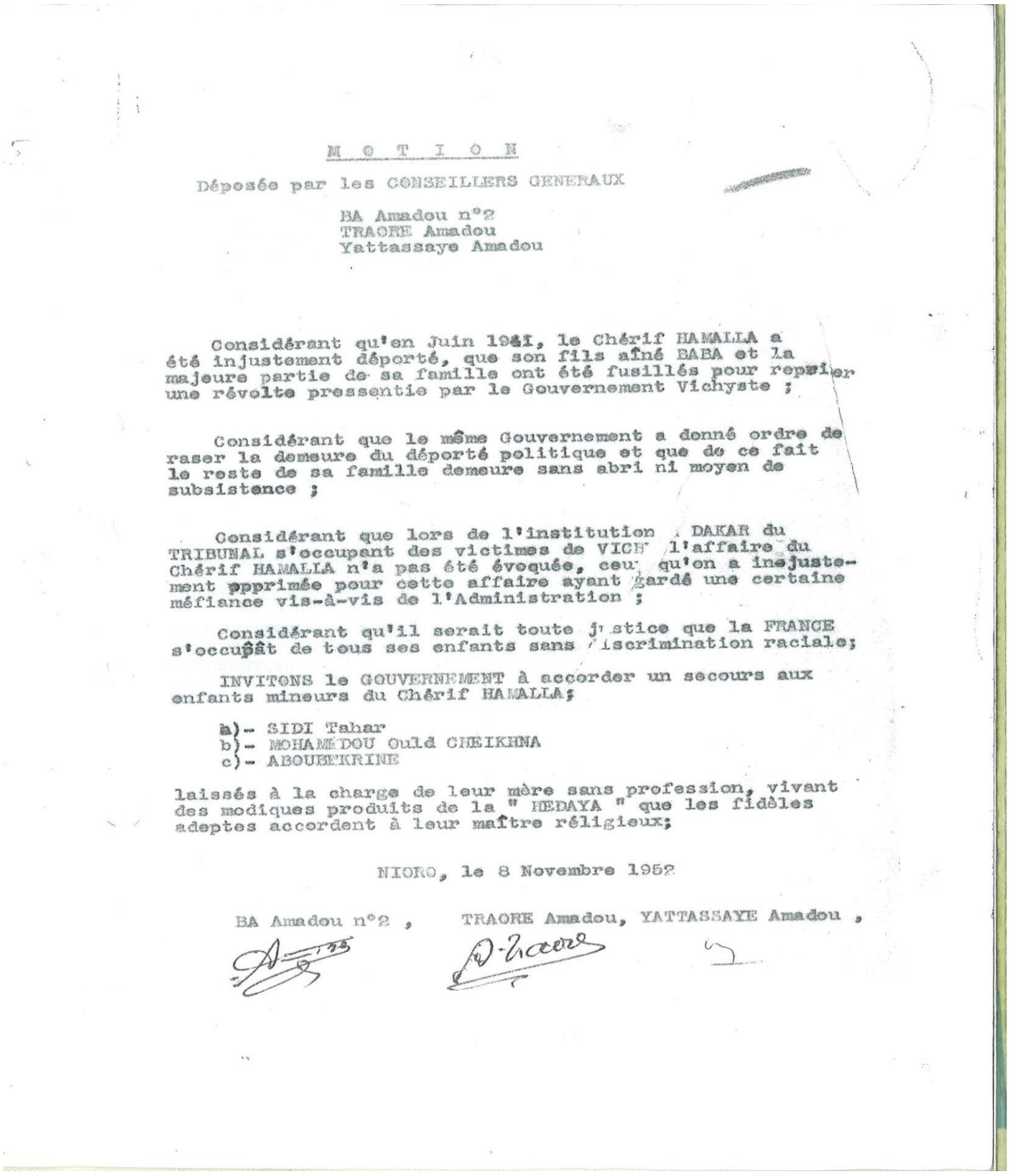
Pour ces raisons , le transfert de cet interné fut à nouveau envisagé. Avant qu'il fut statué sur son cas, CHEIKH HAMMALLAH dût être transporté à l'Hopital Mixte de Montluçon; où il est décédé le 1 Janvier I943 des suites d'une congestion pulmonaire et d'une crise ca diaque. Il a été enterré au cimetière de cette ville.

La veille des obsèques, des représentants de la colonie Nord Africaine et Noire, sollicitèrent l'autorisation d'assister aux funérailles.

Une délégation composée d'une vingtaine d'indigènes de coule fut autorisée à accompagner le défunt jusqu'à sa sépulture?/.

Document d'Archives résumant le parcours du cheikh Hamallah à partir des évènements de **Nioro-Assaba en août 1940** jusqu'à son **décès à Montluçon janvier 1943**.

(2)



M O T I O N

Déposée par les CONSEILLERS GENERAUX

BA Amadou n°2
TRAORE Amadou
Yattassaye Amadou

Considérant qu'en Juin 1941, le Chérif HAMALLA a été injustement déporté, que son fils aîné BABA et la majeure partie de sa famille ont été fusillés pour réprimer une révolte pressentie par le Gouvernement Vichyste ;

Considérant que le même Gouvernement a donné ordre de raser la demeure du déporté politique et que de ce fait le reste de sa famille demeure sans abri ni moyen de subsistence ;

Considérant que lors de l'institution à DAKAR du TRIBUNAL s'occupant des victimes de VICHY l'affaire du Chérif HAMALLA n'a pas été évoquée, ceux qu'on a injustement ppprimée pour cette affaire ayant gardé une certaine méfiance vis-à-vis de l'Administration ;

Considérant qu'il serait toute justice que la FRANCE s'occupât de tous ses enfants sans discrimination raciale;

INVITONS le GOUVERNEMENT à accorder un secours aux enfants mineurs du Chérif HAMALLA;

a)- SIDI Tahar
b)- MOHAMEDOU Ould CHEIKHNA
c)- ABOUBEKRINE

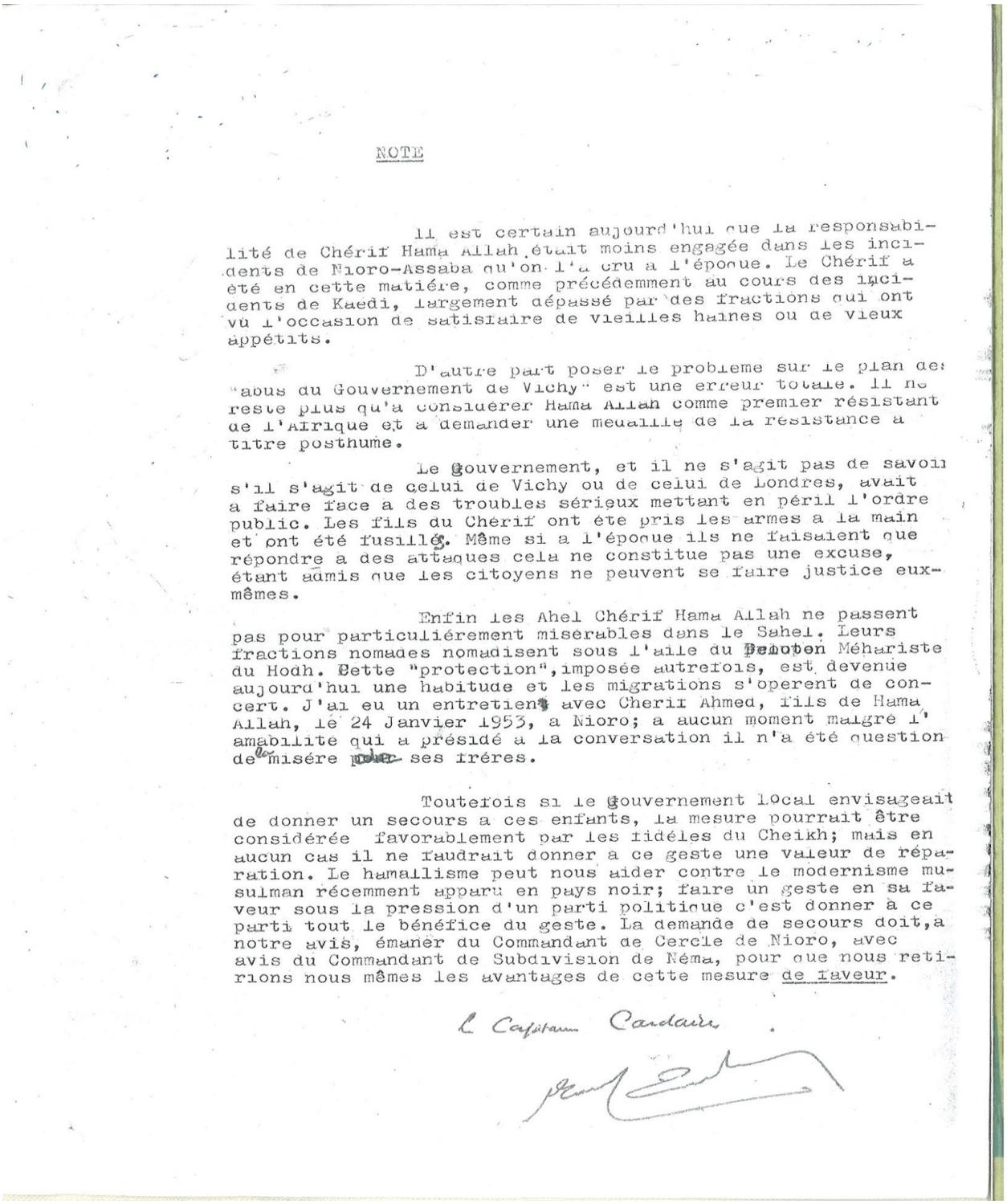
laissés à la charge de leur mère sans profession, vivant des modiques produits de la " HEDAYA " que les fidèles adeptes accordent à leur maître réligieux;

NIORO, le 8 Novembre 1952

BA Amadou n°2 , TRAORE Amadou, YATTASSAYE Amadou ,

Motion déposée **le 8/11/1952** par les conseillers généraux de Nioro, BA Amadou, TRAORE Amadou et YATTASSAYE Amadou, invitant le Gouvernement à **accorder un secours aux enfants mineurs du Chérif Hamallah.**

(3)



NOTE

Il est certain aujourd'hui que la responsabilité de Chérif Hama Allah était moins engagée dans les incidents de Nioro-Assaba qu'on l'a cru à l'époque. Le Chérif a été en cette matière, comme précédemment au cours des incidents de Kaedi, largement dépassé par des fractions qui ont vu l'occasion de satisfaire de vieilles haines ou de vieux appétits.

D'autre part poser le problème sur le plan des "abus du Gouvernement de Vichy" est une erreur totale. Il ne reste plus qu'à consulérer Hama Allah comme premier résistant de l'Afrique et à demander une médaille de la résistance à titre posthume.

Le Gouvernement, et il ne s'agit pas de savoir s'il s'agit de celui de Vichy ou de celui de Londres, avait à faire face à des troubles sérieux mettant en péril l'ordre public. Les fils du Chérif ont été pris les armes à la main et ont été fusillés. Même si à l'époque ils ne faisaient que répondre à des attaques cela ne constitue pas une excuse, étant admis que les citoyens ne peuvent se faire justice eux-mêmes.

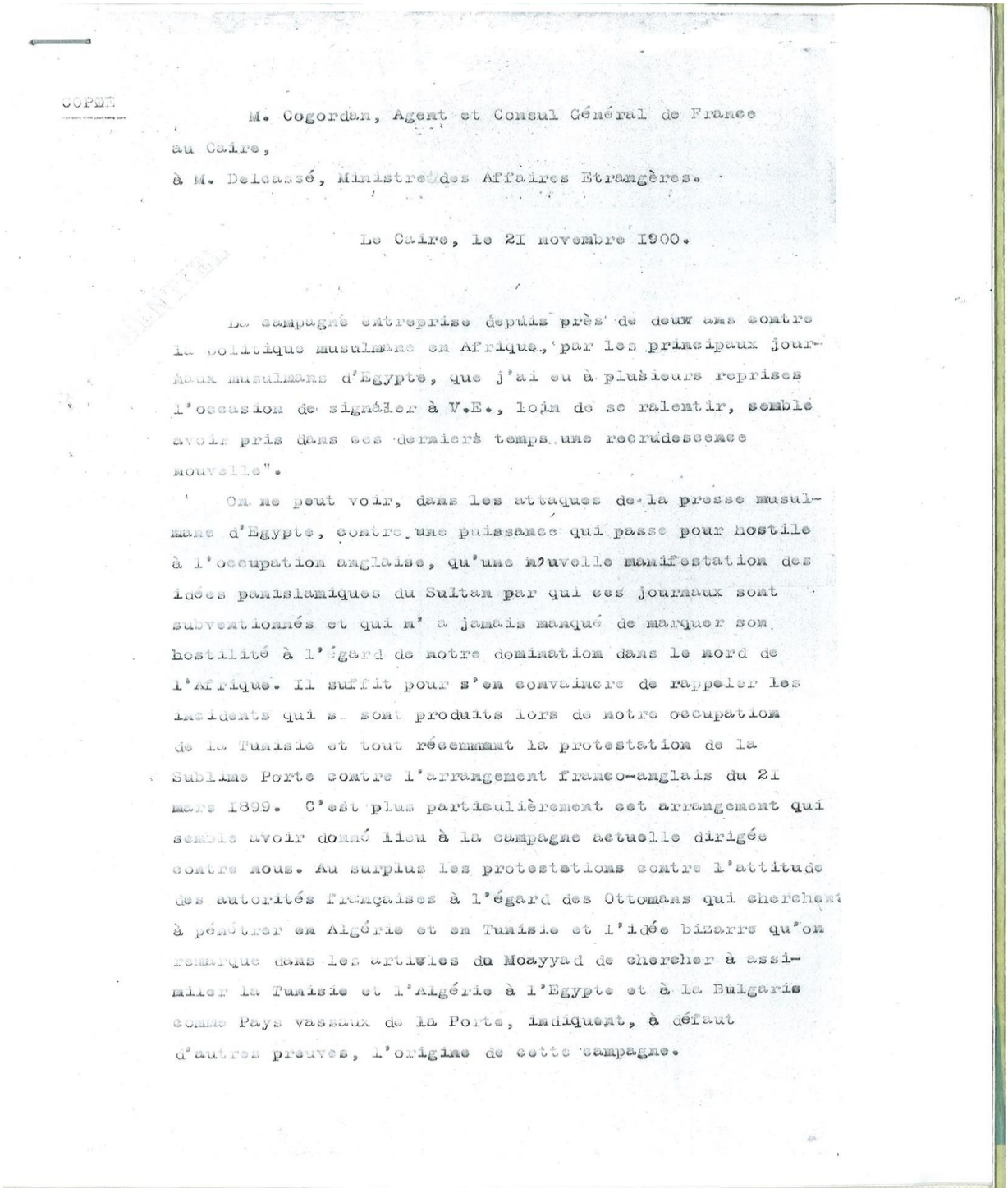
Enfin les Ahel Chérif Hama Allah ne passent pas pour particulièrement misérables dans le Sahel. Leurs fractions nomades nomadisent sous l'aile du Protecteur Méhariste du Hodh. Cette "protection", imposée autrefois, est devenue aujourd'hui une habitude et les migrations s'opèrent de concert. J'ai eu un entretien avec Cherif Ahmed, fils de Hama Allah, le 24 Janvier 1953, à Nioro; à aucun moment malgré l'amabilité qui a présidé à la conversation il n'a été question de misére pour ses frères.

Toutefois si le Gouvernement local envisageait de donner un secours à ces enfants, la mesure pourrait être considérée favorablement par les fidèles du Cheikh; mais en aucun cas il ne faudrait donner à ce geste une valeur de réparation. Le hamallisme peut nous aider contre le modernisme musulman récemment apparu en pays noir; faire un geste en sa faveur sous la pression d'un parti politique c'est donner à ce parti tout le bénéfice du geste. La demande de secours doit,à notre avis, émaner du Commandant de Cercle de Nioro, avec avis du Commandant de Subdivision de Néma, pour que nous retirions nous mêmes les avantages de cette mesure de faveur.

L Capitaine Cardaire

Note du capitaine Cardaire indiquant que la responsabilité de Hamallah était moins engagée dans les incidents de **Nioro-Assaba en 1940.** s.d.

(4)



COPIE

M. Cogordan, Agent et Consul Général de France au Caire,
à M. Delcassé, Ministre des Affaires Etrangères.

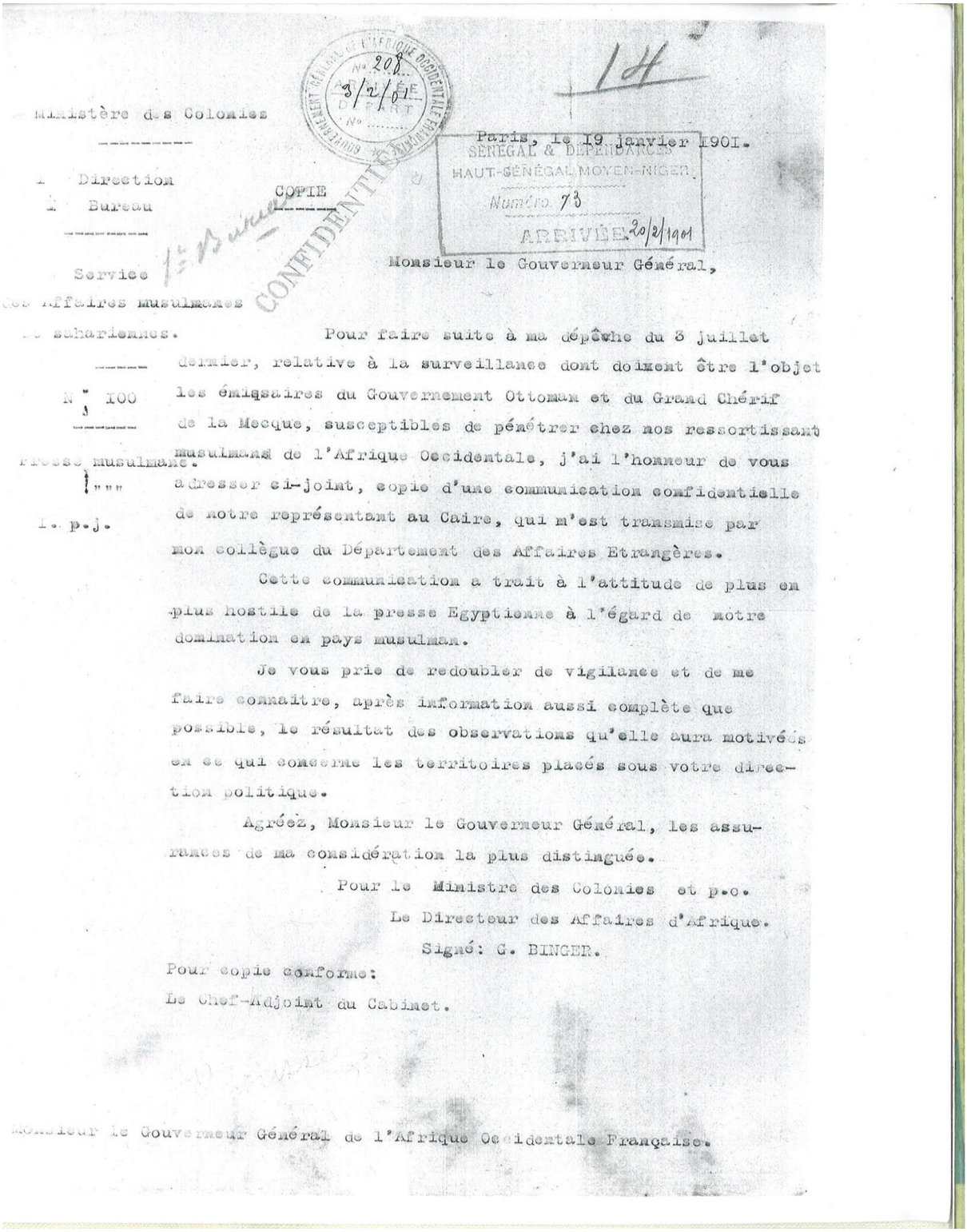
Le Caire, le 21 novembre 1900.

La campagne entreprise depuis près de deux ans contre la politique musulmane en Afrique, par les principaux journaux musulmans d'Egypte, que j'ai eu à plusieurs reprises l'occasion de signaler à V.E., loin de se ralentir, semble avoir pris dans ces derniers temps une recrudescence nouvelle".

On ne peut voir, dans les attaques de la presse musulmane d'Egypte, contre une puissance qui passe pour hostile à l'occupation anglaise, qu'une nouvelle manifestation des idées panislamiques du Sultan par qui ces journaux sont subventionnés et qui n' a jamais manqué de marquer son hostilité à l'égard de notre domination dans le nord de l'Afrique. Il suffit pour s'en convaincre de rappeler les incidents qui se sont produits lors de notre occupation de la Tunisie et tout récemment la protestation de la Sublime Porte contre l'arrangement franco-anglais du 21 mars 1899. C'est plus particulièrement cet arrangement qui semble avoir donné lieu à la campagne actuelle dirigée contre nous. Au surplus les protestations contre l'attitude des autorités françaises à l'égard des Ottomans qui cherchent à pénétrer en Algérie et en Tunisie et l'idée bizarre qu'on remarque dans les articles du Moayyad de chercher à assimiler la Tunisie et l'Algérie à l'Egypte et à la Bulgarie comme Pays vassaux de la Porte, indiquent, à défaut d'autres preuves, l'origine de cette campagne.

Dépêche à l'attention du Ministre français des Affaires étrangères M. Delcassé envoyée par le consul général de France au Caire, M. Cogordan pour annoncer une nouvelle recrudescence concernant les campagnes entreprises par certains journaux égyptiens **contre la politique musulmane de France en Afrique, le 21 novembre 1900.**

(5)



14

Ministère des Colonies

Direction

Bureau

Service

des Affaires musulmanes

et sahariennes.

N° 100

Presse musulmane.

1. p.j.

COPIE

CONFIDENTIEL

Paris, le 19 janvier 1901.

SÉNÉGAL & DÉPENDANCES
HAUT-SÉNÉGAL MOYEN-NIGER
Numéro 73
ARRIVÉE 20/2/1901

Monsieur le Gouverneur Général,

Pour faire suite à ma dépêche du 3 juillet dernier, relative à la surveillance dont doivent être l'objet les émissaires du Gouvernement Ottoman et du Grand Chérif de la Mecque, susceptibles de pénétrer chez nos ressortissants musulmans de l'Afrique Occidentale, j'ai l'honneur de vous adresser ci-joint, copie d'une communication confidentielle de notre représentant au Caire, qui m'est transmise par mon collègue du Département des Affaires Etrangères.

Cette communication a trait à l'attitude de plus en plus hostile de la presse Egyptienne à l'égard de notre domination en pays musulman.

Je vous prie de redoubler de vigilance et de me faire connaitre, après information aussi complète que possible, le résultat des observations qu'elle aura motivées en ce qui concerne les territoires placés sous votre direction politique.

Agréez, Monsieur le Gouverneur Général, les assurances de ma considération la plus distinguée.

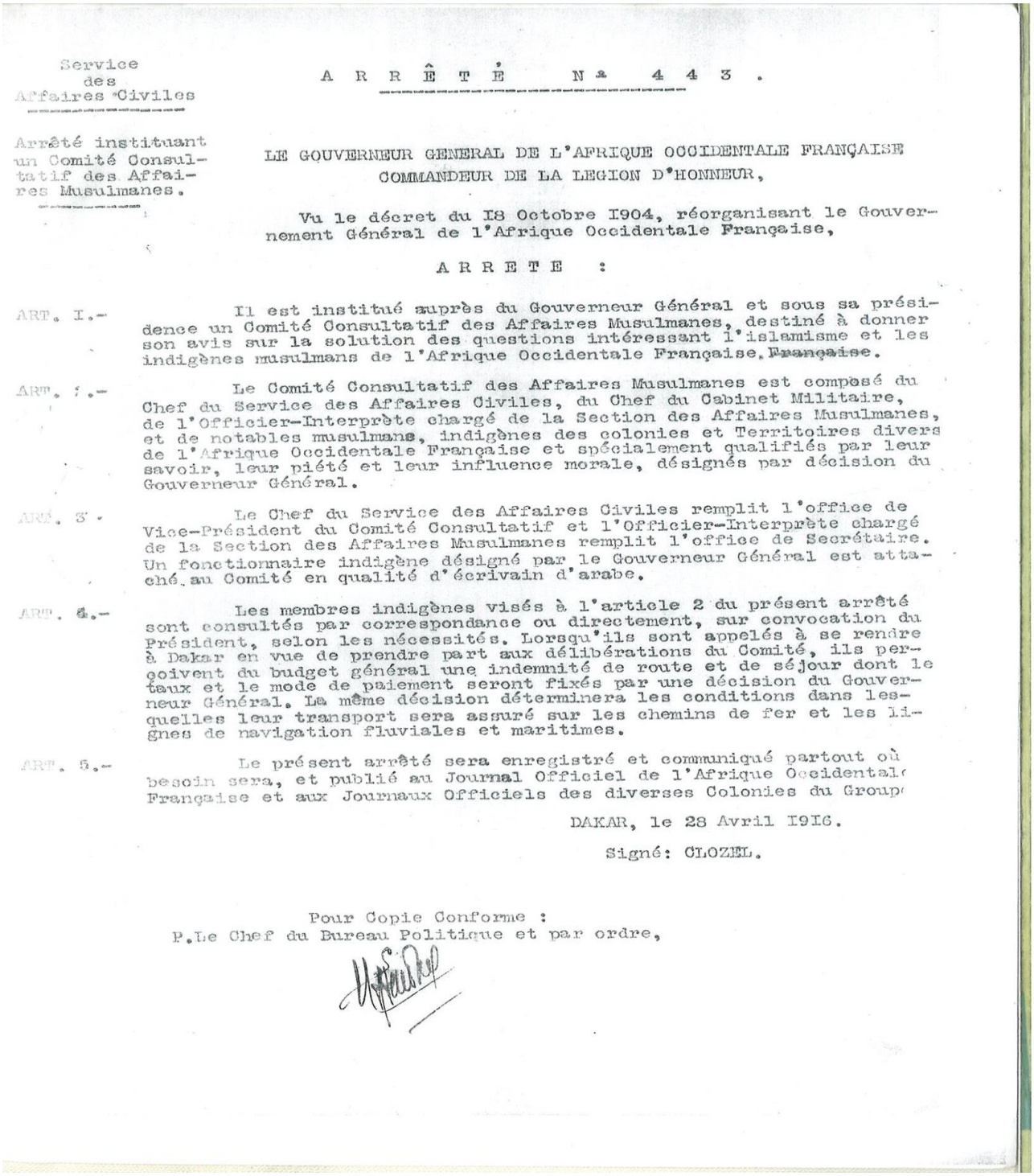
Pour le Ministre des Colonies et p.o.
Le Directeur des Affaires d'Afrique.
Signé: G. BINGER.

Pour copie conforme:
Le Chef-Adjoint du Cabinet.

Monsieur le Gouverneur Général de l'Afrique Occidentale Française.

Dépêche du Ministre des Colonies au Gouverneur général de l'A.O.F. lui demandant de redoubler la surveillance sur les prêcheurs étrangers susceptibles d'influencer les ressortissants musulmans de l'A.O.F. **le 19 Janvier 1901.**

(6)



Service des Affaires Civiles

Arrêté instituant un Comité Consultatif des Affaires Musulmanes.

A R R Ê T É N° 4 4 3 .

LE GOUVERNEUR GENERAL DE L'AFRIQUE OCCIDENTALE FRANÇAISE
COMMANDEUR DE LA LEGION D'HONNEUR,

Vu le décret du I8 Octobre I904, réorganisant le Gouvernement Général de l'Afrique Occidentale Française,

A R R E T E :

ART. I.- Il est institué auprès du Gouverneur Général et sous sa présidence un Comité Consultatif des Affaires Musulmanes, destiné à donner son avis sur la solution des questions intéressant l'islamisme et les indigènes musulmans de l'Afrique Occidentale Française. ~~Française~~.

ART. 2.- Le Comité Consultatif des Affaires Musulmanes est composé du Chef du Service des Affaires Civiles, du Chef du Cabinet Militaire, de l'Officier-Interprète chargé de la Section des Affaires Musulmanes, et de notables musulmans, indigènes des colonies et Territoires divers de l'Afrique Occidentale Française et spécialement qualifiés par leur savoir, leur piété et leur influence morale, désignés par décision du Gouverneur Général.

ART. 3.- Le Chef du Service des Affaires Civiles remplit l'office de Vice-Président du Comité Consultatif et l'Officier-Interprète chargé de la Section des Affaires Musulmanes remplit l'office de Secrétaire. Un fonctionnaire indigène désigné par le Gouverneur Général est attaché au Comité en qualité d'écrivain d'arabe.

ART. 4.- Les membres indigènes visés à l'article 2 du présent arrêté sont consultés par correspondance ou directement, sur convocation du Président, selon les nécessités. Lorsqu'ils sont appelés à se rendre à Dakar en vue de prendre part aux délibérations du Comité, ils perçoivent du budget général une indemnité de route et de séjour dont le taux et le mode de paiement seront fixés par une décision du Gouverneur Général. La même décision déterminera les conditions dans lesquelles leur transport sera assuré sur les chemins de fer et les lignes de navigation fluviales et maritimes.

ART. 5.- Le présent arrêté sera enregistré et communiqué partout où besoin sera, et publié au Journal Officiel de l'Afrique Occidentale Française et aux Journaux Officiels des diverses Colonies du Groupe

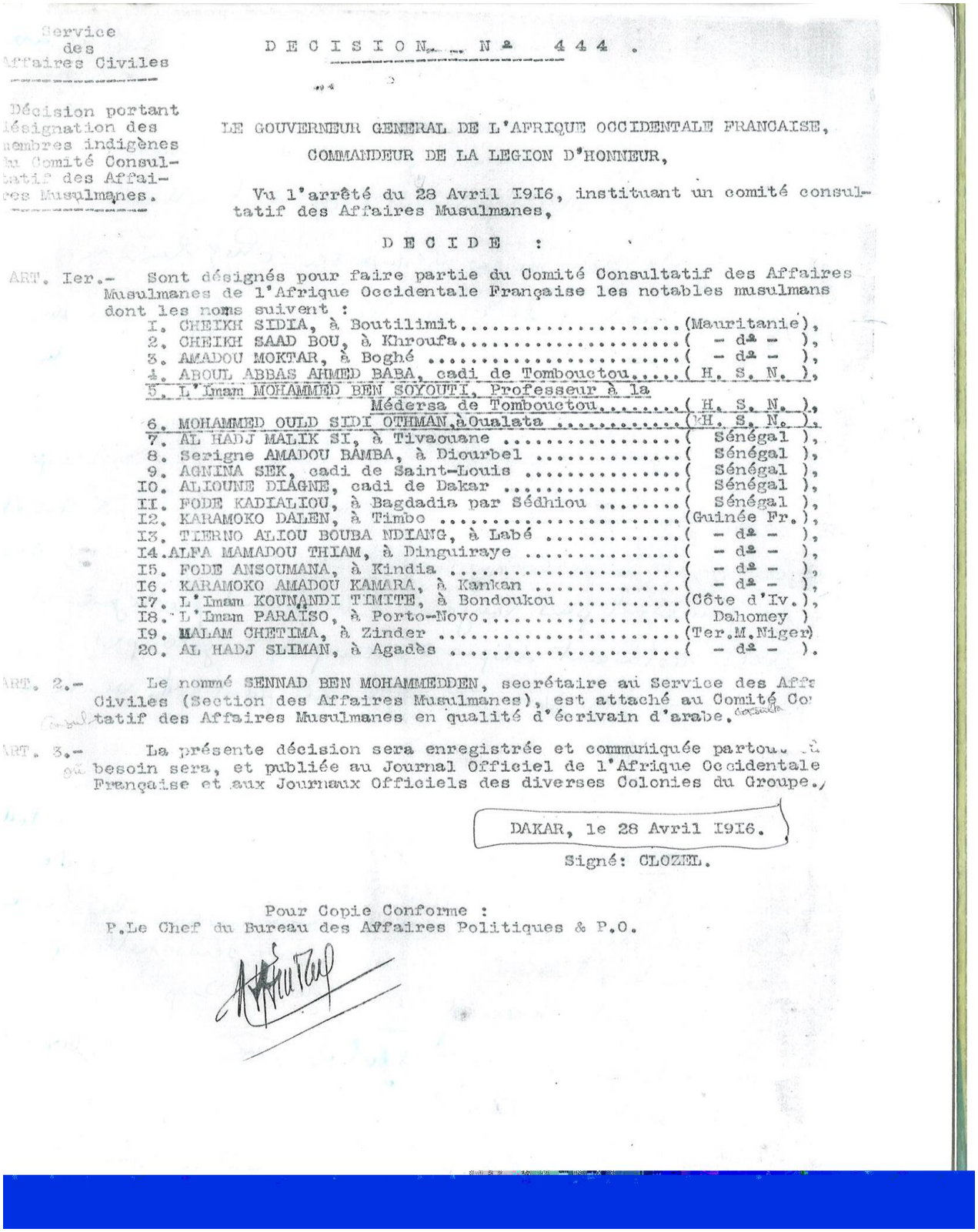
DAKAR, le 28 Avril I9I6.

Signé: CLOZEL.

Pour Copie Conforme :
P.Le Chef du Bureau Politique et par ordre,

Arrêté instituant un Comité Consultatif des Affaires Musulmanes, **le 28 avril 1916.**

(7)



Service des Affaires Civiles

Décision portant désignation des membres indigènes du Comité Consultatif des Affaires Musulmanes.

D E C I S I O N N° 444 .

LE GOUVERNEUR GENERAL DE L'AFRIQUE OCCIDENTALE FRANCAISE,
COMMANDEUR DE LA LEGION D'HONNEUR,

Vu l'arrêté du 28 Avril 1916, instituant un comité consultatif des Affaires Musulmanes,

D E C I D E :

ART. Ier.- Sont désignés pour faire partie du Comité Consultatif des Affaires Musulmanes de l'Afrique Occidentale Française les notables musulmans dont les noms suivent :

1. CHEIKH SIDIA, à Boutilimit.....(Mauritanie),
2. CHEIKH SAAD BOU, à Khroufa.....(- dº -),
3. AMADOU MOKTAR, à Boghé .....(- dº -),
4. ABOUL ABBAS AHMED BABA, cadi de Tombouctou.....(H. S. N.),
5. L'Imam MOHAMMED BEN SOYOUTI, Professeur à la Médersa de Tombouctou.....(H. S. N.),
6. MOHAMMED OULD SIDI OTHMAN, à Oualata .....(H. S. N.),
7. AL HADJ MALIK SI, à Tivaouane .....(Sénégal),
8. Serigne AMADOU BAMBA, à Diourbel .....(Sénégal),
9. AGNINA SEK, cadi de Saint-Louis .....(Sénégal),
10. ALIOUNE DIAGNE, cadi de Dakar .....(Sénégal),
11. FODE KADIALIOU, à Bagdadia par Sédhiou .....(Sénégal),
12. KARAMOKO DALEN, à Timbo .....(Guinée Fr.),
13. TIERNO ALIOU BOUBA NDIANG, à Labé .....(- dº -),
14. ALFA MAMADOU THIAM, à Dinguiraye .....(- dº -),
15. FODE ANSOUMANA, à Kindia .....(- dº -),
16. KARAMOKO AMADOU KAMARA, à Kankan .....(- dº -),
17. L'Imam KOUNANDI TIMITE, à Bondoukou .....(Côte d'Iv.),
18. L'Imam PARAISO, à Porto-Novo.....(Dahomey)
19. MALAM CHETIMA, à Zinder .....(Ter.M.Niger)
20. AL HADJ SLIMAN, à Agadès .....(- dº -).

ART. 2.- Le nommé SENNAD BEN MOHAMMEDDEN, secrétaire au Service des Affaires Civiles (Section des Affaires Musulmanes), est attaché au Comité Consultatif des Affaires Musulmanes en qualité d'écrivain d'arabe.

ART. 3.- La présente décision sera enregistrée et communiquée partout où besoin sera, et publiée au Journal Officiel de l'Afrique Occidentale Française et aux Journaux Officiels des diverses Colonies du Groupe.

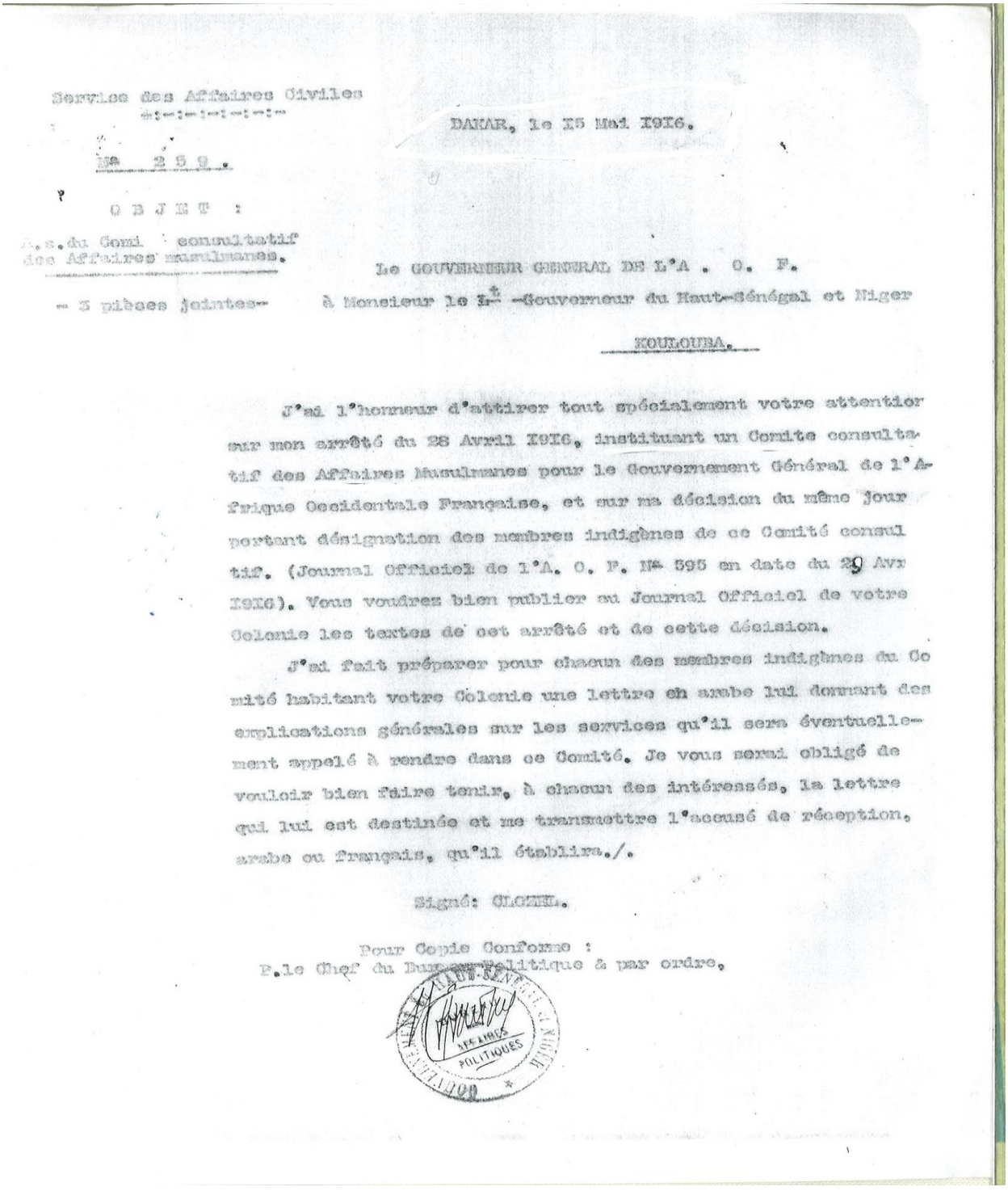
DAKAR, le 28 Avril 1916.

Signé: CLOZEL.

Pour Copie Conforme :
P.Le Chef du Bureau des Affaires Politiques & P.O.

Décision du 28 avril 1916 portant la désignation des membres indigènes du **Comité Consultatif des Affaires Musulmanes.**

(8)



Service des Affaires Civiles
:-:-:-:-:-:-:-:-

DAKAR, le 15 Mai 1916.

N° 259.

OBJET :

A.s.du Comité consultatif des Affaires musulmanes.

- 5 pièces jointes-

Le GOUVERNEUR GENERAL DE L'A. O. F.

à Monsieur le Lieutenant-Gouverneur du Haut-Sénégal et Niger

KOULOUBA.

J'ai l'honneur d'attirer tout spécialement votre attention sur mon arrêté du 28 Avril 1916, instituant un Comité consultatif des Affaires Musulmanes pour le Gouvernement Général de l'Afrique Occidentale Française, et sur ma décision du même jour portant désignation des membres indigènes de ce Comité consultatif. (Journal Officiel de l'A. O. F. N° 595 en date du 29 Avr 1916). Vous voudrez bien publier au Journal Officiel de votre Colonie les textes de cet arrêté et de cette décision.

J'ai fait préparer pour chacun des membres indigènes du Comité habitant votre Colonie une lettre en arabe lui donnant des explications générales sur les services qu'il sera éventuellement appelé à rendre dans ce Comité. Je vous serai obligé de vouloir bien faire tenir, à chacun des intéressés, la lettre qui lui est destinée et me transmettre l'accusé de réception, arabe ou français, qu'il établira./.

Signé: CLOZEL.

Pour Copie Conforme :
P.le Chef du Bureau Politique & par ordre,

Dépêche du Gouverneur de l'A.O.F, **CLOZEL** au Gouverneur du Haut-Sénégal et Niger lui demandant de transmettre des lettres aux membres indigènes de sa colonie siégeant dans le **Comité Consultatif des Affaires Musulmanes**, **le 15 mai 1916.**

(9)

Ministère des Colonies
1ère Direction
1er et 2e Bureau
n° 8

Interdiction du pèlerinage à la Mecque en 1903

Copie de la dépêche ministérielle du 10 janvier 1903

Ainsi que j'en ai eu l'honneur de vous en informer par cablogramme en date du 1er janvier courant, le Gouvernement de la République a décidé qu'il n'y avait pas lieu d'autoriser cette année encore le pèlerinage à la Mecque de nos ressortissants musulmans.

Cette décision a été prise notamment en raison des dangers particulièrement graves que présente, pour la sauvegarde de la santé publique dans les ports de l'Algérie et de la Tunisie, le fait que tous les mahométans de l'Inde Anglaise ont été admis par les autorités britanniques à participer au pèlerinage alors que plusieurs régions de cette colonie, habitées par des musulmans, sont actuellement contaminées par la peste. D'autre part le choléra sévit actuellement en Egypte. La rencontre en Arabie des Algériens et des Tunisiens avec les pèlerins hindous ou égyptiens pourrait amener la propagation de ces maladies épidémiques dans nos ports du nord de l'Afrique.

Je vous prie en conséquence de vouloir bien faire connaître aux autorités religieuses, autant que possible par des voies indirectes, les motifs pour lesquels l'admon française s'est vue à regret obligée d'interdire de nouveau le pèlerinage à la Mecque.

Agréez, M. le Gr Gal les assurances de ma considération la plus distinguée

Le Ministre des Colonies
Signé: Gaston Doumergue

Pour Copie conforme
Le chef du Secrétariat Général
du Gouvernt Général

Dépêche du Ministère des Colonies du 10 janvier 1903 **interdisant le pèlerinage** à la Mecque **(10)**

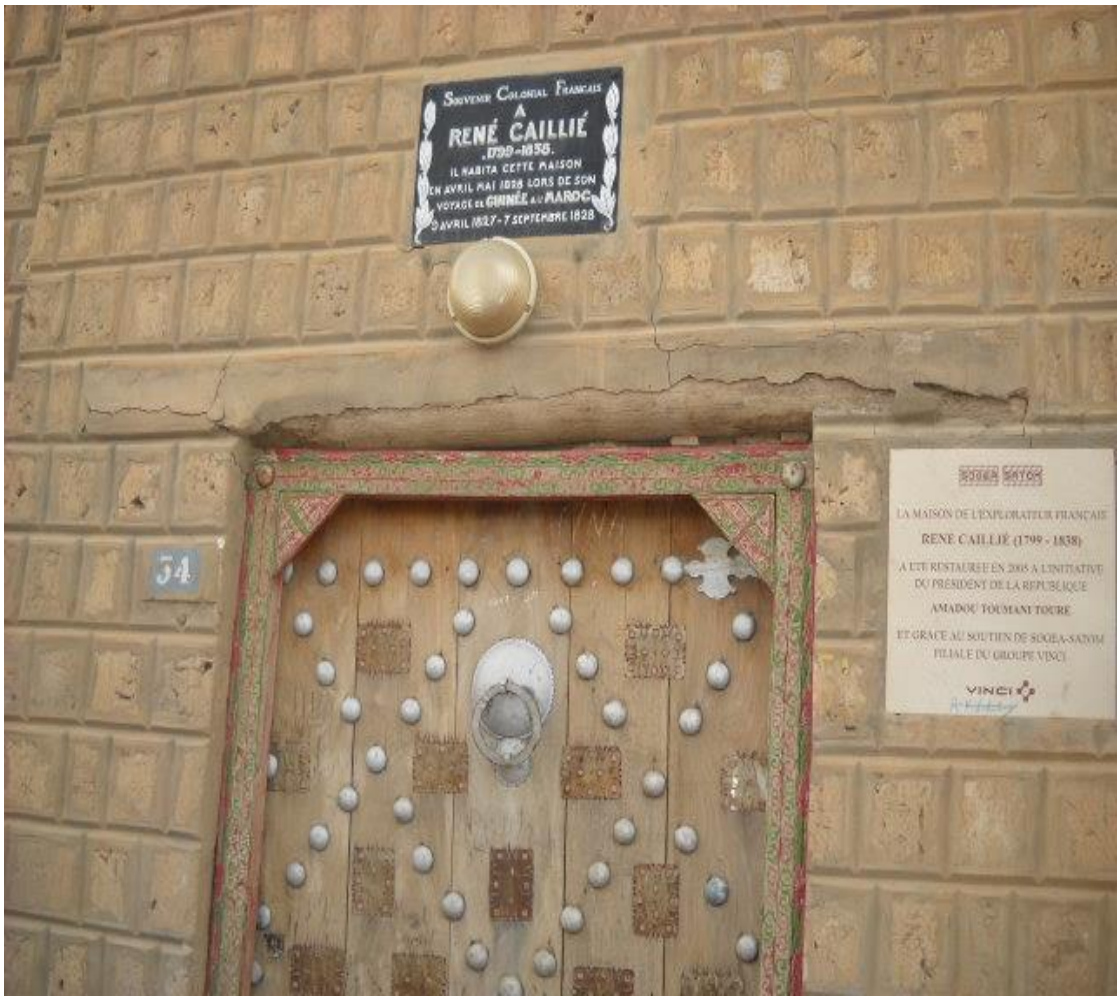
ANNEXE (C)

Photos illustratives

La tombe de Hamallah à Montluçon (France) dans le cimetière de l'Est,

visitée le 13 février 2010.

(1)



La maison à Tombouctou où séjourna l'explorateur français **René Caillié** (m.1838) en avril-mai 1828, **visitée le 30 juillet 2011.**

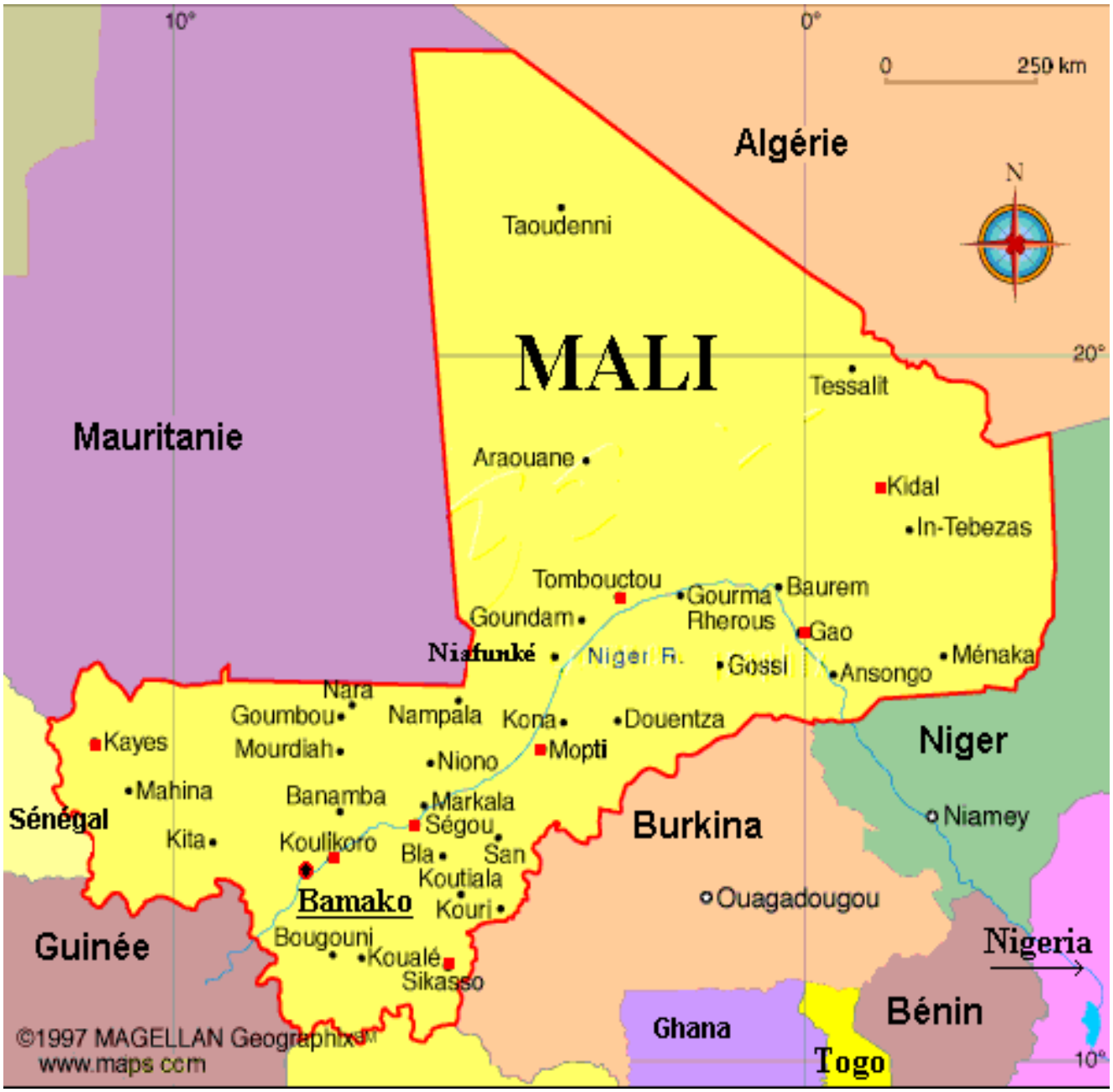
(2)

La maison à Tombouctou où séjourna l'explorateur britannique, **Alexandre Gordon Laing**. Il atteignit Tombouctou le 18 août 1826, mais fut étranglé par ordre d'un cheik fanatique le 28 septembre 1826, **visitée le 30 juillet 2011.**

La maison à Tombouctou où séjourna le troisième explorateur européen l'allemand **Henri Barth** (m.1865) en 1853, **visitée le 30 juillet 2011**. Dr Barth fut protégé par cheikh al-Bakkay, le guide suprême de la Qādiriya muḫtāriyya contre les exactions du régime musulman du Macina.

(3)

Carte du Mali d'aujourd'hui



(4)

TABLE DES MATIERES

REMERCIEMENTS……1

SIGLES ET ABREVIATIONS……2

SYSTEME DE TRANSLITERATION……...3

SOMMAIRE……..4

INTRODUCTION ……6

PREMIERE PARTIE : LE SOUFISME AU MALI DURANT LA PERIODE PRECOLONIALE (1800- 1878)……15

CHAPITRE I : METHODOLOGIE ET LA CRITIQUE DES SOURCES…..16

CHAPITRE II : L'AVENEMENT DU SOUFISME AU MALI ……29

1. Aperçu historique de l'islam au Mali……29

1.1. L'Empire du Ghana et la diffusion de l'islam…… ..30

1.2. L'Empire du Mali et l'expansion de l'islam……..31

1.3. L'Empire Songhay et la propagation de l'islam……32

2. L'apparition du soufisme au Mali…….35

2.1. Les traces du soufisme dans le *Tārīḫ al-fattāš*……35

2.2. Les traces du soufisme dans le *Tārīḫ al-Sūdān*……...36

3. Le soufisme et la religion ancienne du Mali…….40

CHAPITRE III : LA QADIRIYYA ET LA TIĞANIYYA AU MALI DURANT LA PERIODE PRECOLONIALE ……...44

I- La Qādiriyya, première *tarîqa* au Mali…….44

1- Les qādirīs et la propagation de l'islam au Mali…….49

1.1. Sīdī al-Muḫtār al-Kabīr (m.1811), fondateur de la Muḫtāriyya au Mali……50

1.2. Āmadu Hammadi Bubu (m. 1845), fondateur du régime musulman ……...58

II- La Tiğāniyya, une deuxième branche soufie au Mali…….65

1. Les tiğānīs et l'expansion de l'islam au Mali……...72

1.1. Al-Ḥāğ 'Umar Tal (1797-1864) et la diffusion de la Tiğāniyya au Mali**…**….72

1.2. al-Muḫtār ibn Yerkoy Talfī (m. 1864) et la diffusion de la voie tiğānīe au Mali……...80

CHAPITRE IV : LES OUVRAGES DES SOUFIS DE PREMIER PLAN AU MALI ET LEUR PORTEE……83

I- Les œuvres des soufis qādirīs……83

1. Les œuvres de Sīdī al-Muḫtār al-Kabīr, instaurateur de la Qādiriyya au Mali……...83

1.1.*Ğaḏwat al-Anwār fī al-ḏabb an manāṣib awlyā' Allāh al-aḫyār : Braise incandescente pour la défense de la place des saints élus d'Allah*……84

1.2. *Al-Kawkab al-waqqād fī ḏikr Fadā'il al-mašāyiḫ wa ḥaqā'iq al-awrād : Etoile étincelante en l'honneur des mérites des cheikhs, et de leurs formules d'invocation*……85

1.3. *Kašf al-labs fīmā bayna al-rūḥ wa al-nafs : Lever le voile sur l'amalgame qui se fait entre l'âme et l'esprit*……87

2. L'œuvre du cheikh Āmadu, fondateur du régime musulman du Macina..89

2.1. *Al-iḍṭirār ilā Allāh fī iḫmād ba'ḍ mā tawaqqad min al-bida' wa ḥyā' ba'd mā indarasa min al-sunan : S'en remettre à Dieu pour éteindre les innovations religieuses et ressusciter les sunnas disparues*……89

3. L'œuvre de Muḥammad ibn 'Alī Perèğo, guide spirituel qādirī……...95

3.1. *Fatḥ al-Ṣamad fī ḏikr šy'in min aḫlāq šayḫinā Aḥmad : Ouverture à Allah le Seul à être imploré, pour évoquer les attributs de notre cheikh Aḥmad*……95

4. L'œuvre du cheikh al-Bakkay, maître spirituel qādirī…….……99

4.1. *Buġyat al-ulf fī ğawāb Ibn Yerkoy Talfī : Quête de convergence dans la réponse à Ibn Yerkoy Talfī*……99

II- Les œuvres des soufis tiğānīs……104

5. L'œuvre d'al-Ḥāğ 'Umar Tal, guide supême de la Tiğāniyya au Mali…..104

5.1. *Rimāḥ ḥizb al-raḥīm alā nuḥūri ḥizb al-rağīm : Lance du parti du Tout Miséricordieux sur les nuques du parti du Satan banni*……104

6. Les œuvres d'Ibn Yerkoy Talfī, guide spirituel tiğānī……...107

6.1. *al-Ta'yīdāt al-Rabbāniyya li al-ğamā'a al-Tiğāniyya : Soutien divin accordé à la confrérie tiğānīe*……..107

6.2. *Tabkiyat al-Bakkay : Faire pleurer al-Bakkay*……111

DEUXIEME PARTIE : LE SOUFISME AU MALI DURANT A LA PERIODE COLONIALE (1878-1960)……...118

CHAPITRE I : LA COLONISATION FRANÇAISE ET LA RESISTANCE ARMEE DES SOUFIS……..119

1. Intrusion coloniale au Mali……..119

2. La résistance des soufis face aux colonisateurs français……..121

2.1. Mamadou Lamine Dramé (m. 1887), un tiğānī résistant……121

2.2. Āmadu al-Ḥāğ cheikh 'Umar Tal (m 1898), un tiğānī résistant……123

2.3. Samori Touré (m.1900), un qādirī résistant……124

2.4. Zayn al-'Ābidīn ibn Sīdī Muḥammad al-Kuntī (m. 1927), un qādirī résistant……...128

CHAPITRE II : APPARITION ET EMERGENCE DE NOUVELLES VOIES SPIRITUELLES DURANT LA PERIODE COLONIALE AU MALI……132

I. Le Hamallisme et la résistance pacifique face au colonialisme (1909-1943)……...132

1-Cheikh Ahmed Hamallah ibn ‘Umar (m. 1943)…….132

2-Le Hamallisme, une nouvelle *tarîqa* au Mali……...135

3- La résistance pacifique de cheikh Hamallah face à l’administration coloniale……..141

3.1. Internement de Hamallah à Mederdra (1926) ……..…142
3.2. Incarcération de Hamallah à Adzopé (1930)……...…145
3.3. Question de la prière abrégée de Hamallah après son retour à Nioro (1936)..145
3.4. Fratricide de Nioro-Assaba (1940)……..149
3.5. Arrestation et exil de Hamallah en France (1941-1943)……..151

II. Tarbiya, une nouvelle *tarîqa* au Mali pendant la période coloniale……157
1. Cheikh Māḥin ibn Muḥammad ‘Arabī Haïdara (m.1991)……..157
2. Tarbiya, ou voie d’éducation spirituelle intensive……158
3. Tarbiya et l’administration coloniale……..160

III. Apparition de la Salafiyya au Mali, un courant anti-confrérique et anticolonial…….161

1. La Salafiyya et ses promoteurs au Mali……..162

2. Salafiyya et spiritualité au Mali……..163

3. Salafiyya et administration coloniale……172

CHAPITRE III : LES ENJEUX DU COLONIALISME ET LES REPERCUSSIONS DE LA COLONISATION SUR LE PLAN RELIGIEUX……..177

1. Mise en place des institutions musulmanes par l'administration coloniale……179

2. Surveillance étroite de l'enseignement religieux par le régime colonial……182

3. Contrôle des guides spirituels par les colonisateurs……183

TROISIEME PARTIE : LE SOUFISME AU MALI PENDANT LA PERIODE POSTCOLONIALE……..190

CHAPITRE1 : L'INDEPENDANCE DU MALI EN 1960 ET L'EXPANSION DU SOUFISME……191

1. Le rôle des soufis dans la lutte pour l'indépendance du Mali……..193

2. Les voies et stratégies de diffusion du soufisme dans le Mali indépendant……...196

2.1 . La personnalité des guides soufis dans l'expansion du soufisme au Mali…196

2.1.1. Muḥammad uld Hamallah (1938-), un maitre spirituel hamalliste……..197

2.1.2. Amadou Hampaté Ba (m.1991), un guide spirituel hamalliste……198

2.1.3. Muḥammad Tunkara (m. 2012), un leader spirituel tiğānī……...200

2.1.4. Sa'd 'Umar Touré (m.1997), un guide spirituel tiğānī……..201

2.1.5. Ousmane Madani Haidara (1955-), un maitre spirituel tiğānī……..202

2.1.6. Bilal 'Alī Diallo (?-), un guide spirituel qādirī……205

2.1.7. Lassana Kané (?-), un guide spirituel qādirī……206

2.2 . Le rôle des disciples dans l'expansion du soufisme……208

2.2.1. Les disciples hamallistes……...208

2.2.2. Les disciples non hamallistes……210

2.3 . La place des zâwiyas dans la diffusion du soufisme……..210

2.4 . L'impact des medersas sur la propagation du soufisme……212

2.5 . La rencontre annuelle des soufis au Mali (*ziyāra*)……214
2.5.1. *Ziyāra* de Nioro fief des hamalliste……215
2.5.2. *Ziyāra* de Tamani, berceau du guide spirituel des anṣārīs……...216
2.5.3. *Ziyāra* de Wouroboubou, fief des qādirīs…….217
2.5.4. *Ziyāra* de Dilly, centre influent des qādirīs……...218
2.6 . Les grandes conférences des soufis au Mali……...224
2.7 . Les technologies de communication modernes dans la diffusion du soufism……227
2.7.1. Sites internet des soufis maliens……....227
2.7.2. Radios des soufis maliens…….230

CHAPITRE II : LES FORMES DE PRESENCE POLITIQUE ET SOCIALE DES SOUFIS DANS LE MALI INDEPENDANT…….232

1. Présence politique des soufis dans le Mali d'aujourd'hui…….232
1.1. Les Codes et la défense des valeurs musulmanes……..…..238
1.1.1. Le Code malien des personnes et de la famille……238

a. Les articles contestés concernant la filiation de l'enfant naturel**……**241

b. Les articles contestés relatifs à la succession…….……242

c. Les articles contestés concernant le mariage et sa dissolution **…….**243
1.1.2. Le code pénal malien et la peine de mort……..249

a. Le cas d'homicide volontaire……..249

b. Le cas d'atteinte contre la sûreté d'Etat…….250

c. Le vol effectué dans certaines conditions…….250

1.2. Intervention des soufis auprès du pouvoir public en matière religieuse…...252
2. Actions sociales des soufis au Mali…….254

2.1. Construction d'hôpitaux par les guides spirituels…….255

2.2. Lutte contre certaines maladies par les maîtres spirituels…….256

2.3. Distribution de vivres aux nécessiteux par les soufis……..……257

2.4. Lutte contre la mendicité des talibés par les leaders spirituels……259

2.4.1. La mendicité et le code pénal malien ……...260

2.4.2. L'intervention des soufis……...262

CHAPITRE III : LES ŒUVRES INTELLECTUELLES DES SOUFIS D'AUJOURD'HUI ET LEUR PORTEE……266

1. Les œuvres mystiques d'Amadou Hampâte Bâ (m.1991) et leur portée….266

1.1. *Vie et enseignement de Tierno Bokar, le sage de Bandiagara*…….……266

1.2. *Jésus vu par un musulman*…….……277

2. Sa'd Umar Touré (m.1997) son ouvrage et sa portée……280

2.1. *al-'Aḍwā' al-ṣāfia 'alā al-'awrād al-tiğāniyya : Les lumières luisantes sur les invocations tiğānīes*…….…280

3. Les ouvrages de Bilal Diallo (?-) et leur portée…….285

3.1. *Sourate Ikhlaç*…….285

3.2. *A la lumière du soufisme*……289

3.3. *La Tijania, voie spirituelle du cheikh Ahmed Tijane*……..…295

3.4. *Ayatal Koursi, le verset du Trône*…….……296

4. L'ouvrage du cheikh Mahmūd Muḥammad Hamū (?-) et sa portée……297

4.1. *al-Mawāqif wa al-ẖuṭwāt fī 'uṣūl al-'awrād wa 'ādāb al-da'awāt min'aḥādīṯ Sayyid al-sādāt : Etapes et démarches sur les fondements des formules des prières et recommandations pour les bénédictions à partir des hadiths*…….…297

CONCLUSION …….315

BIBLIOGRAPHIE……326

INDEX DES TERMES SOUFIS …….....346

INDEX DES NOMS DE PERSONNES…….…349

INDEX DES NOMS GEOGRAPHIQUES……...…350

ANNEXE A ……...353

ANNEXE B ……...378

ANNEX C ……..389

TABLE DES MATIERES……394