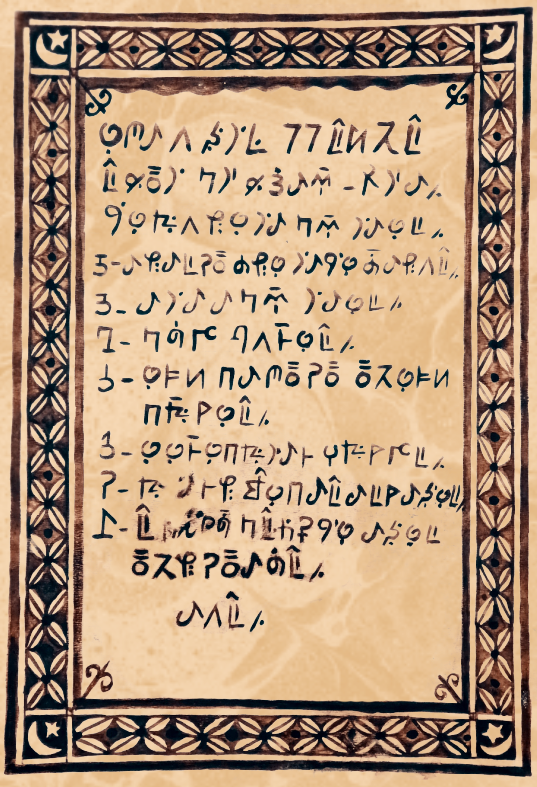
IRCICA

CENTRE DE RECHERCHES SUR L'HISTOIRE, L'ART ET LA CULTURE ISLAMIQUES

Histoire de la connaissance et de l'érudition islamiques en Afrique centrale et occidentale



IRCICA

IRCICA
CENTRE DE RECHERCHES SUR L'HISTOIRE, L'ART ET LA CULTURE ISLAMIQUES

Actes de la Conférence internationale sur

L'histoire de la connaissance et de l'érudition islamiques en Afrique centrale et occidentale

Septembre 2024, Yaoundé, Cameroun

İstanbul 2026

OCI | Organisation de la coopération islamique
IRCICA | Centre de recherches sur l'histoire, l'art et la culture islamiques
Alemdar Cad. No. 15, Bâbıâlî Girişi
Cağaloğlu Fatih 34110 İstanbul, Türkiye
Tel | +90 212 402 00 00 Fax | +90 212 258 43 65
ircica.org ircica@ircica.org
Numéro certificat | 75350

Actes de la Conférence internationale sur l'Histoire de la connaissance et de l'érudition islamiques en Afrique centrale et occidentale

Serie de sources et d'etudes sur l`histoire de la civilisation islamique; no. 63

IRCICA © 2026
ISBN | 978-92-9063-484-3 (e-book)
İstanbul 2026

Catalogage à la source de la bibliothèque de l'IRCICA

Conférence internationale sur l'Histoire de la connaissance et de l'érudition islamiques en Afrique centrale et occidentale (2024 : Yaoundé, Cameroun)
Actes de la Conférence internationale sur l'histoire de la connaissance et de l'érudition islamiques en Afrique centrale et occidentale, septembre 2024, Yaoundé, Cameroun / préface de Mahmud Erol Kılıç ; préparé pour la publication par Hamadou Adama, Gassim Ibrahim et Ahmad Mukhtar Adam, - Istanbul : Centre de Recherches sur l'Histoire, l'Art et la Culture islamiques, 2026.
557 p.; 24cm.- (Série de sources et d`études sur l'histoire de la civilisation islamique ; no. 63)
Inclut des références bibliographiques.
ISBN 978-92-9063-484-3
1. Civilisation islamique--Afrique de l'Ouest--Congrès. 2. Civilisation islamique--Afrique centrale--Congrès. 3. Soufisme-- Afrique--Congrès. I. Kılıç, Mahmud Erol, 1961-. II. Adama, Hamadou. III. Ibrahim, Gassim. IV. Adam, Ahmad M. V. Titre. VI. Séries.
966--dc22

Préface de **Mahmud Erol Kılıç**

Préparé pour la publication par **Hamadou Adama, Gassim Ibrahim, Ahmad Mukhtar Adam**

Mise en page Selahaddin Uygur

Préface

Prof. Dr. Mahmud Erol Kılıç
Directeur Général, IRCICA

C'est un plaisir pour moi de préfacer le recueil des actes de la Conférence internationale sur « L'histoire de la tradition intellectuelle et de l'érudition islamique en Afrique centrale et occidentale » qui avait été accueillie par le Cameroun au début de septembre 2024. Ceci me permet de récapituler certains aspects particuliers de cette conférence qui en ont fait un événement académique remarquable tant pour sa contribution aux études sur l'histoire de la culture islamique en Afrique que pour sa réalisation comme une des activités les plus abouties de la coopération culturelle au sein de l'Organisation de la Coopération Islamique. Avant tout, un facteur clé à souligner à partir de ces deux points de vue est le patronage accordé à la conférence par Son Excellence Monsieur Paul Biya, Président de la République du Cameroun, qui en avait accueilli l'idée favorablement dès que nous l'avions soumise, assuré l'octroi des moyens et facilités nécessaires pour son organisation, et rehaussé sa signification en la plaçant dans le cadre du programme entourant la 50ème session du Conseil des Ministres des Affaires étrangères des pays membres de l'OCI et la célébration du 50ème anniversaire de l'adhésion du Cameroun à l'OCI, à Yaoundé du 27 au 29 août 2024. Ainsi, en engageant la coopération tripartite du Cameroun, du Secrétariat Général de l'OCI et de l'IRCICA, la conférence a concrétisé une diplomatie culturelle au plus haut niveau au sein de l'OCI. En même temps, parmi les activités ayant accompagné la session ministérielle, cette conférence a représenté la dimension culturelle de la coopération multisectorielle qui unit les état membres de l'OCI. Je voudrais donc saisir cette occasion pour réitérer ma gratitude à S.E. Monsieur le Président Paul Biya, ainsi qu'au Gouvernement du Cameroun, pour tout le soutien et la collaboration accordés à cet événement. Je voudrais remercier en particulier le Ministère des Relations extérieures et le Ministère des Arts et de la Culture, ainsi que l'Institut des Relations Internationales du Cameroun (IRIC) de l'Université de Yaoundé II, pour leur excellente collaboration.

D'autre part, la conférence de Yaoundé revêt une importance spéciale également sur le plan des études et recherches historiques. Elle a constitué un jalon essentiel dans la série de conférences de l'IRCICA intitulée « Histoire de la tradition intellectuelle et de l'érudition islamiques » qui depuis sa mise sur pied en 2023, est consacrée à l'Afrique. Son but est de faire le constat de l'évolution des études et publications se rapportant à ce thème dans le monde entier ; contribuer à renforcer la scientificité de ces travaux ; élever les connaissances et disponibilités quant aux sources et à la documentation ; assurer la périodisation et la couverture géographiques et chronologiques exhaustives des contributions africaines à la civilisation mondiale ; mettre en exergue la transmission de ces contributions à travers la culture et la civilisation islamiques et les échanges interculturels. Il est connu que ces objectifs abordent une longue histoire et un vaste patrimoine de traditions intellectuelles et scientifiques africaines cultivées et échangées depuis l'avènement de l'Islam dans le continent dès son premier siècle et enrichies de nombreuses spécificités thématiques et linguistiques régionales. Ainsi, les sciences religieuses, les sciences naturelles, la philosophie et la littérature ont connu des développements prodigieux dans ses différentes régions, fournissant aux chercheurs actuels de nombreuses sources à explorer dans les domaines de l'exégèse coranique, la jurisprudence et les commentaires des grands traités philosophiques ; les traités d'histoire, les biographies ; de la prose et de la poésie exprimées dans les langues arabe, ajami et autres langues africaines. Dans l'ensemble, les différents processus et modalités de rencontres interrégionales et interculturelles effectuées à travers les traditions spirituelles, l'érudition, la littérature écrite et verbale sont remis en lumière, les grandes figures et acteurs de ces relations, ainsi que les foyers d'enseignement sont revisités et célébrés. Par conséquent, les recherches concernant ce patrimoine culturel contribuent non seulement au progrès des disciplines concernées mais aussi à éclaircir l'histoire des relations culturelles et de la reconnaissance savante mutuelle entre les communautés africaines et autres. Dans cette perspective, et pour répondre aux besoins exprimés par des experts à différents occasions, nous avons institué cette série

spécialisée à côté d'une autre série plus ancienne, nommée « Histoire de la civilisation islamique et des pays musulmans » qui depuis quarante ans a déjà enregistré plus d'une centaine de conférences coorganisées dans tous les continents y compris l'Afrique — au Chad, au Niger et au Nigeria. Quant à cette nouvelle série, qui l'IRCICA conduit en coopération avec le Secrétariat Général de l'OCI, sa première conférence s'est tenue à l'Université Ahmadou Bello, à Kaduna, Nigeria en juin 2023, avec comme indication géographique les régions anglophones de l'Afrique de l'ouest, de l'est et australe. Quant à la conférence de Yaoundé, deuxième dans cette série, elle a couvert les régions francophones de l'Afrique centrale et de l'ouest. Nous avons l'intention de donner une suite à cette série avec des orientations géographiques variées. Nous espérons que les distingués universitaires et chercheurs en provenance de divers pays ayant contribué à cette plateforme continueront à nous accompagner dans ce parcours d'études interdisciplinaires reconnu précurseur en tant que projet culturel international. Les actes de la conférence de Yaoundé en témoignent, promettant dans leur ensemble un intérêt soutenu à ce thème dans l'avenir.

Je voudrais remercier sincèrement les auteurs des communications pour leurs contributions à la conférence et à cet ouvrage. Je saisis également cette occasion pour renouveler l'expression de ma sincère reconnaissance à Mme. Astadjam Haman Saoudi, Directeur des Spectacles et des industries créatives au Ministère des Arts et de la Culture, représentante du Cameroun au Conseil d'Administration de IRCICA pendant le terme correspondant du Conseil, pour la liaison et l'assistance précieuses qu'elle a fournies en vue de réaliser cette conférence d'uen manière excellente, assurant ainsi une représentation et une coopération actives du Cameroun au sein du Conseil. Je voudrais également transmettre mes vifs remerciements au Professeur Hamadou Adama, coordinateur académique, qui a bien voulu préparer les actes pour la publication et les doter d'une instructive Introduction générale. Je remercie toutes les institutions camerounaises et les nombreuses personnalités ayant contribué à la réalisation de ce projet.

Discours de M. Hissein Brahim Taha, Secrétaire Général de l'OCI

Délivré par Dr Lhoucine Rhazoui*
Directeur des Affaires culturelles au Secrétariat Général

Monsieur le Ministre des Relations extérieures de la République du Cameroun

Monsieur le Gouverneur de la Région du Centre

Monsieur l'Ambassadeur Mahmud Erol Kılıç, Directeur Général de l'IRCICA

Messieurs les participants et chers invités

Mesdames, Messieurs

Permettez-moi, d'entrée de jeu et au nom l'Organisation de la Conférence Islamique (OCI), d'exprimer ma profonde gratitude et mes remerciements chaleureux à l'endroit du gouvernement du Cameroun pour l'accueil, dans cette belle ville de Yaoundé, de cette deuxième conférence internationale sur la tradition intellectuelle et l'érudition islamique en Afrique centrale et occidentale,

Je voudrais aussi saisir cette belle occasion et au nom de Monsieur le Secrétaire Général de l'OCI, pour féliciter la République du Cameroun pour l'organisation réussie de la tenue de la 50ème session du Conseil des Ministres des Affaires étrangères et pour l'acceptation de la présidence de cette instance au moment où notre organisation et ses États membres font face à de sérieux défis concernant le développement humain, la préservation de la sécurité et de la stabilité, la protection du patrimoine culturel du monde et particulièrement du monde musulman, les effets néfastes du changement climatique sur notre planète, pour ne mentionner que ces quelques exemples.

Au nom de Son Excellence Monsieur Hussein Brahim Taha, Secrétaire Général de l'OCI, je voudrais vous faire part de ses vœux de faire de cette rencontre un moment de convivialité et de réussite.

* Directeur des Affaires culturelles, Secrétariat Général, OCI.

Un moment d'échanges mais aussi de renforcement des liens de fraternité, d'élargissement de la coopération mutuelle, un moment d'ouverture de nouvelles perspectives pour des actions conjointes dans plusieurs domaines au sein de la grande famille de l'OCI.

L'organisation de cette conférence sur la thématique de l'histoire et du développement de l'érudition islamique et de la tradition intellectuelle en Afrique centrale et occidentale vient juste après celle des symposiums culturels tenus en septembre 2023 en République de Guyane dans les Caraïbes, à Kaduna au Nigéria en partenariat avec Arewa House de Ahmadu Bello University et au Cape Town, en Afrique du Sud, en octobre 2022. Tous ces symposiums ont connu un succès retentissant. Bien évidemment, tout ceci n'aurait pas été possible sans le concours de l'IRCICA qui participe activement à l'animation intellectuelle de toutes ces rencontres. Nous sommes honorés et très satisfaits de cette collaboration. Nous nous tiendrons toujours à ses côtés dans toutes ses initiatives, étant convaincus que la création des passerelles de dialogue, la compréhension mutuelle et l'ouverture des débats féconds participent de la promotion des valeurs promues par la charte de l'OCI qui insiste sur le renforcement des liens d'amitié, de solidarité et de coopération entre les États membres.

La tenue de cette conférence en ces temps difficiles est un symbole fort adressé aux tensions politiques de par le monde, notamment à l'agression continue du peuple palestinien, à la montée de l'islamophobie et aux discours haineux propagés par des groupes extrémistes radicaux basés en Occident, tout comme la montée des conflits à l'intérieur du monde musulman. Au milieu de ces eaux troubles, ce symposium est une invite à l'espoir et il ambitionne d'éclairer sur l'universalisme de l'islam en tant que religion de paix et de tolérance avec un impact significatif sur la vie des millions des peuples qui coexistent en respect total et en harmonie avec les disciples des autres fois religieuses. Cette conférence enrichit également le véritable patrimoine islamique en Afrique et renseigne sur l'expansion islamique dans toutes les régions du monde.

En sa qualité de porte-parole de la communauté musulmane mondiale, l'OCI a toujours œuvré dans le soutien de toute initiative dont l'objectif principal est de réunir les frères et sœurs en islam et

les adeptes des autres religions pour célébrer, ensemble, notre humanité et notre riche patrimoine culturel, dans un élan de mettre sur pied des rencontres intellectuelles constructives, de susciter des débats mutuellement enrichissants et de stimuler un dialogue ouvert. Le tout dans l'optique d'améliorer notre compréhension mutuelle de cette histoire partagée de notre religion, de notre culture et de dissiper toutes formes d'incompréhensions ou de malentendus concernant le message profond que véhicule l'islam en tant que religion de paix, de tolérance, de fraternité, du respect mutuel et de la justice.

À l'OCI, nous adhérons pleinement à cette initiative d'organiser une grande conférence internationale au Cameroun et nous sommes convaincus qu'elle nous offre là une formidable opportunité pour explorer, en profondeur, les échanges intellectuels, culturels et spirituels entre les peuples et les experts dans tout le continent africain. Elle ne participe pas seulement à la visibilité de l'islam dans cette partie du monde mais elle façonne aussi le statut et les perspectives futures de l'érudition autour des disciplines comme l'histoire qui n'est pas, de notre point de vue, suffisamment problématisée et conceptualisée. Une fois ce travail fait, nous sommes convaincus qu'il y a là un héritage fort éloquent des récits légués à la jeune génération et aux générations à venir. Ces récits renseignent sur les fondements de la coexistence des peuples et sur la paix en Afrique, au-delà des menaces et des dangers qui hantent la stabilité et l'intégrité territoriale des États.

Excellences, Mesdames et Messieurs, c'est en gardant à l'esprit toutes les opportunités que je viens d'énumérer qu'il convient de préciser que la participation de l'OIC à cette prestigieuse conférence vient réaffirmer, si besoin est, de sa conviction sur le rôle fondamental du pouvoir du savoir, des échanges entre chercheurs et de la diplomatie culturelle dans leurs capacités à faire de ces lieux privilégiés de rencontre des espaces de dialogue ouvert et de fructueux partages des idées.

Notre approche est simple et se résume ainsi qu'il suit : faire rencontrer des peuples issus de différentes aires culturelles et de nationalités afin qu'ils se parlent, qu'ils s'enrichissent mutuellement, qu'ils se connaissent et qu'ils se comprennent mutuellement.

Notre participation au présent symposium traduit en effet notre engagement indéfectible à la propagation des valeurs humaines nobles qui transcendent les frontières territoriales et qui scellent notre humanité commune, nos idéaux partagés qui sont des remparts contre des agendas cachés de division et des tendances extrémistes.

Excellences, Mesdames et Messieurs, pour clore mon propos, permettez-moi de réitérer une fois de plus notre profonde gratitude et nos remerciements sincères à l'endroit du gouvernement de la République du Cameroun pour nous avoir offert cette opportunité de nous rencontrer ici dans cette belle ville de Yaoundé. Cette occasion nous permet de célébrer notre patrimoine islamique partagé et nos valeurs humaines communes qui transcendent nos différences spirituelles et nos spécificités ethniques et culturelles. Permettez-moi aussi, une fois encore, de louer les efforts inlassables déployés par l'IRCICA pour la promotion de l'art, de la culture islamique et de l'histoire du monde musulman.

Nous formulons les vœux de plein succès à cette conférence internationale. Puisse Allah bénir tous nos efforts et nous conduire sur le droit chemin qui mène au service de toute l'humanité.

Merci pour votre aimable attention.

Introduction générale

Hamadou Adama*

Depuis le début des années 2000, l'IRCICA et l'OCI se sont activement impliquées dans la connaissance et la promotion du savoir islamique et de la civilisation arabo-musulmane en Afrique subsaharienne. Nous pensons ici aux conférences sur le *Bilâd as-Sûdân* organisées en 2019 à l'université Abdou Moumouni de Niamey (Niger)[1] et à N'Djamena (Tchad) avec le concours de l'université Roi Fayçal. Nous pensons également à la conférence sur l'histoire du savoir et de la connaissance islamiques en Afrique tenue en juin 2023 à Kaduna, dans les locaux d'Arewa House à Ahmadu Bello University au Nigeria.[2] Celle qui se réunit à Yaoundé en 2024 s'inscrit dans la même perspective et porte sur l'histoire de la tradition intellectuelle et de l'érudition islamique en Afrique Centrale et Occidentale. Cette dernière conférence a été organisée avec les concours du Ministère camerounais des relations extérieures, de celui des Arts et de la culture et l'Institut des relations internationales du Cameroun, un établissement de l'université de Yaoundé 2 (Cameroun).

Tous ces efforts consentis, toutes ces initiatives déployées dans la durée visent à réactualiser des savoirs partagés et à redynamiser des échanges pluriels et séculaires. Incontestablement, ils participent du renforcement et de la consolidation de la connaissance mutuelle. Ils participent également à la réactualisation du regard, à la collaboration et à la construction de la paix et du vivre-ensemble.

Dès le 13è siècle en effet, avec le développement des grands empires du Kanem, du Baguirmi et du Bornou au nord et à l'est du Lac Tchad, les chroniques arabes (*Târîkh al-Fettâch, Târîkh as-*

* Université de Ngaoundéré, Cameroun.

1 Les actes de cette conférence ont été publiés en 2020. Hamadou Adama et Seyni Moumouni (éds.), *L'histoire et la civilisation islamiques en Afrique de l'Ouest (Bilâd as-Sûdân)* (Istanbul : OCI-IRCICA, 2020).

2 Sadik Ünay and Shua'ibu Shehu Aliyu (eds.), *History of Islamic Learning and Scholarship in Africa* (Istanbul: OIC-IRCICA, 2024).

Sûdân) nous informent que la religion islamique a été introduite par des Négro-africains entrés en contact avec le monde méditerranéen, à travers les pistes caravanières du Sahara et du Sahel. Des échanges commerciaux ont été noués, la langue, l'alphabet et les chiffres arabes ont été enseignés et d'importants liens ont été tissés de part et d'autre du Sahara.

A l'ouest du lac Tchad, il a fallu attendre le début du 19è siècle avec l'action militaire (*jihad*) pour installer durablement l'islam au Cameroun et dans les pays de l'Afrique centrale. Initié dans l'actuel Nigéria par Ousman Dan Fodio et Modibbo Adama, le mouvement de réforme islamique (*jihad)* a renversé l'ordre ancien et implanté l'islam au centre de toutes les activités politiques, économiques et socioculturelles. En dépit d'une écologie hostile, par endroits, des hommes issus de plusieurs groupes ethniques et portés par la foi islamique ont profondément transformé la géographie, l'histoire, et introduit de substantielles réformes qui ont vu émerger des cités entières, de nouvelles modalités de gestion des hommes et des biens, une architecture particulière, une scolarisation spécifique, une législation inédite et une érudition à nulle autre pareille.

L'arrivée des conquérants Européens dès la fin du Congrès de Berlin en 1885 sur la partition de l'Afrique marque certes un tournant et freine considérablement la progression et l'impact de la civilisation islamique, mais celle-ci réussit à se réinventer de nouvelles stratégies d'action et à maintenir aujourd'hui encore une influence dans la vie des hommes et dans celle des États de l'Afrique centrale et occidentale.

Dans ces vastes espaces sous-régionaux, seules les zones sahéliennes et la savane ont vu naître et se développer des entités administratives assez solides (lamidats, émirats, califats, sultanats), consolidées par une gestion intelligente et harmonieuse des traditions endogènes et des héritages islamiques. Bien que présente dans de nombreuses régions de la forêt équatoriale et des franges atlantiques, la civilisation islamique y est un fait communautaire, cantonnée dans des quartiers réservés aux ressortissants des zones septentrionales.

Au-delà du narratif imposé et reproduit par la bibliothèque coloniale, la civilisation islamique a introduit un alphabet, une écriture et cadastre spécifiques, une fiscalité, une architecture

originale, un mode de vie particulier, une titulature hiérarchisée et inédite (*Lamido*, *Galdima*, *Sarki*, *Jawro*, etc.), une structure judiciaire spécifique (le tribunal coutumier) et des assemblées royales (*faada*) dans les chancelleries royales. Elle a construit des cités entières, mis en place un système éducatif et de formation professionnelle assez élaboré. Elle a développé une gouvernance particulière respectueuse des minorités sociologiques, elle a accéléré les échanges, facilité les métissages, l'érudition et l'émulation.

L'objectif de cette rencontre de Yaoundé qui a réuni les spécialistes des savoirs islamiques est d'interroger l'histoire de l'éducation et de la formation islamiques, les trajectoires de l'érudition et de revisiter les acquis de la longue tradition intellectuelle qui ont impulsé et façonné biens des aspects fondamentaux de la civilisation islamique qu'on rencontre aujourd'hui encore en Afrique centrale et occidentale. Il a été question de capitaliser les acquis de la créativité, de l'ingéniosité, de l'inventivité, de l'érudition et de l'émulation intellectuelle islamique qui ont rendu possible l'implantation d'un projet de société, d'un modèle alternatif de gouvernance, d'une civilisation inclusive, citoyenne, respectueuse de l'altérité aux confins méridionaux du Monde arabo-musulman.

Plusieurs thématiques en rapport avec l'histoire de la tradition intellectuelle et de l'érudition islamique en Afrique centrale et occidentale ont ainsi été abordées par de nombreux spécialistes venus d'Afrique, de l'Asie et de l'Europe.

Les contributions de Samba Diop sur l'expansion de l'islam au Sénégal, celle de Shua'ibu Shehu Aliyu sur l'influence du califat de Sokoto dans le Nigeria septentrional sur l'éducation et l'érudition islamique, et celle de Cissé Issa sur l'enseignement confessionnel islamique au Burkina Faso introduisent la thématique centrale et couvrent une longue période allant du 9è siècle au 20è siècle. Elles intègrent aussi un espace géographique qui inclut une grande partie de l'Afrique occidentale, lieu de naissance des grands mouvements confrériques islamiques qui impactent toute l'Afrique centrale depuis le début du 19è siècle. Ces mouvements confrériques mettent sur pied d'importants foyers d'érudition telle que l'école de Dinguiraye en Guinée, étudiée par Bah Alioune et les écoles

coraniques de Maroua abordées par Bello Mana. Ces foyers d'enseignement et d'érudition ont formé de nombreux érudits dont l'apport pluriel continue d'impacter les sociétés musulmanes de divers aspects de leurs vies spirituelle, politique, socio-culturelle et économique, entre autres (Hamadou Adama). Cheikh Osman dan Fodio dont la vie et l'œuvre sont marquées par le soufisme est, incontestablement, l'un des brillants élèves issus de grands foyers d'érudition implantés en Afrique occidentale. En s'appuyant sur les écrits du Cheikh dan Fodio, Seyni Moumouni restitue admirablement les aspects du soufisme qui fondent l'érudition du Cheikh Osman dan Foddio. Ce soufisme transmis par les Fodio gagne du terrain et est très bien implanté au Nord du Cameroun (Fadel Soubiane Bah) et dans sa partie occidentale, en pays bamun, où il s'est installé durablement, en impactant la créativité artistique (Idrissou Njoya) et l'érudition intellectuelle (Fouapon Alassa).

En Côte d'Ivoire où les élites arabophones réorganisent l'enseignement et la formalisation des circuits de l'acquisition des savoirs (Kone Drissa) et au Cameroun où l'influence des Imams est de plus en plus croissante (Bachir Bouba), le savoir des érudits issus des foyers d'érudition accompagne les grandes décisions des hommes du pouvoir dans leurs contextes respectifs. Ils les assistent dans la résolution des conflits et dans la préservation de la paix sociale. De même, ils les accompagnent à l'éradication de certains fléaux qui minent la communauté musulmane, à l'instar de l'esclavage et du statut des captifs de guerre (Sehou Ahmadou). Au Mali, par exemple, les manuscrits de Tombouctou nous renseignent que les érudits ont joué un rôle de premier plan dans l'éducation au patriotisme et à la consolidation de la souveraineté des Etats (Ismaila Diallo). Au Gabon aussi, nous informe Tezi Boutounou Yousouf Alexis, les érudits musulmans participent à la consolidation de l'Etat postcolonial, en manœuvrant pour la préservation de la paix et de la cohésion sociales.

Toutefois, il convient de préciser que les érudits n'évoluent pas en vase clos. Ils sont intégrés dans des cercles et réseaux transnationaux d'érudition intellectuelle qui leur permettent d'actualiser leurs savoirs et de transmettre leurs acquis à leurs cadets. A travers le portrait de quelques érudits particulièrement actifs dans l'éducation, la formation et le développement au

Sénégal, Mor Talla Cissé, explique l'importance du réseautage dans l'articulation locale des activités menées par les érudits musulmans. Le pèlerinage est également un lieu privilégié de brassage, d'interactivité et d'échanges féconds puisqu'il facilite les rencontres, les contacts et l'apprentissage (Meyine Mohamedou). De retour de La Mecque, les érudits s'organisent en cercles associatifs, comme c'est le cas à Goulfey dans le Nord du Cameroun (Mahamat Abba Ousman). Dans certains cas, notamment en milieu peul du Tchad, l'érudition intellectuelle investit les traditions locales pour mieux articuler la transmission et la diffusion du savoir islamique. Les chansons consacrées au rite de la circoncision, affirme Sali Bakari, sont aussi, des lieux d'apprentissage et d'érudition à prendre en considération.

L'économie islamique et les réseaux marchands ont aussi énormément bénéficié de la compétence des érudits musulmans dans la fiscalité, les transactions commerciales, le financement de diverses activités génératrices des revenus. En abordant la problématique de l'économie islamique et de son efficacité dans l'entrepreneuriat social dans le contexte camerounais, Roukatou Aboubakar souligne son importance et sa réappropriation par les opérateurs économiques musulmans. Cet engouement est surtout perceptible dans le secteur bancaire où la finance islamique convainc des investisseurs non musulmans, séduits par la morale et l'éthique qui gouvernent l'esprit des produits et services offerts par les institutions bancaires locales (Etogo Nyaga Yves Patrice).

L'impact de l'histoire de la tradition intellectuelle et de l'érudition islamique peut être capitalisé, en irriguant de ses savoirs les traditions concurrentes et, aussi, en s'abreuvant aux sources de celles-ci, par-delà des préjugés, des malentendus et chocs culturels. Pour ce faire, l'un des défis auxquels fait face la tradition intellectuelle et l'érudition islamique en Afrique centrale et occidentale reste leur arrimage aux nouvelles technologies de l'information et de la communication. A ce sujet, la formalisation de l'éducation dans les cycles primaires et secondaires et l'actualisation des manuels scolaires et des approches pédagogiques s'imposent (Aïcha Mohammadou). Dans le supérieur et pour le cas spécifique du Cameroun, Nchouwat Amadou plaide pour l'introduction de l'enseignement de l'arabe et de l'islam afin de

renforcer la connaissance mutuelle et dissiper des préjugés défavorables entretenus à l'égard de l'islam. Des départements de langue et civilisations ont été certes ouverts dans certaines universités publiques mais ces efforts restent timides pour l'instant. De même, l'investissement dans les entreprises de communication devient incontournable et participe de l'éducation et de la promotion de l'érudition. L'exemple de la radio Ar-Rissala, décrite par Souley Mane, devrait encourager des initiatives privées à investir dans la communication de masse afin d'informer, d'éduquer et de divertir, conformément à la morale et à l'éthique islamiques. Ce faisant, la perspective islamique gagnerait en visibilité, en efficacité et en crédibilité.

En somme, nous avons là vingt-quatre contributions des spécialistes venus de plusieurs horizons. Tous abordent la problématique de l'histoire de la tradition intellectuelle et de l'érudition islamique en Afrique occidentale et centrale. Toutes les contributions reflètent également la grande diversité des sociétés musulmanes et renseignent sur l'impact de la culture et des traditions islamiques à divers niveaux, à diverses catégories socioprofessionnelles, dans divers contextes. Toutes renseignent enfin sur le dynamisme de cette tradition intellectuelle partagée, par-delà les frontières, les nationalités, les cultures. Reste à espérer que tout cet héritage, tout ce patrimoine matériel et immatériel produit par la culture et l'érudition islamiques puissent servir de catalyseur au dialogue, à la compréhension mutuelle et à la fraternité humaine.

I. Expansion et diffusion de l'islam en Afrique centrale et occidentale

L'Expansion de l'islam au Sénégal de la vallée du fleuve au nord jusqu'en Casamance au sud ; prosélytisme et confréries soufies (9è–19è siècle), un panorama

Samba Diop*

1- Historique succinct de l'avènement de l'islam au Sénégal ; Djihad et conversion

Il faut tout d'abord noter que l'avènement de l'islam au Sénégal est ancien, datant du 9è siècle ; plus largement, on ne peut pas séparer cette région qui est la plus occidentale du continent africain de la grande vastitude du Sahel, un espace qui va des rives de l'Océan Atlantique jusqu'au Lac Tchad, en passant par la Boucle du Niger. Cependant, nous allons surtout nous concentrer sur le Sénégal comme souligné dans l'intitulé de cette présentation.

Concernant les échanges proprement dits entre les populations nord-africaines et celles situées au sud du désert saharien, tout d'abord, comme le souligne A. Haour dans son livre qui a pour titre *Rulers, Warriors, Traders, Clerics*,[1] il existait 'le commerce silencieux', un concept déjà décrit par l'historien grec Hérodote. 'Le commerce silencieux' consiste en des échanges entre deux groupes qui ne se parlaient pas et, souvent, ne se voyaient pas. Pour que l'islam pût s'établir dans la région du Fleuve Sénégal, il fallait forcément que les deux parties communiquassent. Ainsi, la venue du Coran et son apprentissage est la phase qui suivit celle du 'commerce silencieux'. En résumé, les remarques qui précèdent sont l'illustration que les échanges entre les deux rives du Sahara sont anciens.

Au cours du Colloque International de Bamako organisé en 1975, Hampaté B*â* fait une remarque très importante, comme quoi, « l'Afrique est profondément et fondamentalement croyante…… Pour comprendre l'Afrique, il faut tenir compte de la religion – je ne dis pas religion islamique, chrétienne ou judaïque – je dis

* Research Scholar, University of Oslo (Norway).

1 Anne Haour, *Rulers, Warriors, Traders, Clerics: The Central Sahel and the North Sea 800-1500* (Oxford: OU Press, 2007), 92.

religion, c'est-à-dire la Foi. Et il faut tenir compte également de l'occulte ».[2]

À part la religion islamique et son adaptation (sur laquelle nous allons revenir un peu plus bas), il y a la question liée aux sources. En effet, il faut distinguer deux types de sources : écrites et orales. La plupart des sources que nous avons consultées sont écrites mais cela ne diminue en rien l'importance de l'oralité. Dans son ouvrage intitulé *Tarikh Es-Soudan* l'auteur Es-Sa'di se lamente que la génération qui vint après les ancêtres ne se soucia guère de perpétuer la science historique précédemment développée par ces aïeux fondateurs ; ce qui le poussa à prendre sa plume pour écrire et, de ce fait, témoigner.

Aux deux sources orales et écrites, il faut ajouter une troisième. En effet, pour mieux comprendre la présence de l'islam au Sahel, il faut forcément se pencher sur les sources arabes ; comme l'ont noté les auteurs Levtzion et Spaulding, dans l'introduction de leur ouvrage intitulé *Medieval West Africa*,[3] afin de mieux comprendre l'histoire du *Bilâd as-Sûdân*, il faut à coup sûr consulter les voyageurs et auteurs arabes qui ont sillonné cette région pendant des siècles, notamment Ibn Hawqal, Ibn Battuta, Ibn Khaldun, pour ne citer que quelques-uns.

À présent, Un fait marquant sur lequel il faut s'appesantir est l'africanisation de l'islam. Nous nous permettons de faire le résumé du chapitre qu'y a consacré V. Monteil.[4] Ce chapitre est intitulé « L'africanisation de l'islam » et fait la synthèse de l'adaptation de l'islam en milieu africain noir. Bien sûr, concernant l'implantation de la foi islamique, les avis divergent, car si certains auteurs repoussent tout apport arabe ou oriental, insistant sur le substrat des vielles religions sociales du terroir, conséquemment, il existe un islam noir bien particulier, très différent de l'islam méditerranéen ou proche-oriental, différent aussi de l'islam maure,

2 *Actes du Colloque*, Premier Colloque International de Bamako 27 janvier – 1er février 1975 (Bamako, Mali, Fondation SCOA, 1975), 18.

3 Nehemia Levtzion & J. Spaulding (eds.), *Medieval West Africa: Views from Arab Scholars and Merchants* (Princeton: N.J., Markus Wiener Publishers, 2003), IX-X.

4 Vincent Monteil, *L'islam noir* (Paris : Seuil, 1964-1971), 47-57.

donc un islam repétri, négrifié, adapté aux caractères psychiques des races noires.

Toujours selon V. Monteil, d'autres auteurs sont catégoriques : il ne saurait y avoir un islam noir, pas plus qu'un christianisme noir ou un judaïsme noir. Ce qu'il y a, avant tout, c'est un islam principiel, le seul qu'il convienne d'étudier. En dernière analyse, il existe bel et bien une africanisation de l'islam. Pour conclure son chapitre, V. Monteil distingue cinq grandes aires ethnoculturelles : islam arabe, islam turc, islam irano-indien, islam malais et islam africain. En dernière analyse, nous sommes en présence de deux mondes, le préislamique et l'islamique. De ce fait, « il y a la coexistence des mondes islamique et animiste et ceci représente une réalité syncrétique au sein de laquelle la magie, le surnaturel et le superhumain côtoient le texte coranique ».[5]

Les Toucouleurs du Fouta sont les premiers à se convertir à l'islam. Ensuite, les autres peuplades de la Sénégambie suivirent. Au cours du 19è siècle, le concept de djihad était en vogue et se traduisait dans la réalité par une certaine contradiction. En effet, il a toujours semblé que le djihad doit opposer les musulmans aux païens et animistes. Cependant, on se rend compte que, par exemple, les guerres saintes conduites au Sahel par El Hadj Omar Tall[6] opposèrent aussi ce dernier à d'autres musulmans ; comme le remarque B. Sanankoua dans son ouvrage *Un empire peul au XIXè siècle*,[7] non seulement El Hadj Omar a attaqué le roi païen Gimba mais, en plus, Omar a attaqué les Peuls de l'empire du Maasina et s'empara en 1862 de la capitale Hamdallaahi, la capitale de cet État islamique.

Auparavant, il faut remarquer le fait que dans la tradition orale de ces régions islamisées, les récitants et les familles dynastiques ont tendance à rattacher leurs origines à des ancêtres arabes et, même, au prophète de l'islam Muhammad (SAW), ceci pour se donner encore plus de prestige et d'ascendance sur les autres.

5 Samba Diop, "The Wolof Epic : From Spoken Word to Written Text," *Research in African Literatures*, Vol. 37, Number 3 (Fall 2006): 124.

6 El Hadj Omar Tall était aussi un auteur, ayant écrit un ouvrage doctrinal intitulé *Rimah*, en fait, son chef d'œuvre (Voir *Rimah, traité de mystique musulmane*, Maurice Puech traducteur, 1999).

7 Bintou Sanankoua, *Un empire peul au XIXe siècle. La Diina du Maasina* (Paris : Karthala-ACCT, 1990), 136-7.

L'exception à cette règle est fournie par l'exemple de l'érudit sénégalais Shaykh Muusa Kamara.[8] C'est le cas de Ndiadiane Ndiaye, considéré comme l'ancêtre des Wolofs dont nous parlons dans la section suivante. Pour revenir à Kamara, Bonte qui fait le compte-rendu de l'ouvrage de Kamara intitulé *Zuhuŵr al- Basaŧîñ* en arabe, considère que Kamara avait l'esprit critique et, bien qu'issu d'une famille de notables du Fouta, ce dernier était sceptique quant aux origines arabes que se donnent les lignées peules.

Cependant, il est constaté que l'avènement de l'islam dans la Sénégambie a eu des effets positifs, notamment, pour les esclaves et les gens appartenant aux castes inférieures. Comme le note Majhemout Diop,[9] pendant longtemps, « pour les esclaves qui formaient la majorité de la population, l'islam apparaissait, contrairement à la tradition et malgré ses limitations, comme ouvrant des perspectives réelles et non fictives d'affranchissement ».

Le livre de Paul Marty[10] est bien connu pour ne pas trop s'y appesantir. Cependant, nous allons en faire un résumé rapide et paierai surtout attention à l'avant-dernier chapitre (VI) consacré à la Casamance, aux Mandingues, Diolas et Peuls du Fouladou. Les chapitres précédents sont consacrés à des personnalités religieuses telles que Cheikh Sidia, Cheikh Saad Bouh, El Hadj Omar Tall, El Hadj Malick Sy, Cheikh Ahmadou Bamba, Bou Kounta, etc. Ces marabouts sont tous affiliés soit à la confrérie tijane, soit à la qadiriyya. Tout au début de son livre, Marty démontre l'influence que les cheikhs maures ont eue au Sénégal.

Il faut brièvement constater que Paul Marty (1882-1938) est né en Algérie française. Il a été officier dans l'armée française, administrateur colonial, interprète en arabe et, enfin, écrivain sur l'islam. Il a voyagé à travers l'Afrique de l'Ouest : Sénégal, Soudan

8 Voir P. Bonte, *Shaykh Muusa Kamara, Florilège au jardin de l'histoire des Noirs.* Zuhuŵr al-Basaŧîñ. I : L'aristocratie peule et la révolution des clercs musulmans (Vallée du Sénégal), » *L'Homme, Revue française d'anthropologie*, 156 (2000) : 2.

9 Majhemout Diop, *Histoire des classes sociales dans l'Afrique de l'Ouest - II. Le Sénégal* (Paris : Maspéro, 1972), 61.

10 Paul Marty, *Études sur l'islam au Sénégal. Tome Les personnes* (Paris : Leroux, 1917).

français, Dahomey, Côte d'Ivoire, Niger, Mauritanie, etc. Tout au début de son livre, Marty campe son sujet de la manière suivante :

> Les Noirs islamisés du Sénégal se classent, d'eux-mêmes et sans exception, sous la bannière religieuse des marabouts et ne comprennent l'islam que sous la forme de l'affiliation à une voie mystique, ou plus exactement sous la forme de l'obéissance à un « Serigne » ou à un « Tierno ». Leur grand titre de gloire et leur profession de foi sont d'appartenir à un marabout. A toutes les questions, ils répondent invariablement et d'un seul jet : « Je suis Musulman, et mon marabout est un tel ». L'un ne va pas sans l'autre. Être Musulman, c'est obéir aux ordres de son marabout et mériter par ses dons et son dévouement de participer aux mérites du saint homme. L'étude du monde islamisé est donc à peu près uniquement ici une étude de personnalités maraboutiques.[11]

Marty écrivait ces lignes il y a un peu plus de cent ans ; ses remarques portant sur l'affiliation de l'islam sénégalais aux marabouts étaient vérifiables. Cependant, à la fin des années 1970 avec la révolution en Iran et avec le nombre croissant d'étudiants sénégalais dans les pays arabes et/ou musulmans (Arabie saoudite, Irak, Égypte, Algérie, Iran, etc.), ces étudiants sénégalais font connaissance avec les autres variantes et sectes de l'islam telles que le wahhabisme et le chiisme. A leur retour au Sénégal, ces étudiants, devenus pour la plupart des enseignants et des Imams, se mirent à défier l'ordre religieux musulman établi et auquel Marty fait référence, notamment la puissance des confréries et de leurs chefs, en premier lieu la tijaniyya et le mouridisme. Ceci a causé des frictions et même des affrontements sporadiques entre les deux camps car les confréries se sentaient menacées par ces intrus.

Nous en arrivons à la partie la moins discutée du livre de Marty, en l'occurrence l'islam en pays diola (Basse-Casamance), peule et mandingue, en Casamance, la région méridionale du Sénégal. À la page 367, l'auteur note que les Mandingues constituent l'élément islamisé de la Casamance. Quant aux Peuls, plus connus sous le nom de Foulas, ils occupent la Haute Casamance, région de Kolda ; Marty note que les Foulas nobles et libres (Foula Foro), sont restés fidèles à leurs pratiques fétichistes alors que les Foulas clients et

11 Ibid., 3.

captifs (Foula Dion) sont quelque peu islamisés et attachés à leurs maîtres et suzerains.[12]

À la page 388, Marty note avec aplomb que les Diolas sont un peuple très arriéré et frustre. Ce qui est plus intéressant est que l'auteur révèle que, sous le couvert et l'encouragement de l'administration coloniale française, les Mandingues s'insinuèrent dans le pays diola. Donc, c'est par le biais des marabouts mandingues que les Diolas sont devenus musulmans ; cependant, il y a aussi des Diolas catholiques et animistes. Il faut noter qu'on est en pays de forêts denses, un écosystème propice à la pratique du bois sacré et aux croyances aux mânes et aux ancêtres.

La conclusion du chapitre VI par Marty est amusante, pour dire le moins. Pour lui, la politique musulmane coloniale consiste pour la France à protéger les peuples fétichistes comme les Diolas. "Avec les Sérères, les Diolas constituent deux unités ethniques, les deux seules d'importance qui nous restent au Sénégal, sur lesquelles nous pouvons faire porter et commençons à la faire, notre effort civilisateur."[13] Comme les Diolas, les Sérères comptent en leur sein un grand nombre de catholiques mais il y a aussi une bonne portion qui s'est convertie à l'islam.

2- Apprentissage du Coran et érudition : écoles coraniques et universités

Cette partie est courte et a juste pour fonction de mettre en relief l'apprentissage du Coran au sein des *daaras* (*madrassa*), en plus de mettre l'accent sur quelques grands foyers d'érudition au Maghreb, au Sénégal et en Afrique de l'Ouest. Le livre saint de l'islam, le Coran, est obligatoirement rattaché aux Arabes et à leur langue qui est aussi celle dans laquelle le Coran est révélé et écrit ; le même livre saint est intimement lié à l'expansion de l'islam partout dans le monde et, en particulier, au Sénégal. Il faut néanmoins noter la fusion des mondes arabe et almoravide. En effet, dans son livre ayant pour titre *Le grand Jolof*,[14] J. Boulègue note que les racines de Ndiadiane Ndiaye, le fondateur de l'empire du Djolof, sont rattachées à Abu Bakr, et que le premier descendrait du second, le

12 Ibid., 372.

13 Ibid., 391.

14 Jean Boulègue, *Le grand Jolof (XIIIe-XVIe siècle)* (Paris, Karthala, 1987), 34.

compagnon et successeur du prophète Muhammad. Selon Boulègue, il s'agit surement d'un Abu Bakr chef almoravide qui a vécu bien après le Abu Bakr originel.

Le Tékrour, pays des Toucouleurs, a joué un rôle séminal dans la dissémination de l'islam au Sénégal et au-delà. En effet, dans *Senegal : An African Nation between Islam and the West*,[15] S. Gellar précise qu'un chef toucouleur nommé War Jabi a été converti à l'islam grâce aux commerçants touarègues et berbères. En fait, ce sont des Almoravides musulmans qui migrèrent vers le nord du continent africain et occupèrent le Maroc et l'Espagne au 11ème siècle. Selon toujours Gellar, le Tékrour devint un grand centre de formation des missionnaires et clercs musulmans qui sillonnèrent le Sénégal et l'Afrique de l'Ouest.

Il est essentiel de noter qu'il existait des universités anciennes au Sahel comme l'université de Sankoré à Tombouctou (Mali actuel) construite en 1325 sous le règne de l'empereur Kankan Moussa. Ce dernier est célèbre pour avoir accompli le pèlerinage à La Mecque, en emportant des tonnes d'or sur lui durant son périple. Au Sénégal, un centre universitaire a été créé au 17ème siècle à Pire par un savant nommé Khaly Amar Fall ; son mausolée est à Pire. Cependant, l'université que l'on considère comme étant la plus ancienne au monde est l'université Ez-Zitouna en Tunisie, créée en 737 sous le règne de la dynastie des Omeyyades. Toujours dans la même lancée, nous avons l'université Al Quaraouiyine à Fès au Maroc, construite en 859. Au nord du Sénégal, en Mauritanie, on note l'existence de la mosquée de Chinguetti datant du 13ème siècle, laquelle était aussi un centre d'apprentissage du Coran et des sciences islamiques.

Il est vrai que les centres islamiques au sud du Sahara tels que Sankoré et Pire ont été influencés par ceux de l'Afrique du Nord, en particulier les universités précitées en Tunisie et au Maroc, car beaucoup d'étudiants, éducateurs, enseignants originaires du Sahel allaient étudier les sciences islamiques en Tunisie, au Maroc, en Mauritanie ainsi qu'en Égypte à la célèbre université Al-Azhar créée en 970.

15 Sheldon Gellar, *Senegal: An African Nation between Islam and the West* (Boulder, CO, Gower, England: Westview Press, 1982), 2.

En conclusion préliminaire, il faut relever le fait que le désert du Sahara n'a jamais été une barrière entre l'Afrique du Nord et la région méridionale située au sud du Sahara ; au contraire, pendant des millénaires, les caravanes ont sillonné ce désert transportant marchandises, or, gomme, esclaves, etc. ; ces mêmes caravanes ont emmené avec elles le Coran et l'islam en Afrique noire.

La caractéristique principale de l'apprentissage et de la diffusion de la foi islamique est que, pendant très longtemps, cette dernière a été l'apanage d'un cercle restreint d'érudits et de sachants.[16] Dans une moindre mesure, de nos jours, cette situation existe toujours même s'il faut noter qu'un plus grand nombre de fidèles musulmans a accès à la connaissance des textes canoniques grâce à une alphabétisation plus large et à la traduction (ou l'interprétation) de ces textes dans les langues locales telles que le wolof ou bien en français et anglais.

Il faut noter qu'au Sénégal, bien que les *daaras* sont en train d'être modernisés, l'apprentissage du Coran reste toujours rudimentaire, du moins dans sa phase initiale, car les apprenants ânonnent les versets du Coran sans en comprendre la signification. Cependant, ceux parmi les élèves qui poursuivent leurs études jusqu'au stade de l'exégèse du Coran vont mieux comprendre la signification du livre saint des Musulmans.

3- Les confréries soufies : le mouridisme (Touba) et la tijaniyya (Tivaouane)

Pour mieux appréhender les contours des confréries religieuses musulmanes au Sénégal, il faut s'appesantir sur les deux

16 Cette situation de l'arabe rappelle quelque peu celle de la religion chrétienne en Europe durant l'époque médiévale ; en effet, les prêtres et clercs de l'église catholique avaient l'unique privilège de maîtriser le latin ; la Bible était écrite en latin et la messe dite aussi dans la même langue. Il a fallu l'irruption du réformiste protestant germain Martin Luther au 16è siècle et, plus tard, la révolution scientifique du 17è-18è siècle pour que l'étau se desserre. Une autre langue de privilégiés est le français, utilisée dans les cours royales d'Europe et parmi les élites dans certaines régions de l'Orient et de l'Asie. Citant le géographe Onésime Reclus, X. Darcos relève que le français "est un idiome compris dans tous les bourgs d'Europe par un professeur, un savant, un marchand, un seigneur, un prêtre, un cosmopolite." Xavier Darcos, « La Francophonie, une diplomatie de la langue, » in *La France en récits,* ed. Yves Charles Zarka (Paris : PUF, 2020), 337.

principales, à savoir la tijaniyya dont la capitale est Tivaouane et le mouridisme qui a comme centre la ville de Touba.[17] Il y a aussi une autre confrérie de moindre importance, la Qadiriyya, mais elle a beaucoup perdu de son lustre. Il convient de commencer avec la tijaniyya et d'évoquer les adeptes de cette confrérie, fondée au Sénégal par El Hadj Malick Sy (1855-1922).[18]

Cependant, il est important de noter que le fondateur de la tijaniyya est Cheikh Ahmad al-Tijani, un juriste malikite, né en 1737 en Algérie et mort en 1815 à Fès au Maroc où il est d'ailleurs enterré. Chaque année, des centaines de milliers de disciples tijanes du Sénégal et de toute l'Afrique se rendent en pèlerinage à Fès. Pour camper le sujet, nous préciserons, à l'entame, que si la confrérie tijane s'identifie à la doctrine orthodoxe malikite arabe et moyen-orientale, la tijaniyya colle aussi de très près au Saint Coran et les grands textes exégétiques de l'islam produits par les philosophes Arabes tels que Ibn Arabi ou Al-Kindi, pour n'en citer que deux.

C'est tout à fait l'inverse pour le mouridisme qui est d'essence locale, noire et africaine. Nous reviendrons sur le mouridisme un peu-plus bas et à la fin de mon analyse des deux confréries, le contraste entre les deux apparaitra plus clairement. Cependant, on peut d'ores et déjà affirmer que ce qui fait la particularité du mouridisme est comment adapter les principes soufis de l'islam aux conditions de la modernité, tout en y adjoignant les aspects économiques et politiques. Ne l'oublions pas, les mourides sont de très grands commerçants mais issus en grande majorité de souche rurale et paysanne.

Pour l'instant, et pour revenir à la Tijaniyya, un chef religieux très connu appartenant à la confrérie tijane, en l'occurrence Cheikh Ibrahima Niasse (né en 1900 à Kaolack au Sénégal et mort à Londres

17 Dans son article "Islam et État au Sénégal," publié dans *Pouvoirs*, No 12 (1980) : 142, G. Nicolas note avec justesse que "la tijaniyya et le mouridisme imposent à leurs adeptes un encadrement hiérarchique très rigoureux. Ces 'voies' sont dirigées par des *shaikhs* [Cheikh], choisis dans la dynastie issue de leur fondateur local ou d'un de ses lieutenants. Ceux-ci sont assistés de "marabouts" de grades différents. Cet encadrement est très efficace".

18 El Hadj Malick Sy est un écrivain et penseur attitré dont l'axe essentiel est centré sur la Sharia et la Tariqa, auteur de deux importants livres : *Kifâya* et *Ifhâm*. Voir Rawane Mbaye, *Pensée et action d'El Hadj Malick Sy. Vie et œuvre* (t. I & II) (Paris : Albouraq éditions, 2004).

en 1975 mais enterré à Kaolack) a écrit un ouvrage en arabe traduit sous le titre de *The Removal of Confusion* (2011).[19] Il est intéressant de s'arrêter sur quelques passages de ce livre en commençant avec les dix points qui font l'essence même de la Tijaniyya qui est un soufisme (*tasawwuf*) et qui sont : une définition (*hadd*), un sujet (*mawdu*), un fondateur (*wadi),* un nom (*ism*), une dérivation (*istimdad*), un statut légal (*hukm*), des problèmes particuliers (masa'il), l'excellence (*fadila*), une attribution (*nisba*), et un fruit/résultat (*thamara*).[20]

Niasse continue et définit la formation spirituelle au sein de la Tijaniyya, appelée *tarbiya*. Ici, il y a un ordre de priorité qui est important, adossé à la fois à l'invisible (Dieu) et le prophète Muhammad (SAW) (visible). Cette injonction commence donc en premier lieu avec les cinq prières quotidiennes édictées par Allah (SWT) et, ensuite, il y a la litanie quotidienne (*wird*) obligatoire, l'invocation de bénédiction sur le prophète tout au long de la nuit ainsi qu'au début et à la fin de la journée. Faut-il tout juste préciser qu'un disciple aspirant doit être initié au *wird* ; ce dernier n'est pas ouvert à tout le monde. Voilà, les deux pôles, tels que définis par le grand érudit Cheikh Ibrahima Niasse.

Parmi les chefs religieux de la Sénégambie, en plus de Cheikh Ahmadou Bamba, « la résistance la plus vice à la conquête coloniale fut l'œuvre d'Ahmadou Cheikhou, de Maba Diakhou, d'El Hadj Omar, tous marabouts ».[21] Ahmadou Bamba se démarque des autres parce qu'il ne colle pas à l'orthodoxie soufie arabe et moyen-orientale comme le font les tijanes tel que cela a été explicité ci-dessus.

---

19 Al-Hajj Ibrahim b. Abd-Allah Niasse, *The Removal of Confusion: Concerning the Flood of the Saintly Seal Ahmad al-Tijani*, trans. Zachary Wright, Muhtar Holland and Abdullahi El-Okene. Published by Al Imam Shaykh Tijani Ali Cissé (Egypt: International Printing Company, 2011).

20 Ibid., 17.

21 Diop, *Histoire des classes sociales dans l'Afrique de l'Ouest*, 61-62. Sur Touba et la confrérie mouride, il existe assez de travaux sur ce sujet ; voir par exemple Donal B. Cruise O'Brien, *The Mourides of Senegal: The Political and Economic Organization of an Islamic Brotherhhod* (Oxford : Clarendon Press, 1971) ; Jean Copans, *Les marabouts de l'arachide* (Paris : L'Harmattan, 1988) et Cheikh Guèye, *Touba. La capitale des mourides* (Paris-Dakar : ENDA-Karthala-IRD, 2002).

Si nous restons toujours au sein de la confrérie tijane, le fondateur de Tivaouane, en l'occurrence El Hadj Malick Sy était aussi un auteur,[22] en plus d'être un éducateur et un guide pour ses disciples. Au fil des ans, depuis la fin du 19è siècle jusqu'à nos jours, Tivaouane est devenu un grand centre d'apprentissage du Coran, de la langue arabe et des sciences islamiques en général.

Pour en venir au fondateur de la confrérie mouride Ahmadou Bamba, il faut de nouveau de revenir à Ibrahima Niasse qui, dans son livre précité,[23] disserte sur la discrimination raciale rencontrée sur le chemin spirituel, en écrivant que « la noirceur de la peau n'empêche pas l'entrée au sein de ceux rapprochés de leur Seigneur ». L'auteur donne l'exemple des Abyssiniens appelés *al-Habasha* en arabe, vivant dans l'Éthiopie actuelle et dont le prophète Muhammad (SAW) a dit d'eux que bien qu'ils soient noirs (*as-sûd*), même si la vraie foi se trouvait dans les Pléiades (*thurayya*), ils l'auraient atteint.[24]

Voici en quelque sorte la question raciale dans l'islam bien campée. Pour mieux comprendre la philosophie et l'œuvre d'Ahmadou Bamba, on ne peut pas éluder le problème racial. Il faut constater que la montée en puissance de Ahmadou pendant à la fin du 19è siècle et au début du 20è a coïncidé avec l'expansion coloniale française en Afrique, laquelle battait son plein.

Un marqueur important chez Ahmadou Bamba est la place proéminente qu'occupe le mysticisme dans sa pensée et son comportement, en plus du messianisme que les disciples accolent à Ahmadou Bamba. Ce dernier était un auteur prolifique et on retient surtout son chef d'œuvre qu'il a écrit en arabe et ayant pour titre *Masâlikul Jinan*.[25] Bamba est aussi connu comme poète, ayant composé également en arabe des poèmes intitulés *qasâ'id*, pluriel du mot *qasîda* qui veut dire poème ou chanson en arabe.

---

22 Par exemple, son livre *Qilâsu thahab*, traduit en français sous le titre « l'or décanté ». Lire l'étude détaillée sur la Tijaniya de Jean-Louis Triaud & David Robinson (dir.), *La Tijâniyya : une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique* (Paris : Kartahala, 2000).

23 Ibid., 253.

24 Ndiaye, *Le génocide voilé : Enquête historique* (Paris : Folio, 2017).

25 Voir la traduction française (*Masâlikul Jinân: Les itinéraires du Paradis*, octobre 2022).

L'administration coloniale française a donné du fil à retordre au chef mouride, en l'exilant au Gabon pendant 7 ans (1895-1902).[26] Par ailleurs, les disciples mourides considèrent la résistance pacifique de Bamba face à l'envahisseur français comme un badge d'honneur, « contrairement aux marabouts non mourides qui ont été les alliés des colons contre Amadou Bamba. Certains intellectuels mourides reprochent aujourd'hui aux tijanes d'*ê*tre les principaux alliés du pouvoir politique en place ».[27] Il n'est donc pas surprenant que Bamba soit considéré comme un prophète noir.

Après les indépendances africaines du début des années 1960, le gouvernement sénégalais a plus ou moins continué dans cette politique qui consiste à semer la discorde. A cet effet, M.C. Diop écrit : « les autorités sénégalaises sont à l'origine de l'organisation actuelle de la confrérie tijane. Selon nos informateurs, il s'agit pour l'État, en facilitant la voie tijane, de freiner la montée du mouridisme. En tout état de cause, cette situation nouvelle fait des deux confréries des mouvements de plus en plus concurrents ».[28] La force principale du mouridisme est la création de *dahiras*[29] dans les centres urbains, une structure qui offre un lieu de rencontre et de connaissance. C'est aujourd'hui le lien le plus solide unissant l'adepte du mouridisme à ses coreligionnaires et au pouvoir central de la confrérie. Pour clore cette section sur le mouridisme, nous revenons sur l'article de M.C. Diop qui note que pendant les cérémonies religieuses mourides, « il y a un mélange disparate de merveilleux, de superstitions, de croyances antéislamiques. Il s'agit de vanter les pouvoirs exceptionnels

26 Ce harcèlement colonial envers Bamba entre dans le cadre plus large de la surveillance française des chefs religieux islamiques au sein de leur empire colonial africain. Voir le rapprochement que fait G. Paoletti entre photographie (image) et surveillance coloniale ("Searching for the Original"). M.C. Diop dans son article intitulé "Fonctions et activités des *dahiras* mourides urbains (Sénégal)", à la page 85 écrit: "Dans la conscience collective mouride, le colon blanc est souvent présenté comme l'incarnation du mal (tous les récits mourides sont unanimes pour dire que les toubab voulaient du mal à Amadou Bamba)."

27 Momar Coumba Diop, « Fonctions et activités des *dahiras* mourides urbains (Sénégal)," *Cahiers d'Études africaines*, 81-83, XXI (1981) : 84.

28 Ibid., 82.

29 Ibid., 79.

d'Amadou Bamba, prophète noir lié à l'environnement paysan sénégalais. Les récits de sa rencontre avec les toubabs, de sa déportation, sont riches d'enseignements à ce sujet. Le message véhiculé est plus proche de la tradition orale, de l'épopée, que de la parole d'Amadou Bamba. »[30]

Conclusion

En conclusion, selon G. Nicolas[31] si l'islam au Sénégal est conforme à l'orthodoxie sunnite, il faut, toutefois, prendre en compte le fait que cet islam soit enraciné localement et que les marabouts ont toujours une certaine influence. Ces éléments pris ensemble font qu'une arabisation totale de l'islam sénégalais n'est pas pour demain.

Références bibliographiques

Abun-Nasr Jamil, M. *The Tijaniyya: A Sufi order in the modern world.* Oxford: Oxford UP, 1965.

Actes du Colloque, Premier Colloque International de Bamako 27 janvier – 1er février 1975. Bamako, Mali, Fondation SCOA, 1975.

Bonte, Pierre. « Shaykh Muusa Kamara, Florilège au jardin de l'histoire des Noirs. Zuhûr al-Basâtîn. I : L'aristocratie peule et la révolution des clercs musulmans (Vallée du Sénégal). » In *L'Homme, Revue française d'anthropologie*, 156 (octobre-décembre, 2000) : 1-4.

Boulègue, Jean. *Le grand Jolof (XIIIe-XVIe siècle)*. Paris : Karthala, 1987.

Copans, Jean. *Les marabouts de l'arachide. La confrérie mouride et les paysans du Sénégal.* Paris: L'Harmattan, 1988.

Cruise O'Brien, Donal B. *The Mourides of Senegal: The Political and Economic Organization of an Islamic Brotherhhod*. Oxford: Clarendon Press, 1971.

Darcos, Xavier. « La Francophonie, une diplomatie de la langue. » In *La France en récits,* édité par Yves Charles Zarka. Paris : PUF, 2020.

Diop, Majhemout. *Histoire des classes sociales dans l'Afrique de l'ouest - II. Le Sénégal.* Paris : Maspéro, 1972.

Diop, Momar Coumba. « Fonctions et activités des *dahiras* mourides urbains (Sénégal)." *Cahiers d'Études africaines*, 81-83, XXI (1981) : 79-91.

30 Ibid., 89.

31 Nicolas, "Islam et État au Sénégal," 146.

Diop, Samba. "The Wolof Epic: From Spoken Word to Written Text." *Research in African Literatures*, Vol. 37, Number 3 (Fall, 2006): 120-32.

Es-Sa'di, Abderrahman. *Tarikh Es-Soudan*. Traduit de l'Arabe par O. Houdas. Paris: Maisonneuve, 1964.

Gellar, Sheldon. *Senegal: An African Nation between Islam and the West*. Boulder, CO, Gower. England: Westview Press, 1982.

Guèye, Cheikh. *Touba. La capitale des mourides*. Paris-Dakar: ENDA-Karthala-IRD, 2002.

Haour, Anne. *Rulers, Warriors, Traders, Clerics: The Central Sahel and the North Sea 800-1500*. Oxford: OU Press, 2007.

Marty, Paul. *Études sur l'islam au Sénégal. Tome Les personnes*. Paris : Leroux, 1917.

Levtzion, Nehemia, Spaulding J. (eds.). *Medieval West Africa: Views from Arab Scholars and Merchants*. Princeton: N.J. Markus Wiener Publishers, 2003.

Mbaye, Rawane. *Pensée et action d'El Hadj Malick Sy. Vie et œuvre* (t. I & II). Paris : Albouraq éditions, 2004.

Monteil, Vincent. *L'islam noir*. Paris : Seuil, 1971.

Ndiaye. *Le génocide voilé : Enquête historique*. Paris : Folio, 2017.

Niasse, Al-Hajj Ibrahim b. Abd-Allah. *The Removal of Confusion: Concerning the Flood of the Saintly Seal Ahmad al-Tijani*. A Translation of *Kashif al-Ilbas an Fayda al-Khatm Abi al-Abbas* by Zachary Wright, Muhtar Holland and Abdullahi El-Okene. Published by Al Imam Shaykh Tijani Ali Cissé. Egypt: International Printing Company, 2011.

Nicolas, Guy. « Islam et État au Sénégal. » *Pouvoirs*, No 12 – Les régimes islamiques (janvier, 1980) : 141-147.

Paoletti, Giulia. "Searching for the Original: On the Photographic Portrait of the Mouride Sufi Saint Amadou Bamba." *Cahiers d'Études africaines*, Numéro 230 (2018): 323-348.

Sanankoua, Bintou. *Un empire peul au XIXe siècle. La Diina du Maasina*. Paris : Karthala-ACCT, 1990.

Tall, El Hadj Omar. *Rimah, traité de mystique musulmane*. Traduit par Maurice Puech. Paris : Albouraq, 1999.

Triaud, Jean-Louis, Robinson, David (dir.). *La Tijâniyya : une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*. Paris : Kartahala, 2000.

Les écoles coraniques et la propagation de l'islam et de la langue arabe à Maroua (Nord-Cameroun) : 1945-1960

Bello Mana*

L'islam est entré en Afrique subsaharienne de par les pays d'Afrique du Nord en général et le Royaume du Maroc en particulier. L'histoire retient qu'il existait dès le 11è siècle des canaux de communication scientifique entre le Maghreb et certains pays de ce qui s'appelait à l'époque « Le Soudan Occidental ».

Après que la langue arabe et les sciences islamiques se soient propagées en Afrique de l'Ouest, de telle sorte que des éminents érudits de l'Afrique noire enseignaient au Maroc, comme Ahmed Baba de Tombouctou, et après que la langue arabe est devenue la langue administrative dans cette partie du continent, l'islam a repris son expansion vers l'Afrique centrale, plus particulièrement dans la région du Lac Tchad. Cette région couvre tous les pays de la Commission du Bassin du Lac Tchad (CBLT) à savoir, le Cameroun, le Tchad, le Nigeria et le Niger.

De nombreuses sources arabophones confirment que c'est à partir du Soudan Occidental que l'islam s'est répandu en Afrique centrale et au Cameroun en particulier, grâce au djihad (guerre sainte) dirigée par le grand guerrier réformateur que fut Cheikh Ousmane Dan Fodio.

Les combattants d'Ousmane Dan Fodio ne se limitaient pas seulement à propager l'islam mais ils enseignaient aussi aux populations des territoires conquis la science islamique, la langue arabe et sa littérature. Ils inculquèrent ainsi l'amour et la quête du savoir au sein des populations ouest-africaines conquises, ainsi qu'à une partie des pays de l'Afrique centrale.

Dès lors, il convient de souligner que la propagation de l'islam vers l'Afrique centrale est accompagnée aussi de l'expansion de la langue arabe classique, car celle-ci aide à apprendre et à mieux comprendre l'islam. Il convient aussi de dire qu'on oublie souvent le rôle qu'ont joué dans cette cause les royaumes d'Afrique centrale,

* Université islamique à Niamey, Niger

et particulièrement l'empire de Kanem-Bornou dans la région de Lac Tchad. De même, le rôle joué par son éminent poète Abu Ishak Ibrahim ben Yacoub Al Kanemy est d'une grande importance. Si bien qu'au déclin et à la dislocation de Kanem-Bornou vers le 19è siècle, cet érudit laissa sa marque indélébile dans la propagation des sciences islamiques et celle de la langue arabe dans la région du Lac Tchad.

Les canaux de communication entre le Maroc et l'Afrique subsaharienne tirent leurs origines dans la profondeur de l'histoire et de l'impact culturel du Maghreb. La langue arabe servait alors d'appui à la propagation de l'école de jurisprudence malikite.[1]

Si l'on s'en tient aux propos de l'auteur de *al-Maghrebal-Arabi Fi Ahd ad-Dawlah as-Sidiyyah*,[2] le Maroc avait noué des fortes relations historiques avec les pays d'Afrique subsaharienne. Plusieurs érudits marocains se sont installés définitivement au Soudan Occidental dans le cadre de la propagation de l'islam et de la langue arabe ; c'est le cas notamment de Mohammed Abdel Karim Al Maghili (mort en 909 AH).

La présente étude consiste à élucider l'impact du Maghreb et de son curricula sur le Cameroun, en nous focalisant sur le cas de la ville de Maroua, qui est le reflet de cette profonde relation scientifique historique entre le Maghreb et l'Afrique occidentale et centrale.

Nous trouvons dans la ville de Maroua plusieurs écoles coraniques appelées *zawâya* (pluriel de *zâwiya*) qui ont pour vocation d'enseigner, éduquer et réformer les communautés musulmanes de cette partie du Cameroun. Il est donc question de mettre en lumière le rôle de ces écoles coraniques, en termes d'enseignements purement religieux avant la colonisation et tout au long de la présence coloniale française au Cameroun. Nous remarquerons qu'en cette période, il n'existait que la *tarîqa* (voie confrérique) qadiriyya et ensuite la *tarîqa* tijjaniyya qui est la plus

1 Jurisprudence malikite : doctrine attribuée à l'imam Malik ben Anas, l'un des imams célèbres des écoles jurisprudentielles de l'Islam et fondateur du malikisme. Né à Médine en 93 AH, il décède en 179 AH. Sa doctrine est très répandue au Maghreb et en Afrique subsaharienne. (*Al Mounjed*: 515)

2 ʿAbd al-Karym Karym, *Al-Maghrib al-ʿArabī fī ʿAhd al-Dawlah al-Saʿdiyyah* (Rabat: Jamʿiyyat al-Muʾarrikhīn al-Maghribiyyīn, 2006), 149.

dominante chez les sufis, adeptes du sufisme. Une mention spéciale dans ce cadre est accordée aux différentes écoles coraniques et à leurs plus célèbres encadreurs et enseignants. De même, on abordera l'importance des fonds documentaires dans ces écoles et leur rôle dans la purification des âmes de leurs élèves.

La borne aval de notre étude s'est limitée à la date de l'indépendance du Cameroun, le 1er janvier 1960, car celle-ci marque le début d'une nouvelle ère dans l'enseignement arabo-islamique dans la partie septentrionale du Cameroun. Nous remarquons en effet que certains fils des enseignants de ces écoles coraniques formés durant la période coloniale ont intégré l'enseignement arabo-islamique moderne, en devenant des étudiants boursiers des universités prestigieuses du Moyen Orient telles que l'université d'Al-Azhar en Egypte et l'université islamique de Médine en Arabie Saoudite.

La naissance des écoles coraniques dans le Septentrion

La région septentrionale du Cameroun a connu un évènement historique au 19è siècle. Cheikh Hayatou, le petit fils d'Ousmane Dan Fodio, introduit la *tarîqa* (voie confrérique) du Mahdisme dans le village de Balda, non loin de la ville de Maroua.[3] Modibbo Arabo, imam et prédicateur de la mosquée du lamido de Maroua de l'époque (1940), établit un lien entre la nouvelle confrérie soufie et le mouvement mahdisme instauré par l'éminent Cheikh Al Mahdi qui résiderait dans la capitale du Soudan, Khartoum.

Les écoles coraniques dans la ville de Maroua

Des écoles coraniques comme les colons français les appelaient furent créées dans le Septentrion immédiatement après les grandes conquêtes du début du 20è siècle. Elles formaient les élèves prioritairement en idéologie et en sciences islamiques.

Bien que ces écoles se distinguent en qualité et en quantité dans la ville de Maroua, la majorité de leurs élèves sont des adeptes de la *tarîqa* qâdiriyya et de la *tarîqa* tijjaniyya, toutes deux d'obédience soufie. Il faut dire que l'autorité religieuse de l'époque était détenue par les guides soufis, et ce fut le cas jusqu'aux années soixante-dix du précédent siècle.

3 Renaud Santerre, *Pédagogie musulmane d'Afrique noire* (Montréal : Presses de l'Université de Montréal, PUM, 1973), 28.

Ces écoles coraniques ont joué un rôle important et crucial dans l'alphabétisation de la population en langue arabe. La population de Maroua, grâce à ces écoles, apprit à lire, à écrire et à se rédiger des lettres et correspondances.

Les guides religieux enseignaient les sciences coraniques, telles que l'exégèse du Coran, les sciences juridiques, la grammaire, la poésie, la biographie du Prophète Mohammed (SAW), l'histoire, le dogme, la philosophie, les sciences de l'héritage, etc. Toutes les sciences islamiques sont enseignées dans ces cercles d'études qui constituaient la base essentielle de toute formation. Tous ceux qui incarnent la guidance spirituelle dans la ville de Maroua sont passés par ces écoles coraniques.

Les enseignants de ces écoles accordaient une importance particulière à la langue arabe qu'ils considéraient comme une langue sainte, étant donné que le meilleur Livre d'Allah (SWT), le Saint Coran, fut révélé en langue arabe, et qu'Allah Lui-même s'est porté garant de sa conservation, puisqu'Il a dit dans le Saint Coran : « C'est Nous qui avons descendu le Livre du Rappel et c'est Nous qui assurerons sa préservation ».[4]

Les niveaux d'étude des écoles coraniques

Il y a deux niveaux d'étude dans ces écoles coraniques : le 1er niveau (élémentaire) et le 2e niveau (complémentaire).

Premier niveau

L'élève apprend au premier niveau la lecture du Coran, l'écrire entièrement, sans comprendre son sens, ni chercher à le mémoriser. S'il y a des versets à mémoriser, cela se limitait aux sourates courtes pour le besoin de les réciter par cœur lors des prières quotidiennes obligatoires.

Tout au long de la période de l'implantation des premières écoles coraniques, mémoriser le Coran entier n'était pas une priorité dans la communauté peule du Nord-Cameroun. C'est le contraire dans la communauté des Kanouri, au nord du Nigéria, qui a fait de la mémorisation du Coran entier la priorité.

Le matériel didactique utilisé au premier niveau était le plancher, fait en bois ou en zinc. Il a une forme rectangulaire, mesurant le plus souvent 40 cm de long sur 20 cm de large. On le

4 Le Saint Coran, Sourate al-Hijr : verset 9.

porte par une petite poignée fixée à sa hauteur. Ces planchers sont fabriqués par des sculpteurs et des menuisiers locaux.

L'enfant est obligé de laisser son plancher chez son enseignant, de façon à ce que ce dernier soit rassuré que les calligraphies sur ce plancher sont l'œuvre de l'enfant et non celles des parents ou frères.

L'encre utilisée provient des herbes naturelles, mélangées avec du charbon de bois mouliné, de l'eau et de la gomme arabique. Ce mélange est mis au feu pour que la mayonnaise prenne, et l'encre, après son refroidissement, est prête à l'usage. Quant à la plume utilisée, elle est prise des tiges de mil séchés, provenant des précédentes récoltes.

Le programme au premier niveau tourne autour de l'apprentissage à la lecture de l'alphabet arabe et à l'apprentissage de son écriture sur les planchers. Tout ce processus est supervisé directement par l'enseignant lui-même.

Après que le jeune élève ait été initié à lire et à écrire, il est ensuite transféré par son enseignant à l'étape de la lecture des sourates (chapitres) coraniques, dont le jeune élève est censé lui-même écrire. Il commence à écrire la sourate al-Fâtiha (le prologue), qui est la « mère » du Coran ; ensuite, il écrira la sourate an-Nâs (les gens) et ainsi de suite, jusqu'à la fin des chapitres du Coran avec la sourate al-Baqarah (la vache).

Il faut signaler au passage que l'enfant commence par la première sourate al-Fatiha. Il continue avec la sourate 114 an-Nâs, suivie de la sourate 113 al-Falaq jusqu'à la sourate N° 2 al-Baqarah. Les enseignants soumettent les plus jeunes élèves aux sourates courtes, celles qui ne contiennent que quelques versets. Ce qui revient à dire que l'enseignant du premier niveau ne suit pas l'ordre numérique des sourates dans le saint Coran, mais plutôt un ordre décroissant.

Les élèves lisent collectivement et à haute voix, chacun d'entre eux ne lit que la partie qui le concerne spécifiquement. Bien que cet amalgame de voix soit réel, l'enseignant parvient à rectifier certaines erreurs. Et le concerné, dans ce vacarme, reconnait que c'est à lui que s'est adressé l'enseignant. L'élève rectifie l'erreur et avance dans sa lecture jusqu'au point final de ce qui est écrit sur son plancher, sans se soucier de ce qui passe autour de lui.

Ces écoles coraniques dans la ville de Maroua se distinguent par cette lecture collective. Lors de la nuit de la Destinée (*laylatul qadr*) (la nuit du 26 au 27 du mois de Ramadan), les lieux de lecture du Coran sont nombreux et le vacarme que produisent les voix des lecteurs du Coran envahit toute la ville et ce jusqu'à l'aube.

L'enseignant s'assoit sur une peau tannée au milieu d'un cercle formé par ses jeunes élèves. La plupart des temps, c'est la peau de son bélier qu'il a immolé lors de la fête de la Tabaski de l'année en cours qu'il utilise pour des séances de prestations de ses cours.

Après que l'enfant au premier niveau ait fini de lire et d'écrire entièrement le Coran, ses parents et tuteurs organisent une grande cérémonie de fin d'initiation (*tumbirdu*). Des ulémas et des érudits sont conviés à cette cérémonie. L'enseignant fait lire son élève les tous derniers versets de la sourate al-Baqarah (la vache) devant toute l'assistance. A la fin de la lecture, l'enfant est soumis à la séance de port de turban, symbole de sa qualification au premier degré de l'enseignement coranique.

De nos jours, cette cérémonie *tumbirdu* existe toujours, bien qu'elle ait perdu de son aura d'antan. Elle a encore des beaux jours devant elle. Malgré la modernité, et surtout que la communauté peule ait gravi les échelons à tous les niveaux sociopolitiques, académiques et économiques, chacun souhaiterait le jour de son mariage, fille comme garçon, passer d'abord par la cérémonie de *tumbirdu* qui se célèbre d'habitude avant la cérémonie de mariage. Cette cérémonie est la preuve évidente que la communauté peule conclut toujours un mariage de raison entre l'authenticité et la modernité.

Deuxième niveau

Le deuxième niveau est le parachèvement logique du premier niveau. Les apprenants inscrits à ce niveau font face à l'apprentissage de la langue arabe, l'exégèse et la compréhension du Saint Coran, la lecture de certains livres traitant de la jurisprudence islamique.

Il n'y a pas de limite d'âge pour accéder à ces deux niveaux, ni le nombre d'années à y passer pour être considéré comme lauréat ou ressortissant d'un tel cercle d'études. Certains apprenants passent toute leur vie dans ces écoles coraniques tandis que d'autres commencent à apprendre les sciences coraniques à un âge avancé.

De manière générale, la moyenne d'âge requise pour un enseignant de 1er niveau ne doit excéder les 43 ans, alors que la moyenne d'âge pour les enseignants du deuxième niveau est fixée à plus de 57 ans.

La rémunération des enseignants des écoles coraniques

Malgré cette œuvre bénéfique exercée par ces enseignants dévoués, ils n'ont pas de salaires. L'enseignement dans ces écoles coraniques relève du bénévolat et s'apparente au sacerdoce. Un apprenant démuni peut faire tout le cursus de ces écoles coraniques sans payer une contrepartie financière pour sa formation.

Certains enseignants bénéficient des dons en nature ou en numéraire, voire des collectes d'argent relevant du *zakât* (impôt islamique) qui sont prélevées sur le 1/10e de la fortune des nantis, à la fin de chaque année, pour être redistribuées aux pauvres et démunis de la communauté musulmane. Certains parents d'élèves aident également les enseignants par des dons en nature, tels que des denrées alimentaires, des habits, de la volaille et des moutons.

Pour être considéré dans la communauté peule du Nord Cameroun, l'enseignant dans ces écoles coraniques doit être issu de la lignée des érudits, respectueux des us et coutumes afin de faciliter son intégration. Au cas contraire, il ne sera pas respecté. Il sera régulièrement tourné en dérision et fera l'objet de raillerie, puisqu'il n'est pas prédisposé à vivre dans cette communauté dont il est censé servir.

Certains enseignants ont passé plus de 19 ans à apprendre les sciences arabo-islamiques dans ces écoles coraniques. D'autres sont restés des étudiants réguliers dans ces écoles coraniques durant toute leur vie.

Le programme scolaire dans les écoles coraniques de la ville de Maroua

Des études effectuées sur plus de 19 écoles coraniques, avant l'indépendance du Cameroun en 1960, confirment l'existence d'une méthodologie éducative, prescrite et appliquée dans ces écoles coraniques. Certaines spécialités en sciences islamiques sont enseignées par l'intermédiaire des documents référentiels en la matière, comme le précise le tableau suivant.[5]

5 Santerre, *Pédagogie musulmane d'Afrique noire*, 61-62.

N°	Spécialité	Nombre de livres à étudier
1	Jurisprudence islamique	25 livres
2	Langue et Littérature arabes	24 livres
3	Grammaire et Morphologie	10 livres
4	Exégèse et Dogme	8 livres
5	Biographie du Prophète Mohammad et Hadiths (traditions prophétiques)	3 livres

Parmi les livres enseignés en jurisprudence, nous pouvons mentionner *ar-Risâlah* d'Abu Zaid, *al-Akhdary*, *Mukhtasar al-Khalil*, *Tuhfat al-Hukkam* d'Ibn Asem.

En ce qui concerne la langue et la littérature arabes, les œuvres les plus célèbres enseignées sont : *al-Mu'allaqât al-Ashr* des poètes de l'époque préislamique, *Alfiyyah* d'Ibn Malik et l'*al-Ajrûmiyyah* d'Ibn Ajroum. En exégèse du Coran, l'on trouve *Tafsir* d'Al Souyouti, *Tafsir* d'Al Khazen et *Tafsir* Fakhr Eddine El Razy. Pour le dogme ou l'unicité d'Allah (SWT), on enseignait l'œuvre d'Al Ghazâli, *Ihyaulûm Eddîn* et *Kitâb as-Shifa* de Gadhy Iyadh. En Hadith (traditions prophétiques), on enseignait l'œuvre *Sahih* d'El Boukhary.

Les enseignants récitaient ces œuvres par cœur lors de leur prestation académique. Il suffit que l'étudiant lise la première phrase de la nouvelle leçon pour que l'enseignant prenne le relais, en récitant par cœur phrase après phrase, ou mot après mot et s'en suit directement la traduction littérale en langue fulfulde.

Si l'enseignant récite par cœur les phrases du livre, objet de la leçon en langue arabe, l'étudiant lui répond en fulfulde en disant : « Allah reeneh » (qu'Allah vous préserve !) et il répète la même expression lorsqu'il est satisfait de la réponse prononcée par l'enseignant.

Les sites de propagation des écoles coraniques dans la Ville de Maroua

Avant 1960, les écoles coraniques se trouvaient uniquement dans deux quartiers qui sont proches du palais de Lamido. Ce sont les quartiers Bongor et Founangué.

Le tableau suivant démontre les sites de ces écoles coraniques au 1er janvier 1960, date de l'indépendance du Cameroun.[6]

Quartier	Nom de l'enseignant	Nombre d'élèves	Durée de cursus
Bongor	Modibbo Bakari	37	7 ans
Bongor	Modibbo Bello	7	2 ans
Maoundio	Yérima Alioum	17	9 ans
Founangué	Modibbo Bobboy	17	4 ans
Kakataré	Modibbo Baba Yougouda	41	6 ans
Founangué	Modibbo Ibrahima Sokoto	20	9 ans
Bongor	Al Imam Abdoullahi	??	7 ans
Bongor	Modibbo Zangui	30	5 ans

Parmi ces érudits, Modibbo Bakari est un spécialiste des sciences juridiques et de la langue arabe. Modibbo Bello est un spécialiste de la biographie du Prophète Mohammed, l'histoire, le hadith (traditions prophétiques) et des sciences de l'héritage. Modibbo Alioum est de bonne réputation pour l'apprentissage de l'exégèse, la littérature et la Chariah. Modibbo Bobboy et Modibbo Ibrahima, quant à eux, leur expertise s'avère dans la grammaire arabe.

Le rôle social des enseignants des écoles coraniques

En plus de leur grand rôle dans l'éducation et l'enseignement, certains enseignants s'adonnent à œuvrer dans le social. Ils participent activement à la gestion rituelle des cérémonies de baptêmes, mariages et décès. Ils prétendent détenir certains savoirs locaux et disposent d'une clientèle assez fidèle. Beaucoup exigent une contrepartie aux services rendus. Si l'on excepte les villes ou les agglomérations à forte densité, enseigner le Saint Coran et les sciences islamiques ne nourrit pas son homme dans les villages.

L'étude faite dans ce domaine confirme que 14 étudiants ressortissants de l'école de Modibbo Bakari dirigent leurs propres écoles. Seuls deux d'entre eux arrivent à subvenir à leurs besoins grâce aux revenus générés par leurs écoles. Un d'entre eux est devenu commerçant, tandis que six autres sont devenus des agriculteurs et cinq exercent dans le maraboutisme itinérant. Dans la localité de Pétté, la majorité des enseignants des écoles coraniques dépendent de l'agriculture.

6 Ibid., 67.

Le tableau suivant définit certaines activités exercées par les 30 enseignants des écoles coraniques dans la ville Maroua, en janvier 1960 :

Profession	Nombre d'enseignants	%
Agriculture	21	60%
Éducation et enseignement	4	11,4%
Imam de mosquée	1	2,9%
Assesseur	1	2,9%
Élevage	1	2,9%
Couture	1	2,9%

Selon des études effectuées à Maroua,[7] certains enseignants des écoles coraniques dirigent les cérémonies de baptême et prennent de gratifications en numéraire en contrepartie des prières effectuées au profit du nouveau-né. D'autres enseignants exercent dans la médecine traditionnelle et soignent différentes maladies.

Deux biographies des éminents enseignants des écoles coraniques

Modibbo Bakari

Selon Renaud Santerre, Modibbo Bakari est né à Maroua en 1905. Il commença ses études dans la même ville. Il perdit son père Mohammed Sayed à l'âge de 11 ans. Il fit ses premiers pas dans les études coraniques chez son père dès 1916, l'année au cours de laquelle il mémorisa entièrement le Coran. Il prend le titre de *malloum* (première catégorie d'enseignant). Ensuite, il s'adonna entièrement à son éducation, en apprenant les œuvres des sciences islamiques chez Modibbo Zangui. Ils étaient chez ce dernier avec ses camarades au nombre de 40 étudiants.

Après le décès de Modibbo Zangui, il s'orienta vers l'école de Yérima Alioum, le fils du Lamido Saalihi. Il acheva son cursus chez Modibbo Ibrahima. Il a étudié pendant 16 ans dans les plus célèbres écoles coraniques de la ville de Maroua. Il n'en est jamais sorti pour sa quête de savoir.

De 1958 à 1960, il fut le conseiller spécial du Lamido de Maroua dans le domaine de sciences du Saint Coran. Son école coranique existait pendant 40 ans, avant l'indépendance du Cameroun. Seuls ceux qui ont achevé le premier niveau d'études peuvent y accéder

7 Ibid., 92-93.

pour la poursuite de leurs études. Trois de ses étudiants sont des *Modibbe*, pluriel de *Modibbo* (haut grade dans l'enseignement traditionnel peul) et dirigent leurs propres écoles.

Le tableau suivant dresse l'effectif de ses étudiants, en janvier 1960 :

Spécialité	Nombre de livres	Nombre d'étudiants
Chariah (Droit islamique)	4	22
Littérature et Poésie	4	21
Grammaire	6	17
Eulogie	1	6
Exégèse Et Unicité	1	2
Total	16	68

Il devient déficient visuel au soir de son existence sur cette terre. Après sa mort, son fils l'actuel imam de Maroua et Président du Conseil des Ulémas du Cameroun, Cheikh Mahmoud Mal Bakari, est devenu son héritier et continue d'animer les beaux jours de cette école coranique.

Nous avons eu le privilège d'avoir comme enseignant cheikh Mahmoud Mal Bakari, pendant deux ans, en apprenant le célèbre ouvrage *Izziyah* entre 1984 et 1985. De même, il nous a enseigné la langue arabe en classe de 4è et 3è au Collège d'enseignement secondaire bilingue de Maroua de 1986 à 1987.

Modibbo Djoubeyrou

Il est né en 1910 dans la ville de Maroua. Il est le fils de Goni Djougal. Il était assesseur dans la ville et y gérait son école coranique. Il hérite de sa famille le grade et le titre de *Modibbo*, puisqu'il est issu d'une famille intellectuelle.

Il fut fondateur et directeur de son école, en premier lieu, dans la ville de Pétté, avant son installation à Maroua. Son érudition impacta positivement sa première ville de résidence Pétté et ses environs. Trois des dix érudits en exercice à Pétté furent ses étudiants. C'est auprès de son géniteur qu'il apprit le Saint Coran et d'autres œuvres religieuses et linguistiques. De même, il étudia aussi chez Modibbo Bobboy pendant sept ans. Il fit également sept ans chez Yérima Alioum, pour renforcer et approfondir ses connaissances en sciences islamiques. Depuis qu'il s'est installé à Maroua, il se rend régulièrement chez Modibbo Bakari pour étudier

et échanger sur certains sujets d'actualités et thématiques des sciences islamiques.

L'effectif des étudiants de Modibbo Djoubeyrou était de 25 personnes. Tous venaient chez lui apprendre les sciences islamiques, après la prière de Zouhr (après-midi). Chaque groupe se composait de 3 à 10 étudiants. Il les enseignait les sciences juridiques, la littérature arabe, la grammaire, l'exégèse du Saint Coran et les hadiths (traditions prophétiques). Il enseignait plus de 11 titres de différentes œuvres traitant des sciences islamiques.

On compte parmi ses petits-fils le célèbre Modibbo Abdourrahmane Nassourou Goni Bello qui fut par la suite boursier de la prestigieuse université islamique de Médine et lauréat de la Faculté de Dawa et de Fondements de la religion en 1974. Il fut également le fondateur de l'école franco-arabe de la ville de Maroua. Il décède au début des années 2000.

Conclusion

La région septentrionale du Cameroun se définit comme un chantre de savoir des sciences islamiques et arabes, avant la colonisation française et avant l'indépendance du Cameroun. La population musulmane du Nord-Cameroun en général et celle de Maroua en particulier ont profité de la présence de ces érudits et de leur érudition intellectuelle. La ville de Maroua a vu naître plusieurs ulémas qui propageaient la religion musulmane, la jurisprudence malikite et la lecture du Saint Coran selon la version *warsh*.[8] La plupart des habitants de la ville de Maroua et de ses environs étaient des adeptes du rite qadiriyya et de la tijjaniyya. Cette configuration des populations musulmanes n'a pas été modifiée avec le temps.

Au début des années 1970, la région a connu sa mutation vers l'enseignement moderne, avec la création des écoles primaires, des collèges et des lycées qui dispensent des enseignements dans des établissements confessionnels et laïcs. Avec le retour de la première vague des étudiants camerounais formés dans des universités saoudiennes et égyptiennes, le paysage de l'enseignement islamique

8 On y trouve ces écoles coraniques, selon leur différent niveau d'étude, dans presque tous les quartiers de la ville de Maroua en général et les quartiers Bongor et Founangué en particulier.

sera progressivement amélioré et l'érudition intellectuelle gagne en émulation.

La négociation entre les maîtres coraniques et les « nouveaux ulémas » s'est faite avec sagesse et compréhension et, à l'exception des cas isolés, nulle part il y a eu des éclats de voix ou de confrontation ouverte. Fort de leurs bagages intellectuels, les « nouveaux ulemas » se sont imposés progressivement, surtout que nombreux d'entre eux, à l'instar de Modibbo Abdouramane Nassourou Goni Bello et de l'Imam Mahmoud Mal Bakari étaient aussi des fils d'éminents enseignants des écoles coraniques.

Ces enseignants des écoles coraniques étaient très écoutés dans leur communauté et auprès des décideurs politiques et économiques de la ville de Maroua.

Références bibliographiques

al-Ābāʾ al-Yasūʿiyyūn fī Bayrūt. *Al-Munjid fī al-Lugha wa-al-Aʿlām.* Beirut: Dār al-Shurūq, 28th ed., 1976.

Karym, ʿAbd al-Karym. *Al-Maghrib al-ʿArabī fī ʿAhd al-Dawlah al-Saʿdiyyah.* Rabat: Jamʿiyyat al-Muʾarrikhīn al-Maghribiyyīn, 2006.

« Riḥlat al-Lugha al-ʿArabiyya min al-Maghrib al-ʿArabī ilā Dawlat al-Kāmirūn qabla al-Istiqlāl: Madīnat Mārūwā namūdhajan. (Le périple de la Langue arabe, du Maghreb arabe avant l'indépendance : cas de la ville de Maroua) ». *Revue Kaliao*, École Normale Supérieure de Maroua ; Édition Hikma, 2018.

Santerre, Renaud. *Pédagogie musulmane d'Afrique noire.* Montréal : Presses de l'Université de Montréal, PUM, 1973.

L'émergence de l'islam en pays bamum : dynamiques politico-religieuses, érudits et structuration des premiers foyers éducatifs

Alassa Fouapon*

Introduction

L'expansion de l'islam au Cameroun s'inscrit dans une dynamique ancienne, amorcée dès le 15è siècle sous l'impulsion des États haoussa et de l'Empire du Kanem-Bornou, et renforcée par les mouvements réformistes d'Ousman Dan Fodio au début du 19è siècle. Dans le bassin du lac Tchad, les historiens s'accordent à dire que l'islam qui s'y diffuse est de rite malikite et marqué par un fort syncrétisme avec les traditions africaines. Sous l'autorité des lamidats du Nord-Cameroun, l'islamisation s'est opérée « par le haut », en touchant d'abord les élites. Ce processus finit par atteindre le royaume bamum, notamment grâce à l'action du roi Njoya, qui joua un rôle central dans l'introduction et la diffusion de l'islam vers 1895. Ce tournant religieux s'accompagna d'importantes transformations sociales et politiques.

Le royaume Bamum, situé sur les hautes terres de la région de l'Ouest-Cameroun, couvre une superficie de 7687 km² et se compose de neuf arrondissements : Foumban, Foumbot, Bangourain, Koutaba, Magba, Malantouen, Massangam, Kouoptamo, et plus récemment Njimom. Cette entité, riche de sa diversité sociologique, est également le théâtre d'une pluralité idéologique au sein de l'islam : quête renouvelée du savoir, regain de spiritualité, et émergence de nouvelles organisations islamiques qui, progressivement, remettent en cause le statu quo de l'islam traditionnel.[1] L'arrivée de la colonisation en 1902 introduisit une nouvelle donne. L'administration coloniale chercha à encadrer l'islam, qu'elle considérait comme une force difficilement contrôlable, et privilégia le christianisme et l'école occidentale, perçus comme des instruments plus fiables de domination

* Université de Yaoundé I, Cameroun.

1 G. Taguem Fah, « Tendances actuelles de l'islam au Cameroun : état des lieux et perspectives, » *Afrique contemporaine*, no. 194 (2000) : 114.

culturelle et politique.[2] La « sphère religieuse concurrentielle », théorisée par Holder et St-Lary (2013), permet d'éclairer les tensions entre islam, tradition, et mission chrétienne dans ce contexte de rivalités manipulées par le pouvoir colonial.

Face à ces défis, les premiers érudits musulmans du royaume bamum ont joué un rôle décisif dans la promotion de l'enseignement islamique. Formés auprès de savants haoussa et peuls, ils ont su adapter leur discours et leurs pratiques pour convaincre les populations locales de l'importance de l'éducation coranique.[3] Comment ces érudits sont-ils parvenus à développer les écoles coraniques dans un contexte marqué à la fois par la résistance des traditions autochtones et par la domination coloniale chrétienne et occidentale ?

Cet article propose une analyse du rôle joué par les premiers érudits musulmans dans l'implantation et l'expansion des foyers d'enseignement islamique dans le royaume bamum. Après une présentation du contexte historique de l'islamisation de la région, il examine les stratégies adoptées par ces érudits pour surmonter les obstacles. À travers l'étude de leurs trajectoires individuelles, nous soulignons leur rôle pionnier dans l'établissement durable de l'enseignement coranique. Enfin, l'impact de leur action sur la société musulmane locale est évalué, afin de mieux comprendre leur contribution à l'ancrage de l'islam dans le Bamum contemporain.

I. Du « fétiche de guerre » à la religion du royaume : processus d'islamisation et naissance des foyers d'enseignement en pays bamum

L'adoption de l'islam dans le royaume bamum ne fut pas le fruit d'une conversion populaire ou d'une évangélisation spontanée, mais plutôt le résultat d'un choix stratégique opéré par le roi Njoya. Cette introduction, étroitement liée aux circonstances politiques et militaires de la fin du 19è siècle, s'inscrit dans une dynamique de consolidation du pouvoir royal et de modernisation du royaume. Cette partie examine d'abord le contexte conflictuel dans lequel

2 A. Njiassé Njoya, *et al.*, *De Njoya à Njimoluh : cent ans d'histoire bamum* (Foumban : Édition du Palais, 1984).

3 A. Njiassé Njoya & A. Fouapon, « Grandes figures de l'islam en pays Bamum, » in *Islam en pays bamum : de Ibrahim Njoya à Ibrahim Mbombo Njoya (1895-2016)*, ed., S. Mane (Paris : L'Harmattan, 2017).

s'insère la décision de Njoya, puis analyse la manière dont l'islam a été institutionnalisé comme instrument du pouvoir royal.

I.1. Les prémices de l'islam en pays bamum : entre alliances politiques et choc militaire

Les musulmans du Noun attribuent à juste titre au roi Njoya le mérite d'avoir introduit l'islam au sein du royaume Bamum. Bien que la date exacte de sa naissance reste incertaine, les recoupements historiques situent sa venue au monde autour des années 1873-1874.[4] Fils du roi Nsangou et de la reine Njapndounké, elle-même fille de Nji Monkouop, Njoya reçoit dès son jeune âge une éducation traditionnelle dans la « maison des lionceaux », espace réservé aux fils de rois après la circoncision. Il accède au trône vers 1885, à la suite du décès de son père, bien qu'il soit encore très jeune. Sa mère assure alors la régence, dans l'attente de sa majorité. Le jeune Njoya fait preuve d'une intelligence remarquable et d'un leadership affirmé. Il règne sur le royaume pendant près d'un demi-siècle (1885-1933), période considérée comme l'une des plus marquantes de l'histoire bamum.

Selon Judith Njele, Njoya fut un souverain éclairé, soucieux de moderniser son royaume sans rompre avec les traditions. Elle écrit :

> *Njoya sut conduire son peuple dans les voies nouvelles sans rupture brusque avec le passé. Son souci de respecter les traditions dans l'acquisition d'une nouvelle morale et de nouvelles formes de vie démontre l'importance de ses idées pour une recherche éthique adaptée au peuple bamum.*[5]

Le royaume bamum, alors profondément enraciné dans une civilisation traditionnelle, se trouvait à un tournant historique. C'est dans ce contexte qu'éclate une guerre civile opposant le jeune roi à un officier du palais, Gbetnkom Ndombuo, qui, après avoir goûté aux privilèges du pouvoir, refuse de s'en défaire. Retiré à

---

4 A. Njiassé Njoya souligne que le jeune monarque avait entre 12 et 14 ans à la mort de son père en 1885. De ce fait la date la plus probable de sa naissance serait 1873-1874.

5 J. Njele, « Le sultan Njoya et le pouvoir royal bamoun, » *Images & Mémoires*, n°10 (2001). https://www.imagesetmemoires.com/doc/Articles/Njoya.pdf

Matoufah, Gbetnkom organise une rébellion, bénéficiant de l'appui de plusieurs villages.[6] Njoya, conscient de la menace, décide de reprendre les rênes du royaume. Pour rétablir son autorité, il sollicite l'aide militaire du lamido de Banyo, qui répond favorablement, en envoyant une armée constituée de guerriers musulmans peuls. L'intervention de ces troupes permet de mettre fin rapidement au conflit. Cette victoire militaire décisive, attribuée à la force des musulmans, impressionne profondément Njoya. Selon Aboubakar Njiassé, l'impact fut tel que Njoya demanda à rencontrer l'Ardo Umaru, chef religieux peul, pour obtenir ses « fétiches de guerre ». Celui-ci lui répondit que la force des Fulbé venait de la prière, et l'exhorta à embrasser l'islam.[7]

Conquis par cette démonstration de puissance, Njoya se convertit rapidement à l'islam et opta pour le nom Ibrahim Njoya. Il accueillit alors des enseignants musulmans envoyés par le lamido pour lui enseigner, ainsi qu'à son entourage, les premiers fondements de cette religion. Il faut toutefois noter que cette conversion est d'abord instrumentale : Ibrahim Njoya perçoit l'islam comme un levier d'affirmation politique et de renforcement de l'autorité royale, plus qu'une religion du peuple.[8]

I.2. L'institutionnalisation de l'islam au sein du royaume : un modèle de structuration par le haut

Une fois converti, le roi Njoya engage une série d'initiatives pour institutionnaliser l'islam au sein du royaume. Il fait ériger une mosquée à l'entrée du palais de Foumban et s'inspire des structures des lamidats peuls du Nord-Cameroun pour organiser sa propre cavalerie royale.[9] Plusieurs de ses proches et de ses fils sont envoyés à Banyo pour apprendre le Saint Coran. Pour certains chercheurs, c'est même l'exposition à l'écriture arabe qui aurait inspiré Njoya à

6 Claude Tardits, *Le royaume bamoum* (Paris : Armand Colin, 1980), 142.

7 A. Njiassé Njoya, « Naissance et évolution de l'Islam en pays bamum (Cameroun) » (Thèse de doctorat 3e cycle, Université de Paris I, 1981), 33.

8 Njiassé Njoya & Fouapon, « Grandes figures de l'islam en pays Bamum ».

9 Entretien avec Nji Zounedou Njomoluh, 70 ans environ, ancien adjoint au Roi et responsable des affaires religieuses du palais, Foumban, le 23 avril 2016.

créer sa propre écriture, le « Shümom »,[10] avant l'arrivée des Allemands en 1902.[11] Le modèle que Njoya tente d'importer aux Bamums est celui d'un islam structuré autour d'une élite dirigeante. En effet, dans plusieurs sociétés africaines, l'islam s'est diffusé « par le haut », servant de socle à la légitimation du pouvoir politique. Cette configuration se retrouve notamment dans les lamidats du Nord-Cameroun, où le lamido est à la fois autorité religieuse et politique.

L'administration coloniale française, en quête de relais efficaces dans la gestion des territoires conquis, s'appuie volontiers sur ces structures musulmanes hiérarchisées. Comme l'écrit Christian Coulon :

> *En dépit de leur foi civilisatrice et de leur esprit cartésien, les administrateurs français s'appliquèrent souvent à s'associer aux chefs musulmans et aux marabouts, à ne pas perturber trop ouvertement le fonctionnement des sociétés africaines, surtout lorsque celles-ci connaissaient une structure hiérarchisée qui permettait d'en assurer le commandement par personne interposée.*[12]

Cette logique explique en partie pourquoi les autorités coloniales acceptèrent de collaborer avec les lamibés dans les régions islamisées. Elles y voyaient une opportunité de maintenir l'ordre, tout en évitant une administration directe coûteuse et instable. Dans cette perspective, le roi Njoya tente de créer une symbiose entre islam et institution traditionnelle. Il institue une forme d'islamisation contrôlée, encadrée par le pouvoir central, et cherche à l'adapter à la réalité socioculturelle locale. Aboubakar Njiassé Njoya met en lumière cette islamisation par le haut, initiée par le roi lui-même, et qui se consolide ensuite à travers la prédication de

10 Le « Shümom » est un système d'écriture et une langue développée par le Roi Ibrahim Njoya pour transcrire la langue Bamum. Cette langue a facilité la communication et l'éducation dans son royaume et est considérée comme un exemple unique de création linguistique et scripturale en Afrique. Elle continue d'être étudiée par les linguistes et les historiens.

11 Souley Mane, (éd.), *Islam en pays bamum : de Ibrahim Njoya à Ibrahim Mbombo Njoya (1895-2016)* (Paris : L'Harmattan, 2017), 32.

12 Christian Coulon, « Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire. Religion et contre-culture, » in *Revue française d'histoire d'outre-mer*, tome 72, no 266 (Compte-rendu, 1985) : 98-99.

commerçants itinérants et les conversions locales.[13] Toutefois, cette dynamique islamique royale se heurte rapidement à de nouveaux défis. L'arrivée des puissances coloniales européennes et la promotion du christianisme réorientent la perception de la religion dans le royaume et bouleversent les équilibres en place.

I.3. Fluctuations religieuses du roi Njoya : de l'islam stratégique à une foi de résistance

Si le roi Njoya accueillit l'islam avec enthousiasme, le considérant d'abord comme un « fétiche de guerre » puissant, son rapport à cette religion évolua au fil de son règne, au gré des bouleversements politiques et religieux engendrés par la colonisation. La victoire des Peuls musulmans de Banyo dans la guerre contre le rebelle Gbetnkom, contestataire du pouvoir de Njoya, avait convaincu le jeune roi de l'efficacité spirituelle et militaire de l'islam. Toutefois, cette conviction fut ébranlée à partir de 1902, date de l'arrivée des premiers colons allemands à Foumban.[14]

La conquête coloniale allemande au Cameroun prit des formes diverses : parfois diplomatiques, souvent brutales. Le cas du lamidat de Banyo, dont les troupes livrèrent une résistance farouche avant d'être défaites par l'armée allemande, marque un tournant dans la perception de Njoya. Ayant appris la défaite de ses anciens alliés musulmans, il en déduisit que le « fétiche de l'homme blanc » surpassait celui du Peul.[15] Ce basculement idéologique le poussa à adopter le christianisme, et plus précisément le protestantisme, religion des missionnaires allemands. Ibrahim Mouiche revient sur cet épisode marquant :

> *Les missionnaires, sous la houlette du pasteur Göhring, viennent rapidement proposer leurs services à Njoya, lequel y voit un moyen d'introduire une école, car les missions installaient des écoles là où elles travaillaient. L'établissement de la mission a lieu en 1906. À partir de cette date, Njoya se détourne de l'islam. Il pousse les notables et les membres de sa famille à abandonner la prière musulmane pour*

13 Njiassé Njoya, « Naissance et évolution de l'Islam en pays bamum, » 93.

14 ANY, 2AC 9911, Activités musulmanes au premier trimestre 1948.

15 Entretien avec Nji Zounedou Njomoluh, 70 ans environ, ancien adjoint au Roi et responsable des affaires religieuses du palais, Foumban, le 23 avril 2016.

> *aller à la mission. Un temple protestant remplace la mosquée située devant le palais.*[16]

Le roi accorde également à la mission un vaste terrain sur la colline de Njissé, où une école chrétienne de renom est construite. Cette alliance avec les missionnaires avait un objectif clair : promouvoir une modernisation du royaume par l'éducation, tout en encadrant l'expansion religieuse. Cependant, cette dynamique ne tarda pas à rencontrer des limites. Malgré l'ouverture de Njoya à la religion chrétienne, les marabouts haoussa, installés à Matoubain — premier quartier haoussa de Foumban — poursuivent leur œuvre d'enseignement coranique, en particulier auprès des enfants du palais. L'éducation islamique, bien que discrète, perdure. Peu à peu, les tensions apparaissent entre Njoya et les missionnaires. Ces derniers, porteurs d'un message intransigeant, exigent du roi l'abandon de pratiques traditionnelles profondément enracinées, notamment la polygamie. Nji Seïdou, petit-fils du premier imam bamum, rapporte à ce sujet :

> *Les marabouts haoussa avaient évité pendant longtemps de dire au roi tous les interdits de l'islam qui risquaient de le contrarier au sujet de ses pratiques traditionnelles. En revanche, les missionnaires n'ont pas hésité à lui demander de répudier toutes ses épouses pour se conformer à la monogamie prônée par l'Église.*[17]

Confronté à cette radicalité, Njoya prend progressivement ses distances avec le christianisme. La défaite des Allemands face aux forces anglo-françaises dans le royaume bamum marque une opportunité décisive. Le roi en profite pour rejeter le christianisme et appeler ouvertement son peuple à retourner à l'islam. Les propos qu'Ibrahim Mouiche attribue à Njoya sont sans équivoque :

> *La religion apportée par les Blancs n'est pas pour nous, il faut la détruire. Je veux que désormais tous les gens croient les maloums (prêtres musulmans) et prient Allah. [...] Vos missionnaires sont partis pour ne plus revenir. Qui donc s'occupera de vous maintenant ? D'ailleurs les Anglais me conseillent beaucoup d'adopter l'islamisme. Mon choix est fait, je vais construire une grande mosquée*

16 I. I. Mouiche, « Mondialisation et crise identitaire dans le royaume Bamum, Cameroun, » *Africa*, 75/3 (2005) : 385.

17 Entretien avec Nji Kouotou Seidou, 60 ans, héritier et petit-fils du tout premier imam Nji Kouotou, Foumban, 12 avril 2013.

> *sur l'emplacement où la mission avait préparé des matériaux pour ériger une église [...].*[18]

La politique religieuse de Njoya prend alors un nouveau tournant. Méfiant à l'égard du christianisme, et conscient de la nécessité de forger une identité spirituelle nationale, il fonde sa propre doctrine, le *Nuet Kuete*, une tentative de syncrétisme intégrant des éléments de l'islam, du christianisme et des traditions locales. Toutefois, comme le souligne Aboubakar Njiassé Njoya, le roi comprend rapidement que le temps du syncrétisme est révolu. L'irrésistible avancée des religions révélées l'oblige à faire un choix définitif. Il embrasse alors pleinement la foi musulmane et encourage l'enseignement coranique dans tout le royaume.

En 1917, il fait bâtir la première grande mosquée du palais, symbole de cette réorientation religieuse. De « fétiche de guerre », l'islam devient pour Njoya un outil de résistance face à l'administration française, qui cherche à réduire son autorité traditionnelle. Ibrahim Mouiche résume ainsi cette phase décisive :

> *Dans les années 1920, la conversion à l'islam, sous l'impulsion de Njoya, s'étend dans le pays. Elle fut conduite par les hommes de main du roi et soustrayait, pour ainsi dire, ses sujets à l'influence des missions chrétiennes, dont les adeptes devenaient de redoutables détracteurs de l'ordre établi. L'islam devenait dans le même temps la religion d'État, car non seulement il épargnait le sultan du spectre de la monogamie, mais aussi il valorisait la hiérarchie sociale.*[19]

C'est à juste titre que Njoya est considéré comme l'initiateur de la politique de développement de l'islam dans le pays bamum. Si ses débuts furent marqués par des tâtonnements et des rapports ambigus à la religion musulmane, ses dernières actions attestent d'un véritable engagement spirituel. Plusieurs témoignages, dont celui rapporté par Ibrahim Mouiche, confirment qu'il fut profondément transformé par l'enseignement coranique. Lorsque la population menaça de se révolter à l'annonce de son exil, Njoya répondit : « *Je ne veux plus voir mourir autant de gens. C'est pourquoi je ne veux plus régner à toute force. Je ne cherche maintenant que la voie*

18 Mouiche, « Mondialisation et crise identitaire dans le royaume Bamum, » 389.

19 Ibid., 390.

de Dieu pour qu'elle me conduise à son royaume ».[20] Dans ce contexte, le palais initie la formation des premiers érudits musulmans locaux, dans le but de réduire la dépendance envers les enseignants venus d'ailleurs.[21] L'islam, initialement adopté pour des raisons politiques, devient alors une foi sincère, porteuse d'un projet éducatif et spirituel durable.

II. La structuration et l'expansion du savoir islamique dans le royaume bamum à travers les premiers imams érudits

L'histoire de l'islam dans le royaume bamum ne saurait être pleinement comprise sans reconnaître la contribution déterminante des premiers imams locaux. Ces savants, souvent issus des lignées royales, ont joué un rôle central dans la diffusion, l'organisation et l'enracinement du savoir islamique, dans un contexte marqué par des tensions entre tradition bamum, influences étrangères et domination coloniale. Cette partie se penche sur ces figures charismatiques qui, à travers leur action pédagogique, spirituelle et institutionnelle, ont permis à l'islam de s'établir durablement dans le royaume, en nouant un lien étroit avec le pouvoir royal et en adaptant les pratiques aux réalités socio-politiques locales. Nous examinerons successivement l'initiation et l'expansion du rôle d'imam par Nji Kouotou Aboubacar, la vulgarisation du *zikr* et de l'enseignement tidjanite par Nji Mfekouop Ibrahim, puis la consolidation d'une tradition savante avec Mohammed Aboubakar Nsangou Sinou.

II.1. Nji Kouotou Aboubacar : l'initiateur de l'imamat bamum et de la diffusion mosquée par mosquée

Parmi les fils du roi Njoya qui s'initièrent précocement au savoir islamique auprès des marabouts haoussas de Matoubain, Kouotou Mbem occupe une place singulière.[22] En 1919, il compte parmi les

20 A. Ndam Njoya, *Njoya réformateur du royaume Bamum* (Abidjan : Nouvelles Éditions Africaines, 1978), 79.

21 Entretien avec Nji Zounedou Njomoluh, 70 ans environ, ancien adjoint au Roi et responsable des affaires religieuses du palais, Foumban, le 23 avril 2016.

22 Mbem était le nom de sa mère. D'après le petit-fils de l'imam Nji Kouotou, pour distinguer ses fils, le roi Njoya attribuait à ces derniers les noms de leurs mamans.

sept premiers jeunes princes formés dans les écoles coraniques haoussas, aux côtés de Pekassa, Nchuwat, Nkouandou, Megari, Yerima et d'autres.[23] Placé sous la tutelle du malam Soulemanou, imam originaire de Kano, Kouotou s'imprègne des responsabilités spirituelles qui lui seront plus tard confiées. Son engagement lui vaut la reconnaissance du roi Njoya, qui lui demande de diriger la prière lors de ses séjours à la plantation de Mantum, puis de l'accompagner en exil à Yaoundé en 1931.[24] Après le décès du malam Soulemanou en 1933, il est nommé imam principal du royaume bamum par le roi Njimoluh Seïdou.[25]

Son imamat, qui s'étend de 1933 à 1973, fut marqué par un travail structurant remarquable. Il hérite du « siège islamique bamum », première bibliothèque islamique du royaume, et devient le conseiller du roi pour les affaires religieuses.[26] Il propose notamment la création d'un corps de 17 imams, répartis dans les différents quartiers de Foumban, connus sous le nom de *pâ nda sâachouop* (« les 17 gens de la maison »), qui œuvreront à la diffusion de l'islam sur l'ensemble du territoire bamum. Mais c'est surtout sa tournée missionnaire, entreprise dès 1934, qui consacre son œuvre.[27] Selon les archives privées de son fils, elle aboutit à la construction de 600 mosquées jusqu'en 1968, avec l'appui logistique de la reine Ngamndombuo Ramatou et de son ami Malam Abdou Fondi. Kouotou est également à l'origine de la collecte des fonds pendant le mois de Ramadan pour soutenir les travaux de rénovation de la mosquée à Foumban. La somme recueillie en 1969,

23 Entretien avec Nji Kouotou Seidou, 60 ans, héritier et petit-fils du tout premier imam Nji Kouotou, Foumban, 12 avril 2013.

24 Njiassé Njoya, « Naissance et évolution de l'Islam en pays bamum, » 216.

25 D'après Nji Seidou, son grand-père fut le premier à dire certaines vérités sur les interdictions de l'islam au roi. Chose qu'aucun imam n'avait osé faire jusque-là par crainte de représailles

26 Dans les archives laissées par l'imam et que nous avons consulté à Foumban 15 avril 2013, on y mentionne des documents tels qu'un exemplaire du coran écrit à la main, les invocations du rite tidjanites, deux chapelets, trois turbans etc.

27 Connu sous l'appellation de « Biki », ce fonds est une *sadakat* (aumône) collectée dans toutes les mosquées du Royaume pour l'entretien de l'islam dans le Noun. Cette quête a voulu être remplacée par le projet de Baitoul-mâl en 1997.

4.500.000 FCFA, a permis d'engager les premières rénovations de la mosquée centrale de Foumban.[28]

Près de quarante années durant, Nji Kouotou Aboubacar a œuvré à construire une communauté musulmane soudée, organisée et active. À sa mort en 1973, il laisse un héritage durable qui a profondément influencé le paysage religieux bamum. Nji Kouotou Aboubacar, fils du roi Njoya, fut le tout premier imam bamum formé auprès des Haoussas.[29] Sa nomination comme imam principal du royaume marqua le début d'une organisation structurée de l'islam bamum. Son rôle ne se limita pas à la prière, mais s'étendit à une vaste campagne de construction de mosquées et à la mise en place d'un réseau de responsables religieux dans chaque quartier de Foumban, témoignant d'une volonté forte de structurer et d'élargir la communauté musulmane.[30] Sa proximité avec le pouvoir royal permit de consolider cette implantation et de lancer les premières collectes de fonds pour l'entretien des lieux de culte.[31] Cette étape posa les fondations d'un islam bamum ancré dans la société et largement reconnu.

À la suite de cette première phase d'expansion, son successeur, Nji Mfekouop Ibrahim, sut approfondir et enrichir la vie spirituelle de la communauté musulmane, en mettant l'accent sur les pratiques collectives et l'enseignement religieux.

II.2. Nji Mfekouop Ibrahim : le promoteur du zikr collectif et de l'enseignement tidjanite

Successeur de Nji Kouotou Aboubacar en 1973, Nji Mfekouop Ibrahim Mohamed est une figure incontournable de la transmission du savoir islamique dans le Noun. Formé à Matoubain aux côtés des princes, il fut l'un des premiers imams à s'impliquer activement dans l'enseignement de l'islam et la construction des infrastructures religieuses. Connu sous le nom d'« imam de Ma-

28 Njiassé Njoya & Fouapon, « Grandes figures de l'islam en pays Bamum, » 172.

29 Entretien avec Nji Kouotou Seidou, 60 ans, héritier et petit-fils du tout premier imam Nji Kouotou, Foumban, 12 avril 2013.

30 Entretien avec Cheikh Aroun T, 60 ans environ, chef de cabinet du Roi Mbombo Njoya, Foumban, le 23 avril 2016.

31 Archives islamiques de la famille Nji Kouotou Aboubacar consulté à Foumban, avril 2013.

loum »,[32] il se distingue par sa rigueur doctrinale et son engagement personnel. Polygame de neuf épouses, il en répudia cinq pour se conformer aux prescriptions islamiques, témoignage de sa piété et de sa fidélité aux principes religieux.

Son apport à la pratique islamique dans le royaume se manifeste notamment par la vulgarisation du *zikr* collectif tidjanite, qu'il organise de manière régulière à Ma-loum, devenu sous son impulsion un haut lieu du soufisme bamum. Moukaddam tidjanite reconnu, il promeut également des innovations pratiques, telles que la prière avec les mains croisées sur la poitrine[33] et l'observation rigoureuse de l'apparition du croissant lunaire pour la détermination des fêtes musulmanes.[34] Sous son imamat, la politique d'extension des mosquées de vendredi initiée par son prédécesseur se poursuit. Il supervise en particulier la construction de la mosquée centrale de Foumban, devenue emblématique. Mais, c'est surtout dans le domaine de l'enseignement coranique qu'il laisse une empreinte forte : sa manière de lire et d'enseigner le Saint Coran a donné naissance à une véritable école, encore reconnaissable aujourd'hui à la voix particulière de ses disciples, nombreux dans tout le royaume.[35]

Décédé en 1981, Nji Mfekouop Ibrahim laisse une communauté profondément marquée par son érudition et sa piété. Il est remplacé par l'un de ses plus brillants étudiants, Nji Sine, garant de la continuité de sa tradition. Nji Mfekouop Ibrahim, également formé chez les Haoussas, fut un acteur clé dans la diffusion de la pratique du *zikr* collectif à haute voix, caractéristique de la confrérie tidjanite, qui devint un marqueur distinctif de l'islam dans le royaume bamum. Imam et enseignant dévoué, il contribua

32 Ma-loum est le nom de son quartier de résidence à Foumban.

33 Son héritier lors de notre entretien à Foumban en date du 18-03-2013 nous rappelle que la plupart des Bamums priaient les bras tendus le long du corps.

34 Entretien avec Nji Zounedou Njomoluh, 70 ans environ, ancien adjoint au Roi et responsable des affaires religieuses du palais, Foumban, le 23 avril 2016.

35 Avec une voix particulière pour la lecture du Coran, plusieurs écoles coraniques ont maintenu cette voix et l'enseigne de génération en génération. Les cérémonies de fin de récitations de Coran sont organisées avec cette voix comme modèle de lecture du Coran spécifique au royaume bamum.

à l'essor des mosquées et à la formation de nombreux disciples, posant les jalons d'une tradition spirituelle vivante et collective. Son engagement dans la construction et la supervision de la mosquée centrale à Foumban témoigne de son influence et de sa capacité à fédérer la communauté. Ainsi, il poursuivit l'œuvre de structuration amorcée par son prédécesseur, tout en accentuant la dimension communautaire de l'islam bamum.

Enfin, Mohammed Aboubakar Nsangou Sinou, successeur de Nji Mfekouop, incarna la continuité et l'approfondissement de cet héritage, en plaçant l'enseignement au cœur de sa mission et en ouvrant l'islam bamum à de nouvelles influences intellectuelles et pédagogiques.

II.3. Mohammed Aboubakar Nsangou Sinou : l'érudit bâtisseur d'écoles et héritier d'une tradition durable

Parmi les premiers grands érudits de l'islam bamum, Nji Mohammed Aboubakar Nsangou Sinou, plus communément appelé Nji « Sinou », occupe une place de choix, malgré la brièveté relative de son imamat. Héritier d'une longue lignée royale et d'une tradition islamique profonde, il fut un maître reconnu, dont l'œuvre pédagogique et spirituelle marqua durablement le royaume. Mohammed Aboubakar Nsangou Sinou est né vers 1917 à Foumban, fils du roi Ibrahim Njoya et de la reine Mango Dibateu (originaire de Badounga, Tonga), qui, après son islamisation, prit le nom d'Aïcha Ngoudouma.[36] Dès son plus jeune âge, il fut initié à l'école coranique, d'abord par son frère aîné, l'El Hadj Aboubakar Nji Kouotou, avant de se perfectionner en jurisprudence islamique (*fiqh*) auprès d'éminents ulémas tels que Nji Issa Yérima, El Hadj Ibrahim Nji Mfekouop, Malam Mohamed Inua et d'autres.

Au lendemain de l'indépendance du Cameroun, dans un contexte d'ouverture renforcée vers les pays musulmans, il eut l'opportunité d'étudier auprès d'érudits haoussas, sénégalais, maliens, maures, et de coopérants égyptiens envoyés à Foumban par l'université Al-Azhar.[37] Son séjour à l'université islamique

36 Njiassé Njoya & Fouapon, « Grandes figures de l'islam en pays Bamum, » 190.

37 Les coopérants Egyptiens étaient envoyés à Foumban pour les enseignements religieux. Ils enseignaient aux imams locaux les sciences islamiques et la langue arabe.

Mohamed Sanoussi en Libye lui permit d'enrichir ses connaissances en langue arabe, sciences religieuses et soufisme tidjanite.[38] À son retour, il introduisit une nouvelle méthode pédagogique et fonda sa propre école, la *Jami`a islamiya Siniya* (Université islamique Siniya). Cette école, créée en 1925 sous l'impulsion du Sultan Ibrahim Njoya, avait été dirigée successivement, entre 1926 et 1982, par le prince Malam Nji Mégari et El Hadj Nji Adamou Pekassa, avant que Cheikh Sine n'en prenne la direction. Le Sultan El Hadj Seïdou Nji Moluh donna en 1933 un nouvel élan à cette institution, en y inscrivant notamment des jeunes princesses.[39] L'arrivée de Malam Inua, appelé par le roi à enseigner le *tafsir* (exégèse coranique), renforça encore la capacité d'enseignement de l'école.

Tout au long de sa vie, Cheikh Sine s'est consacré à l'enseignement de l'islam, attirant des étudiants venus de tout le département du Noun. Il forma ainsi une génération de prédicateurs, imams et enseignants qui perpétuent encore aujourd'hui son héritage. Outre son rôle d'enseignant, il fut d'abord nommé *Na-ib* (adjoint de l'imam principal), puis imam principal du Noun de 1981 à 1982.[40] Polygame, il laissa à sa mort quatre épouses, vingt-quatre enfants (dix fils et quatorze filles) et de nombreux petits-enfants. Il s'éteignit le 11 avril 1982 à Bafoussam, et fut inhumé près de la mosquée départementale de Foumban, à côté de ses prédécesseurs. L'héritage de l'imam Sine est particulièrement remarquable. Il a laissé près de 600 ouvrages dans sa bibliothèque, fondé 57 écoles et formé des milliers d'élèves. Sa descendance reste active dans le domaine des sciences islamiques au Cameroun. Parmi ses enfants, plusieurs ont marqué la scène religieuse, tels que :[41]

- Cheikh Nji Pokassa Nsangou Amadou Sine, ex-grand imam et président du Collège des Ulémas du Noun (décédé en 2007)..

38 Entretien avec Cheikh Nsangou Mama Awelou Sine, Président du conseil des oulémas du Noun et héritier de la famille Sine, Foumban, 13 avril 2016.

39 Njiassé Njoya & Fouapon, « Grandes figures de l'islam en pays Bamum, » 191.

40 Archives du palais sur les imams de la mosquée centrale de Foumban.

41 Entretien avec Cheikh Nsangou Mama Awelou Sine, Président du Conseil des oulemas du Noun et héritier de la famille Sine, Foumban, 13 avril 2016.

- Mohamed Nouredine Njoya Sine, influent notable dans l'expansion de l'islam à Bafoussam, notamment à travers la création d'écoles coraniques.
- Cheikh Nsangou Mama Awelou Sine, Diplômé de l'université islamique de Médine et spécialiste du droit islamique, il est le président actuel du Collège des ulémas du royaume bamum.
- Cheikh Nji Pokassa Mounir Sine, président de l'ASSOVIC (Association Solidaire pour la Vocation Islamique du Cameroun).
- Cheikh Nji Goumbé Oumar Farouk Sine, imam adjoint à la mosquée centrale de Douala.
- Cheikh Nji Koupit Mefire Ali Sine, imam principal à la mosquée centrale n°2 de Yaoundé.
- Cheikh Megari Mama, imam principal à la mosquée du quartier Manguier à Yaoundé.

Les multiples ouvrages et centres islamiques fondés par cette lignée ont permis à l'islam bamum de résister à la montée du christianisme dans la région du Noun, conférant ainsi à cet islam une identité particulière. L'un des membres de cette famille a même initié la création d'écoles franco-arabes dans le Noun pour contrer l'influence de l'école missionnaire de Njissé, qui tentait de convertir les élites issues des familles musulmanes.[42]

Malgré la brièveté de son imamat, Mohammed Aboubakar Nsangou Sinou est l'un des grands érudits qui marquèrent l'histoire islamique bamum par sa dimension pédagogique et son rôle dans la modernisation de l'enseignement religieux. Héritier d'une lignée royale et érudite, il bénéficia d'un riche parcours d'études en Afrique de l'Ouest et du Nord et fonda une école islamique reconnue qui contribua à la formation de nombreuses générations d'imams et d'enseignants.[43] Sa famille perpétua cet héritage à travers plusieurs figures influentes dans le paysage religieux camerounais. Sous son impulsion, l'islam bamum acquit une singularité propre, mêlant tradition et modernité, et réussit à faire face aux défis posés par l'expansion chrétienne et la colonisation.

42 Mohamed Nouredine Njoya Sine.

43 Visite dans la bibliothèque située à Mankah à Foumban en avril 2016.

III. Njifon Ibrahim : figure de l'adaptation islamique à la modernité éducative

L'histoire de l'implantation de l'islam dans le royaume bamum ne se limite pas à la seule phase pionnière de conversion et de prédication. Elle se poursuit à travers l'émergence progressive d'une érudition locale, perpétuée par des figures issues du milieu bamum lui-même. Ces héritiers de la première islamisation vont, au fil des décennies, s'inscrire dans une dynamique de transmission des savoirs religieux, tout en adaptant leur action aux évolutions sociales, politiques et doctrinales du contexte local et global. Cette troisième et dernière partie s'attache ainsi à comprendre comment s'est opérée la consolidation d'une autorité religieuse locale et comment les tensions internes, notamment entre les courants soufis traditionnels et les mouvements réformistes d'inspiration salafiste, ont favorisé une recomposition des structures islamiques dans le royaume. Il s'agira en particulier de mettre en lumière le rôle des figures savantes bamum, les conflits doctrinaux autour de la légitimité religieuse, ainsi que les initiatives royales visant à institutionnaliser l'islam dans un contexte de pluralisation des références religieuses.

III.1. L'école franco-arabe comme outil de résistance et de transmission identitaire

Il convient d'ajouter à la liste des célèbres imams de Foumban un érudit dont l'influence ne réside pas dans la direction de la mosquée centrale, mais dans l'ampleur de son œuvre éducative et spirituelle : **Njifon Ibrahim**, plus connu sous le nom de **Maloum Malatam.**[44] Né à la fin des années 1800, il fut témoin à la fois de l'introduction de l'islam et de l'arrivée des missions chrétiennes en pays bamum. Proche de la cour royale, il bénéficie d'une formation islamique précoce auprès de Mallam Moussa, le premier émissaire envoyé par l'émir de Yola pour diffuser l'islam dans le royaume.

Comme d'autres lettrés musulmans du Noun, Njifon Ibrahim poursuit ses études à Matoubain, puis au Nord-Cameroun et au

44 Enseignant des sciences religieuses islamiques dans les écoles coraniques en Afrique de l'Ouest. Au Nord Cameroun, il est appelé *Malloum* ou *Malam* chez les Bamums. Malatan était son quartier de résidence où il construisit son tout premier centre d'études coraniques devenu une régence dans le royaume.

Sénégal. Durant son séjour sénégalais, il est sollicité par sa communauté d'accueil pour s'y installer durablement, mais le roi **Njimoluh** lui demande instamment de regagner Foumban, ce qui témoigne de la haute considération dont il jouissait.[45] Il figure parmi les premiers musulmans du Noun à effectuer le pèlerinage à La Mecque, qu'il accomplit en 1947 en compagnie du roi.[46] La mémoire collective retient une prière prononcée avec le souverain devant la Ka'aba, qui aurait ramené la paix dans le royaume.

Pendant le pèlerinage à La Mecque, Njifon Ibrahim a observé l'utilisation de la langue anglaise aux cotés de la langue arabe, ce qui lui a rappelé le contexte de Foumban où les jeunes musulmans avaient besoin d'apprendre la langue française dans les écoles coraniques. De retour au pays, il fonde plusieurs écoles coraniques et initie les premières écoles franco-arabes dans le Noun.[47] Dans un contexte colonial où l'enseignement missionnaire chrétien progresse rapidement, il perçoit l'éducation comme un champ stratégique pour préserver et transmettre l'islam. Face à ce qu'il considérait comme une tentative de christianisation via l'école, il appelle à une résistance éducative par la création de structures d'enseignement adaptées aux musulmans.[48] Il finance lui-même ses projets, en investissant les revenus de ses plantations de café pour construire des salles de classe et rémunérer les enseignants.[49]

Bien qu'il n'ait jamais fréquenté « l'école du Blanc », comme le souligne Ibrahim Gbetnkom, Njifon Ibrahim saisit très tôt les enjeux de l'absence des musulmans dans l'éducation formelle. Il

45 Hadja Ntapnsiere Memounati qui était sa fille et sa secrétaire précise que le roi a dit à son père de revenir à Foumban pour éviter une potentielle malédiction du royaume qui empêcherait la prospérité de son séjour à l'étranger.

46 Njiassé Njoya & Fouapon, « Grandes figures de l'islam en pays Bamum, » 178.

47 Entretien avec Ntapsniere Memounati, Secrétaire, fille de Imam Njifon Ibrahim, Foumban, 20 mars 2013.

48 A. Fouapon, « Les associations islamiques locales et ONG transnationales dans le processus de développement du Cameroun : une analyse sociohistorique des jeux et enjeux d'un partenariat public-religieux (1963-2015) » (Thèse de doctorat, Université de Yaoundé 1, 2019), 89.

49 Entretien avec Ntapsniere Memounati, Secrétaire, fille de Imam Njifon Ibrahim, Foumban, 20 mars 2013.

initie la création d'une structure de coordination des écoles franco-arabes à l'échelle nationale, préfigurant la **fondation en 1963 de l'Association Culturelle Islamique du Cameroun (ACIC)**, avec des représentations à Foumban, Douala, Garoua, Maroua, Kousséri, Mokolo et d'autres villes du Nord.[50] Cette initiative s'inscrit dans une dynamique historique de résistance aux écoles missionnaires, qui avaient commencé à exercer leur influence dès la période allemande, notamment à Njissé. Njifon Ibrahim perçoit clairement l'objectif évangélisateur de ces écoles, et répond par la mise en place d'un système éducatif musulman.

Cette approche n'était pas propre au Noun : à Ngaoundéré, comme le rappelle Bana Barka, les parents musulmans avaient demandé que l'enseignement coranique soit intégré à l'école française. Bien que cette proposition ait d'abord été acceptée localement, elle fut rejetée par les autorités coloniales à Paris au nom de la laïcité, entraînant un retrait massif des élèves musulmans.[51] Cette anecdote illustre l'universalité du conflit entre scolarisation laïque/missionnaire et transmission religieuse islamique.

Outre les écoles, Njifon Ibrahim a également construit un dispensaire et deux mosquées, à Foumban et à Mbankouop. À sa mort en 1975, il laisse une famille nombreuse (41 enfants issus de plusieurs épouses), qu'il avait lui-même initiée à l'enseignement islamique.[52] Sa fille Ntapsniere Memounati témoigne : « Il nous enseignait à lire et à écrire le Coran et à chanter en arabe ». Plusieurs de ses enfants, comme **Cheikh Awara, Hadja Ntapnsiere Memounati** (ancienne secrétaire du collège franco-arabe de Foumban), ou encore **Cheikh Ali Mbouombouo** (fondateur de l'orphelinat islamique de Foumbot), ont poursuivi son œuvre.

50 Fouapon, « Les associations islamiques locales et ONG transnationales ».

51 Bana Barka, « De l'intégration socioprofessionnelle des diplômés arabophones dans le bassin du Lac Tchad, » in *Les musulmans, l'école et l'Etat dans le bassin du Lac Tchad*, ed., I. Saibou (Paris : L'Harmattan, 2016), 147.

52 Entretien avec Ntapsniere Memounati, Secrétaire, fille de Imam Njifon Ibrahim, Foumban, 20 mars 2013.

III.2. Héritiers et prolongements d'une œuvre éducative et spirituelle

L'héritage de Njifon Ibrahim se manifeste à travers les nombreuses figures issues de son enseignement, tant dans le Noun que dans la diaspora. Il fut le guide spirituel du **Cheikh Moctar Abubacar Omar**, éminent érudit bamum de Douala, qui fonda les premières écoles coraniques de la communauté bamum[53] dans cette ville, accompagna les pèlerins et créa l'Union Islamique du Cameroun.[54] Bien qu'appartenant à une double tradition soufie (Qadiriyya et Tijaniyya), ce dernier s'installe à Douala dans les années 1960 comme l'un des premiers encadreurs du hajj. Il établit aussi la **mosquée centrale nº 2 de Douala** à la fin des années 1950 et joue un rôle de médiation entre communautés haoussa, peule et bamum.[55]

Parmi les héritiers directs de Njifon Ibrahim, figure son fils **Ali Mbouombouo**, promoteur de l'enseignement privé franco-arabe dans le Noun. Né à Foumban, il étudie d'abord à l'école de son père, puis au collège franco-arabe Ibrahim Njifon, où il obtient son brevet. En 1982, il obtient une bourse d'études pour l'Arabie saoudite, où il suit un parcours complet à l'Université islamique de Médine, dont il en ressort diplômé en langue arabe. De retour au Cameroun en 1994, il intègre une ONG islamique à Foumbot, dont il devient le secrétaire général, puis le directeur national en 2005, succédant à Nji Seidou. Sa maîtrise de l'arabe et sa connaissance des circuits financiers du monde islamique en font un acteur-clé du développement éducatif local.[56]

M. Zeghal qualifie ce type de profil d'intellectuel intermédiaire, c'est-à-dire un individu socialement actif, culturellement situé entre la base et les élites savantes, et capable de transmettre de manière accessible les idées produites par les grands intellectuels.[57]

---

53 On y enseignait en langue bamum avec une spécificité de voix dans la lecture du Coran.

54 Entretien avec Ntapsniere Memounati, Secrétaire, fille de Imam Njifon Ibrahim, Foumban, 20 mars 2013.

55 Entretien avec Cheikh Moubarak Mbombo, President de l'UIC et fil de El Hadj Moctar, Douala, 23 mars 2019.

56 Fouapon, « Les associations islamiques locales et ONG transnationales, » 195.

57 Malika Zeghal, *Islamism in Morocco: Religion, Authoritarianism, and Electoral Politics* (Wien: Markus Wiener Publishers, 2008), 24.

Ces figures, souvent issues de la coopération avec le monde arabe, jouent aujourd'hui un rôle central dans les structures éducatives et religieuses islamiques au Cameroun, notamment en zone urbaine.[58] Ainsi, **les disciples de Njifon Ibrahim**, à travers écoles, ONG, associations et projets communautaires, poursuivent son projet de réforme éducative islamique, tout en l'adaptant aux enjeux contemporains : arabisation, ancrage institutionnel, diplomatie religieuse, mais aussi solidarité sociale.

L'évolution de l'islam dans le royaume bamum au cours du 20è siècle et au début du 21è siècle montre bien que l'érudition religieuse ne s'est pas figée dans la tradition des premiers lettrés. Elle a au contraire connu un renouvellement profond, porté par de nouveaux acteurs formés à l'extérieur et engagés dans une démarche de réforme du religieux. L'opposition croissante entre certains groupes, loin d'être purement doctrinale, révèle des enjeux d'autorité, de légitimité et de pouvoir symbolique dans l'espace bamum. Face à cette fragmentation du champ religieux, le pouvoir royal a joué un rôle central dans la tentative de régulation et d'institutionnalisation de l'islam local, notamment par la création d'instances structurantes telles que le collège des oulémas. Ces dynamiques témoignent à la fois d'un enracinement de l'islam dans les réalités bamum et d'une ouverture constante aux circulations transnationales qui façonnent le religieux contemporain.

Conclusion

L'histoire de l'islam dans le royaume bamum, telle que retracée à travers les figures fondatrices, les dynamiques éducatives et les recompositions contemporaines, met en lumière un processus complexe de localisation d'une religion venue d'ailleurs. D'abord introduit par des érudits étrangers dans un contexte marqué par les stratégies politiques du roi Njoya et les mutations liées à la colonisation, l'islam s'est progressivement enraciné dans le tissu social bamum grâce à l'action continue des premiers foyers d'enseignement religieux. Ceux-ci ont formé une élite intellectuelle

58 A. Fouapon, « Islam et coopération arabo-africaine : cas du Cameroun et du royaume d'Arabie Saoudite (1960-2010) » (Mémoire de Master, Université de Yaoundé 1, 2011), 109.

musulmane locale, garante de la perpétuation des savoirs islamiques, mais aussi actrice de leur transformation.

L'émergence d'un islam réformiste porté par des jeunes formés à l'étranger a provoqué, à partir des années 1980, des tensions profondes avec les tenants d'un islam confrérique ancien, en particulier les tidjanites. Ces conflits entre continuité et volonté de rupture ont conduit le pouvoir royal à intervenir pour structurer et pacifier le champ religieux local. Ce faisant, le royaume bamum illustre un cas paradigmatique d'islam africain en perpétuelle recomposition, traversé par des influences multiples mais toujours contraint par des enjeux locaux d'autorité, de légitimité et de cohésion sociale.

En définitive, l'histoire des foyers d'enseignement islamique dans le royaume bamum révèle que l'islam n'y est pas une simple importation doctrinale, mais une construction sociale en dialogue permanent avec la tradition, la politique et les mutations du temps. Cette trajectoire historique mérite d'être davantage explorée dans ses dimensions mémorielles, sociales et transnationales afin de mieux comprendre les modalités d'appropriation, de transformation et de coexistence du religieux en contexte africain.

Références bibliographiques

Abwa D. « Njimoluh Seidou : un modèle de souverain traditionnel résistant contre un environnement politique moderne hostile. » In *Le retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'Etat en Afrique contemporaine*, édité par Perrot C-H. et Fauvelle-Aymar F.-X. Paris : Karthala, 2003.

Adama Hamadou. *L'Islam au Cameroun : entre tradition et modernité*. Paris : L'Harmattan, 2004.

Bana Barka, « De l'intégration socioprofessionnelle des diplômés arabophones dans le bassin du Lac Tchad. » In *Les musulmans, l'école et l'Etat dans le bassin du Lac Tchad*, édité par Saibou Issa. Paris : L'Harmattan, 2016.

Binet J. « Coulon Christian : les musulmans et le pouvoir en Afrique noire. Religion et contre-culture. (compte-rendu). » In *Revue française d'histoire d'outre-mer*, tome 72, no. 266 (1985) : 98-99.

Fouapon, A. « Islam et coopération arabo-africaine : cas du Cameroun et du royaume d'Arabie Saoudite (1960-2010). » Mémoire de Master, Université de Yaoundé 1, 2011.

Fouapon A. « Contexte de lutte contre Boko Haram et stigmatisation religieuse : le Cameroun entre défis de vulgarisation d'un islam tolérant et préservation de l'identité islamique. » In *Regards croisés sur Boko Haram au Cameroun*, édité par F. Wassouni & A. A. Gwoda. Yaoundé : Les Éditions du Shabel, 2017.

Fouapon, A. « Les associations islamiques locales et ONG transnationales dans le processus de développement du Cameroun : une analyse sociohistorique des jeux et enjeux d'un partenariat public-religieux (1963-2015). » Thèse de doctorat, Université de Yaoundé 1, 2019.

Holder G. & Saint-Lary M. « Enjeux démocratiques et (re)conquête du politique en Afrique. » *Cahier Sens public*, no 15-16 (2013).

Lasseur M. « Religions et territoires au Cameroun : les dimensions spatiales du pluralisme confessionnel. » Thèse de doctorat, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2008.

Mouiche I. I. « Mondialisation et crise identitaire dans le royaume Bamum, Cameroun. » *Africa*, 75(3) (2005) : 378-420.

Mouliom A. « La renaissance d'une tradition historique. » 2006. Consulté sur www.ngouon.com, le [10 avril, 2016].

Moussa Oumarou. « La culture arabo-islamique, les Haoussas du Sud-Cameroun (le cas de Yaoundé) et l'intégration nationale. » Thèse de doctorat 3e cycle, Université de la Sorbonne Nouvelle, Paris III, 1987.

Ndam Njoya A. *Njoya réformateur du royaume Bamum*. Abidjan : Nouvelles Éditions Africaines, 1978.

Njiassé Njoya A. « Naissance et évolution de l'Islam en pays bamun (Cameroun). » Thèse de doctorat 3e cycle, Tome I et II, Paris, 1981.

Njiassé Njoya, A. *et al. De Njoya à Njimoluh : cent ans d'histoire bamum*. Foumban : Édition du Palais, 1984.

Njiassé Njoya A. & Fouapon A. « Grandes figures de l'islam en pays Bamum. » In *Islam en pays bamum : de Ibrahim Njoya à Ibrahim Mbombo Njoya (1895-2016)*, édité par S. Mane. Paris : L'Harmattan, 2017.

Njele, J. « Le sultan Njoya et le pouvoir royal bamoun. » *Images & Mémoires*, n°10 (2001).

https://www.imagesetmemoires.com/doc/Articles/Njoya.pdf

Souley Mane, (éd.). *Islam en pays bamum : de Ibrahim Njoya à Ibrahim Mbombo Njoya (1895-2016)*. Paris : L'Harmattan, 2017.

Souley Mane. « Le chi'isme à la conquête de l'Afrique subsaharienne : le cas du Cameroun (1990-2011). » In *Le pluralisme religieux en Afrique : actes du colloque international de Yaoundé (16-18 février 2012)*, édité par L. Lado & E. Kouokam. Yaoundé : Presses de l'UCAC, 2013.

Taguem Fah G. « Tendances actuelles de l'islam au Cameroun : état des lieux et perspectives. » *Afrique contemporaine*, n°194 (2000) : 110-132.

Taguem Fah G. « Processus politique, mutation sociale et renouveau islamique au Cameroun. » In *Rupture, résistance et dissidences : l'Afrique (centrale) des droits de l'homme* vol. 4. Paris : Karthala, 2003.

Taguem Fah G. L. « Pouvoir du savoir, renouveau islamique et luttes politiques au Cameroun. » In *L'islam politique au sud du Sahara : identités, discours et enjeux*, édité par M. Gomez-Perez. Paris : Karthala, 2005.

Takou T. « Islam et société à Douala (Littoral-Cameroun) : 1912-2006. » Thèse de doctorat, Université de Yaoundé 1, 2010.

Zeghal, Malika. *Islamism in Morocco: Religion, Authoritarianism, and Electoral Politics.* Wien: Markus Wiener Publishers, 2008.

Les élites musulmanes arabophones au secours de l'islam en Côte d'Ivoire (1946-1993) ?

Drissa Kone*

Introduction

Historiquement, la tradition intellectuelle et l'érudition islamique en Afrique centrale et occidentale coïncident avec l'apparition de l'islam sur le continent. Le dynamisme de l'islam en Afrique s'exprime par une augmentation des écoles musulmanes, des lieux de culte, des associations religieuses et par les actions des guides religieux et autres prédicateurs. Certes s'il est difficile à l'heure actuelle, d'ignorer la montée exponentielle du terrorisme transfrontalier - dont l'un des objectifs était visiblement de discréditer l'image de l'islam -, on ne peut cependant faire abstraction du fait que les communautés musulmanes aient été porteuses d'une production de savoirs qui a alimenté l'émulation intellectuelle islamique.[1]

En Côte d'Ivoire, cette érudition intellectuelle est tenue par une nouvelle génération d'élites musulmanes arabophones qui, à partir de 1946, entreprennent « le procès » des pratiques islamiques locales au prisme du texte coranique et de la sunna. Formées aux normes éducatives des prestigieuses universités du monde arabo-musulman, elles entendent impulser un dynamisme nouveau à l'islam dans ce pays. Ainsi, en 1993, leurs efforts de réorganisation de la communauté musulmane se soldent par la création du Conseil National Islamique (CNI).

L'intérêt de cette étude est double : d'une part, elle permet de voir comment les acteurs religieux se renouvellent notamment par les structures de formation et comment ils réadaptent leurs stratégies et leurs discours pour faire face à ce qu'ils considèrent comme des pratiques déviationnistes. On assiste à une sorte de « reconquête du monde » par les religieux, pour emprunter les mots de Gilles Kepel (1991). D'autre part, elle interroge la difficulté de

* Université Félix Houphouët-Boigny d'Abidjan, Côte d'Ivoire.

1 Ousmane Kane, *Intellectuels non europhones* (Dakar : CODESRIA, 2003).

réinsertion de ces entrepreneurs religieux, parfois dans leurs communautés d'origine et la lutte engagée avec l'ancienne élite maraboutique pour être la « voix autorisée » de l'islam dans le pays.

Il s'agira donc de questionner les acquis de cette émulation intellectuelle musulmane qui ont été sans conteste un facteur dimensionnant du dynamisme de l'islam « ivoirien » durant la période concernée. La démarche méthodologique utilisée ici s'appuie sur une recherche documentaire qui combine la collecte et le recoupement des informations contenues dans les sources écrites et les sources orales mais aussi sur l'observation directe.

Notre propos va s'articuler alors autour de trois points : les caractéristiques traditionnelles de la pratique islamique, les actions des élites arabophones, et leurs retombées dans le champ islamique ivoirien.

1. Les caractéristiques traditionnelles de la pratique islamique

Les acteurs qui ont entrepris la diffusion de l'islam en Côte d'Ivoire autour du 14è siècle n'étaient pas tous des érudits. L'islam qu'ils professaient reposait essentiellement sur la foi et la pratique des rituels fondamentaux dont le déroulement était appris par cœur, faute d'une maîtrise suffisante de l'écriture. Au fil du temps, le conservatisme ambiant a entretenu cet islam dans un état relativement statique.

Une école coranique certes indispensable mais limitée

L'école coranique est une réalité vivante et incontournable dans toutes les régions du pays. Elle fait partie de la vie quotidienne des communautés musulmanes.[2] A l'image de l'islam, chaque village ou quartier dispose d'une école coranique, où un enseignement du Coran est dispensé par un marabout.[3]

L'école coranique a pourtant souffert de plusieurs défaillances qui ont souvent alimenté les thèses de ses détracteurs. Ces

2 Pierre Kipré, (s.dir.), *Mémorial de la Côte d'Ivoire*, T2 (Abidjan : Editions Ami Abidjan, 1987), 261.

3 Mais à cause de leur inorganisation, il est difficile de les énumérer. Selon Pierre Kipré, en 1936, on peut dénombrer tout de même 227 écoles pour 1782 élèves et en 1938, 842 écoles pour 6400 élèves. Vu ces statistiques et l'expansion de l'islam, on peut penser qu'en 1946, ces chiffres se soient multipliés près de huit à quinze fois.

défaillances touchent à la fois aux problèmes d'organisation de ces écoles, de l'enseignement qui semble statique et d'un manque crucial de débouchés. La plupart des écoles coraniques étaient en effet, victimes de leur désorganisation. Elles sont installées de façon anarchique, résultat de l'absence de tout contrôle sur ces institutions abandonnées à l'amateurisme.

Généralement, le marabout qui se propose de construire son école n'avait pas besoin d'une quelconque autorisation et l'on connaissait d'ailleurs très peu son niveau d'étude. La formation des marabouts est en fait très hétérogène, parce que la plupart d'entre eux n'ont suivi qu'une « formation sur le tas », en tant qu'élèves coraniques. Même si certains ont pu bénéficier d'études à l'étranger, l'on doit se résoudre à l'évidence que dans l'ensemble, rares sont les maîtres qui reçoivent une formation destinée à transmettre une réelle éducation de base.

L'enseignement quant à lui est essentiellement oral. C'est vrai que le fait de réciter, de répéter à plusieurs reprises une sourate ou un verset, permet à l'élève de vite mémoriser. Mais en privilégiant souvent l'oralité comme mode de transmission du savoir,[4] l'école coranique conditionne des comportements intellectuels spécifiques, parfois en déphasage avec la réflexibilité et la critique, qu'induisent par exemple l'école laïque. L'islam qu'ils professaient reposait essentiellement sur la foi et la pratique des rituels fondamentaux dont le déroulement était appris par cœur, faute d'une maîtrise suffisante de l'écriture. Cette éducation vise en réalité autant la formation de l'âme que l'acquisition du savoir, dans le but de former un fidèle totalement soumis à Dieu et à ses lois.[5]

Si cet enseignement apparaît aujourd'hui en rupture avec le monde moderne et ses exigences matérielles, c'est probablement parce qu'il n'a pas su s'engager à temps dans les voies ouvertes par la recherche pédagogique moderne. Comme le souligne si bien l'IIPE : « une école s'éteint avec le maître qui l'anime. Une autre

4 Corinne Fortier, « Mémorisation et audition : l'enseignement coranique chez les Maures de Mauritanie, » *Islam et sociétés au sud du Sahara*, n°11 (1997).

5 Gandolfi Stefania, « L'enseignement islamique en Afrique noire, » *Cahiers d'études africaines*, n°169-170 (2003) : 263.

renaîtra peut-être, ailleurs, dans plusieurs années sans aucune liaison avec la première ».[6] En dépit de ces faiblesses, le système a produit un nombre appréciable d'érudits et de lettrés musulmans.

Un enseignement confrérique non vulgarisé

A l'instar des écoles coraniques, les voies ou écoles spirituelles constituent des courroies traditionnelles de transmission du savoir islamique. Les petites communautés de la qadiriyya et de la tijâniyya en Côte d'Ivoire sont dispersées dans les régions de Bondoukou, de Kong, de Korhogo, d'Odienné, de Touba, de Séguéla. Leur présence en Côte d'Ivoire coïncide avec l'avènement de l'islam dans le pays. Les principaux dépositaires en sont les familles maraboutiques qui se transmettent l'ordre de la *tariqa*,[7] génération en génération. Marie Miran signale à ce propos que la plupart de ces premiers adeptes sont issus de l'immigration.[8] De 1947 à 1950, on note la présence de nombreux Sénégalais tijânis[9] de la branche de Malik Sy et de Gambiens au sein de la qâdriyya.

Si ailleurs, les *turuq* ont favorisé la diffusion de l'islam,[10] en Côte d'Ivoire, elles étaient plutôt discrètes. On note une absence totale de vulgarisation : aucune annonce ne sera faite par les adeptes pour présenter tel ou tel évènement, aucune communication intra-communautaire pour inviter le grand public à en savoir plus sur ces écoles. Les activités s'annoncent et se passent uniquement entre adeptes, sans trop de tapage. Si ces derniers accordent une importance majeure au savoir ésotérique et font l'éloge des saints,

6 Institut International de Planification de l'Éducation (IIPE), *Les formes traditionnelles d'éducation et la diversification du champ éducatif : le cas des écoles coraniques* (Paris, 1984), 52.

7 On préfère ici le terme « tariqa » qui veut dire « voie ou école spirituelle » au vocable « confrérie » qui est chargé d'une connotation sémantique péjorative et qui n'exprime pas la conception de ceux dont on cherche à retracer le passé. Le pluriel de tariqa est « turuq » d'après les personnes ressources interrogées sur le terrain.

8 Marie Miran, *Islam, histoire et modernité en Côte d'Ivoire* (Paris : Karthala, 2006), 445.

9 Au Sénégal par exemple, les confréries ont joué un rôle capital dans la diffusion de l'islam et les cheikhs sont devenus des « collaborateurs » indispensables pour les dirigeants postcoloniaux.

10 Mbacké Khadim, « Impact de l'islam sur la société sénégalaise, » *Revue d'histoire maghrébine*, vol. 26 (1999).

les nouveaux diplômés arabophones eux, sont soucieux de promouvoir la connaissance directe de l'islam et de vulgariser la dimension religieuse. Ainsi, en de nombreuses occasions, ils n'ont pas manqué de fustiger les « superstitions » entretenues par les marabouts[11] et ont opposé au sectarisme des confréries, la notion de la *ummat*, plus unificatrice et plus universaliste.

Même si l'objectif de la *tarîqa* n'est pas de faire du prosélytisme, l'on doit reconnaître qu'elle est restée plus passive qu'active en Côte d'Ivoire. Celui qui fut longtemps présenté comme le doyen des tijânis d'Abidjan, El Hadj Boubacar Sakho (1903-1997), se vouait toujours à des séances de prières dans la pure discrétion.[12] La contribution de la *tariqa* dans la diffusion de l'islam en Côte d'Ivoire semble donc pour le moins mitigé.

Des amalgames entre coutumes et pratiques islamiques

Fidèle à ses principes fondamentaux, l'islam prêchait, partout où il s'était introduit, l'égalité de tous les hommes quelle que soit leur origine raciale ou leur statut social. Il adopta, tout au long de son histoire, à l'égard d'autres civilisations, une attitude souple et ouverte. Ce qui favorisa ainsi le dialogue des hommes et des cultures, en fondant, par-delà les frontières raciales et culturelles, une civilisation universelle.

Fort de cette tradition d'ouverture séculaire et d'humanisme universel, les premiers musulmans de la Côte d'Ivoire ont eu du mal à faire la part des choses. Leur pratique islamique épousait tantôt les normes coutumières (*lada*),[13] tantôt elle se soumettait aux exigences coraniques. Au fil du temps, il s'en est suivi une certaine confusion voire une « africanisation » de l'islam ; au point qu'il fut difficile de savoir ce qui relevait de l'islam et ce qui relevait de la tradition.

Les pratiques coutumières comme les mariages, l'excision, le partage de l'héritage étaient bien loin des recommandations

11 Le respect dû parfois au Cheikh prend souvent des allures de soumission à un « être divin » : le disciple fera précéder toutes ses actions par la bénédiction du maître rendant ce dernier totalement indépendant. Or, c'est justement cette fonction d'intermédiaire que les nouvelles élites arabophones fustigent.

12 Miran, *Islam, histoire et modernité en Côte d'Ivoire*, 447.

13 Entretien avec l'imam Almamy Méité, Abidjan, le 15 juillet 2024.

coraniques. Par exemple, le partage de l'héritage était l'occasion pour les familles de régler leur compte. Les règles de succession n'avaient aucune empreinte islamique. On se partage les biens du défunt selon la tradition laissant les veuves et les enfants dans un état de dénuement total.[14] Pourtant, l'islam prévoit dans la répartition de l'héritage, une part pour les épouses, pour les enfants du défunt et pour les proches parents.

Au total, l'islam pratiqué par les marabouts et la plupart des fidèles musulmans était entaché de pratiques coutumières et ne favorisait pas une réelle compréhension de la religion. Quelles sont les actions posées par la nouvelle élite arabophone pour redynamiser la pratique islamique en Côte d'Ivoire ?

2. Les actions d'érudition des élites arabophones

L'encadrement des fidèles est un volet essentiel des réformes initiées par les élites arabophones. Tout est mis en place ou encouragé afin de permettre au fidèle d'avoir accès directement au message coranique. Cela passe par la mise en place des écoles medersas, la promotion des langues locales dans les sermons, et la création d'associations religieuses.

La mise en place des écoles medersas

L'apparition des écoles medersas en Côte d'Ivoire a été soutenue par deux facteurs clés : d'une part, elles ont été portées par les nouvelles élites arabophones qui affichaient clairement une résistance par la culture à l'administration coloniale française. D'autre part, elles ont été perçues par ces élites comme le moyen idéal de leur reconversion et/ou plus exactement de leur insertion professionnelle à laquelle la medersa leur permettait d'accéder. Ces élites arabophones étaient en effet, titulaires de grands diplômes mais ceux-ci n'offraient pas de possibilité d'emploi dans une société qui accordent une importance uniquement qu'aux études occidentales. Ce qui fait que la majorité d'entre elles se penchèrent sur les activités religieuses - leur formation en dépende parfois – en prêchant, en ouvrant des écoles et en contribuant ainsi au développement de l'arabophonie mais aussi parce que l'expansion du système leur assure un moyen de subsistance.

14 Entretien avec l'imam Ibrahim Ouattara, Abidjan, le 25 août 2024.

Contrairement aux écoles coraniques, les medersas subissent une véritable métamorphose afin de permettre aux élèves d'étudier dans un environnement approprié à la didactique moderne : L'enseignement qui était essentiellement oral devient en partie écrit. Les roseaux, l'encre et les tablettes en bois des écoles coraniques font place aux stylos, aux cahiers et aux ardoises de la medersa. Un accent particulier est également mis sur les tenues vestimentaires, surtout celles des jeunes filles, qui doivent obéir aux normes islamiques : elles doivent se couvrir la tête et porter de longues robes avec manche longue, de sorte à cacher les autres parties du corps. En 1951, est fondée à Bouaké la toute première medersa par la nouvelle élite arabophone, *La Madrasa Sunniyya*, qui deviendra plus tard la medersa Dar al-Hadith.[15] L'enseignement est également diversifié avec l'introduction des matières telles que les mathématiques, l'histoire, le français… Avec l'instauration des medersas, les marabouts ne sont plus les seuls gardiens du savoir. Ce qui a logiquement abouti à des conflits qui s'étendent de 1951 à 1980 dans plusieurs localités ivoiriennes.[16]

En somme, pendant que l'école coranique avait une fonction surtout rituelle et symbolique, la medersa a mis l'accent sur l'acquisition des connaissances et la promotion de la langue arabe, censée limiter l'influence des marabouts et avoir accès directement au savoir.

La promotion des langues locales dans les sermons et prêches

La nouvelle élite utilise les langues locales (malinké, baoulé, agni, bété, yacouba, etc.) dans les prêches et les sermons du vendredi, pour permettre aux communautés musulmanes de comprendre directement le texte coranique. Tandis que les imams issus des écoles coraniques traditionnelles présentaient leurs sermons uniquement en arabe, ceux issus des medersas ou établissements supérieurs du monde arabe par contre, le faisaient

15 Koné Drissa, « La medersa Dar al-Hadith de Bouaké et la promotion des valeurs religieuses musulmanes en Côte d'Ivoire (1961-2010), » *Revue du Cames. Sciences humaines*, n°004 (2015).

16 Outre le désaccord sur le système d'enseignement, les élites arabophones reprochaient aux marabouts l'utilisation des amulettes, le culte des saints et des aspects physiologiques de la tenue de la prière tels que le voile pour les femmes, la barbe, le bonnet pour les hommes, etc.

d'abord en arabe ; ensuite, l'explication est donnée en malinké pour être comprise par un nombre important de musulmans. Enfin, une dernière série d'explication coranique est parfois prononcée en français avec l'appui des cadres musulmans de culture occidentale qui traduisaient d'avance les sermons compte tenu du niveau approximatif en langue et culture françaises des élites arabophones.

L'une des expressions de la réussite de cette utilisation des langues africaines ou nationales est également visible à travers l'émission télévisée musulmane « *Allahou Akbar* », créée en 1977 par Souleymane Doumbia, alors journaliste à la télévision ivoirienne. Cette émission aura très vite du succès : des intervenants viennent de partout et s'expriment en différentes langues locales sur des thèmes purement islamiques.[17]

L'utilisation des langues locales a permis non seulement aux musulmans de comprendre leur religion mais aussi a profité aux non musulmans qui ont su ce qu'était véritablement la religion islamique. Pour l'imam Fodé Doumbia, vice-président de la Ligue Islamique des Prédicateurs de Côte d'Ivoire (LIPCI),[18] l'adaptation de la langue de communication dans les régions concernées créait la confiance avec les interlocuteurs qui se rendaient finalement compte que l'islam était l'affaire de tous et non d'un groupe ethnique.[19]

Ces prédicateurs prêchaient ainsi par l'exemple qu'il était possible et même légitime de préserver son identité culturelle ethnique, en embrassant l'islam et que devenir musulman n'impliquait pas de (re)devenir malinké ou dioula. Des convertis ont servi même de courroies de transmission du message islamique dans leur région d'origine. En attendant d'embrasser l'islam, ceux qui ne se sont pas encore convertis tiennent des positions plus tolérantes.

17 Entretien avec l'imam Almamy Méité, déjà cité.

18 En 1988, les élites arabophones se réunirent pour créer la LIPCI afin de mutualiser leurs actions de prosélytisme en direction des populations d'Abidjan et surtout de l'intérieur du pays.

19 Entretien avec Fodé Doumbia, Abidjan, le 08 août 2017.

La création d'associations musulmanes : espaces d'apprentissage et de solidarité

Dans les années 1950-1960, la plupart des associations existantes en Côte d'Ivoire étaient plus déteintes par leur caractère ethnique que religieux. Ces associations ethniques permettaient la reproduction en ville de formes de solidarité laissées dans les sociétés d'origine.

Au tournant des années 1970 et 1980, de nombreuses associations religieuses virent ainsi le jour sous l'initiative des élites arabophones. Dorénavant, on ne « tourne » plus autour de personnalités privilégiées : ce sont des équipes, des associations dont le fonctionnement ressemble de moins en moins aux organisations anciennes. L'association à caractère religieux, devient ainsi un excellent espace d'encadrement du fidèle musulman. Des cours, des séminaires et des conférences sont organisés à l'intention des membres : on y apprend le Saint Coran, les valeurs morales islamiques. On y partage son savoir avec les autres et on y apprend à aimer sa religion. C'est aussi le lieu où se forment de nouvelles solidarités fondées sur la foi islamique.

Progressivement, cette sensibilisation qui exigeait de tout musulman, quel que soit l'endroit où il se trouvait, de chercher à s'unir avec d'autres coreligionnaires, porta ses fruits. Et partout, comme un effet domino, de la jeunesse aux cadres en fonction, en passant par ceux qui étaient à la retraite, tous formèrent de petites entités associatives.[20] Parmi ces associations phares, on peut citer, entre autres, l'Association des Elèves et Étudiants Musulmans de Côte d'Ivoire (AEEMCI),[21] la Communauté Musulmane de la Riviera (CMR), l'Association des Jeunes Musulmans de Côte d'Ivoire (AJMCI), la Ligue Islamique des Prédicateurs de Côte d'Ivoire (LIPCI), le Conseil Supérieur des Imams (COSIM), etc.

Toutes ces associations organisent diverses activités (prêches, conférences-débats, caravanes) à Abidjan et à l'intérieur du pays pour diffuser l'islam et consolider les liens avec l'ensemble des

20 Vassiriki Touré, *Les organisations pionnières des intellectuels musulmans de Côte d'Ivoire* (Abidjan : Les classiques ivoiriens, 2008).

21 L'expérience de l'AEEMCI va susciter la mise en place d'autres AEEM dans la sous-région grâce aux diasporas qui se sont formées en Côte d'Ivoire. Ainsi, on assistera à la création de l'AEEM au Burkina, au Togo, etc.

communautés musulmanes. Mais quelles sont les retombées de cette émulation intellectuelle dans le champ islamique ivoirien ?

3. Les retombées de cette émulation intellectuelle islamique

Les retombées de cette émulation intellectuelle islamique sont nombreuses. Toutefois, il est possible d'en établir un inventaire.

La compréhension de l'islam et la démocratisation du savoir

L'utilisation des langues locales, comme véhicule de transmission du savoir islamique a mis à la portée du plus grand nombre de fidèles, le sens et la compréhension des textes coraniques.[22]

De plus, la promotion de la langue arabe a aiguisé l'envie d'apprendre la religion. Cela tranche avec les pratiques anciennes où cette langue était la « propriété » d'une minorité privilégiée, les marabouts, qui s'en servaient uniquement à des fins liturgiques ; ce qui leur conféraient le prestige et l'influence, sources de pouvoir spirituel.

Aujourd'hui, la démocratisation de l'arabe dans la communauté musulmane conduit à diminuer conséquemment l'influence des anciens dépositaires de l'islam. Avec la réforme de l'enseignement religieux entreprise par les diplômés arabophones, la langue arabe passe du statut traditionnel purement religieux à celui de véritable moyen de communication. L'aptitude à lire et à comprendre l'écriture arabe et partant, des textes islamiques, sans intermédiaires, permet d'avoir une compréhension personnelle et profonde de ces textes.[23]

Au sein des associations également, le savoir est vulgarisé. Le recrutement associatif tout comme l'intégration font fi généralement des contraintes traditionnelles liées à l'ethnicité, au clan, au statut social, à l'âge ou au sexe. Il est volontaire et libre, et privilégie le mérite et l'engagement personnels. L'association favorise encore l'accès des membres au savoir religieux et rompt définitivement avec les restrictions de l'élitisme du système

22 Koné Drissa, « Associations et médias islamiques à l'épreuve des langues vernaculaires en Côte d'Ivoire, » *Ingénierie Culturelle – Revue scientifique semestrielle de l'IRES-RDEC*, Lomé, n°008 (2019) : 57.

23 Cependant, ces intellectuels, même maîtrisant la langue arabe, s'expriment dans les langues africaines locales dans la vie de tous les jours.

éducatif traditionnel et de l'initiation de la confrérie. Elle concourt ainsi à démocratiser le savoir religieux. Tous les fidèles sont sur un pied d'égalité et partagent en commun la connaissance, la foi et l'entraide.

La multiplication des écoles et des lieux de culte

La sensibilisation menée et soutenue par les intellectuels arabophones, pousse des fidèles nantis à consacrer une partie de leur richesse à Allah en construisant des écoles ou des lieux de culte. En 1978, on dénombre plus d'une trentaine de medersas à Abidjan.[24] A partir de 1980, ces chiffres vont connaître une certaine augmentation due notamment au retour de plus en plus accru de diplômés arabophones en Côte d'Ivoire et surtout au fait que ces derniers reçoivent des fois des appuis divers des pays formateurs. Ainsi, il n'est pas rare de voir l'influence idéologique que subissent souvent ces écoles : d'abord, parce que leurs animateurs sont formés à l'extérieur et chacun revient pour véhiculer la conception dominante de la religion dans le pays où il a été formé. Ensuite, parce que les programmes enseignés sont ceux des pays formateurs. Issa Cissé trouve d'ailleurs que les pionniers de cet enseignement islamique rénovés se sont inspirés, tant pour le réformisme qu'ils prônaient que pour les nouvelles d'enseignement, d'initiatives similaires dans les pays arabes où ils ont étudié.[25] Enfin, l'aide financière, constamment sollicitée et obtenue, est implicitement ou explicitement assujettie à une orientation satisfaisante pour le bailleur de fonds.

Parallèlement, les mosquées connaissent aussi un regain de fréquentation et parfois le style de leur construction dans les quartiers populaires – tôles, bois, etc., - témoignent de la volonté des communautés d'investir l'espace public.[26] Le signe de cette effervescence religieuse tire certainement ses sources par ces

24 Drissa, « La medersa Dar al-Hadith de Bouaké, » 28.

25 Issa Cissé, « Les medersas au Burkina, l'aide arabe et l'enseignement arabo-islamique, » in *Islam et islamisme au sud du Sahara,* Kane. O et Triaud J.L, (s.dir.) (Paris : Karthala et Ireman, 1998), 110.

26 Pour la période concernée, les mosquées sont estimées à plus de 450 dans la seule ville d'Abidjan. Cf. *Archives du CNI.*

passages suivants : « Celui qui construit pour Dieu une mosquée sur terre, Dieu construira pour lui une demeure au Paradis ».[27]

Dans les mosquées, les fidèles se côtoient, apprennent à se connaître et deviennent ainsi de véritable « frères ». Les contacts entre les nantis et les démunis permettent aux premiers d'apprécier les difficultés de leurs coreligionnaires défavorisés et de leur venir en aide. Ce faisant, il naît une famille et une communauté homogène.

A ce titre, les communautés s'organisent, se structurent et s'équipent avec tout ce que la technique moderne leur offre. C'est partant de là que tous les besoins personnels, familiaux et communautaires sont pris en compte au plan religieux. Rien d'étonnant alors que la multiplication de ces lieux de culte soit un des signes de ce militantisme religieux.

Le rayonnement de l'islam en Côte d'Ivoire

Le rayonnement de l'islam en Côte d'Ivoire a été favorisé par l'apport des cadres musulmans familiers avec la culture occidentale. Ces derniers ont mis à la disposition des élites arabophones leurs connaissances en matière d'organisation du groupe,[28] et surtout ont promu la langue française comme support de diffusion du message coranique. L'usage du français assurait donc une sorte de médiatisation du savoir islamique où chacun réussissait à se cultiver personnellement en dehors des institutions classiques de l'islam (écoles coraniques et médersas) et indépendamment du marabout.[29] La formation se faisait désormais sous la houlette d'imams bilingues. Parfois, des leaders arabophones, faute de maîtriser le français, ne purent développer de notoriété autre que local.[30]

27 Entretien avec l'imam Lamissa Ouattara, Anani, le 5 août 2024.

28 Ils rédigèrent par exemple les statuts et règlement intérieur de toutes les associations religieuses du pays.

29 Marie Miran-Guyon et Nurudine Oyewolé, « Côte d'Ivoire, un islam d'expression française à la fois tangible et restreint, » *Histoire, Monde et Cultures religieuses*, n°36 (2015) : 145.

30 Si le français demeura la langue de communication, elle n'effaça pas pour autant l'usage de l'arabe ou des langues vernaculaires. Il donna néanmoins plus de visibilité à l'islam dans l'espace public religieux, consolidé aussi en cela par le recours aux médias. L'usage du français a permis enfin de tisser

En offrant ainsi une nouvelle perception de leur religion, les élites arabophones contribuèrent à une plus grande visibilité de l'islam en Côte d'Ivoire. Grâce à leur action qui a consisté à expliquer l'islam dans toutes ses facettes, la compréhension des textes coraniques est remarquable au sein des communautés musulmanes. Dans la continuité de leur action, les jeunes musulmans s'intéressent de plus en plus à l'islam.[31] Et la quasi-totalité des jeunes musulmans, interrogés lors de nos enquêtes, ont justifié leur attrait pour la religion, au travail abattu par les élites arabophones. Avec l'apport de ces derniers enfin, les musulmans eux-mêmes, ont adouci leurs positions et se montrent plus compréhensifs et plus indulgents les uns à l'égard des autres.

Par ailleurs, sous l'initiative des cadres musulmans de culture occidentale et avec la contribution des élites arabophones, furent organisées dès 1991, des rencontres internationales, à l'image du Séminaire International de Formation des Responsables d'Associations Musulmanes (SIFRAM). Il regroupa en cette première édition près de 150 et 200 responsables[32] d'associations ou de communautés musulmanes venus de la Côte d'Ivoire et de l'Afrique subsaharienne. Il attira même aux prochaines manifestations d'éminents intervenants d'Afrique, du monde arabe et d'Occident, au nombre desquels figurent Olivier Carré (1994) et Tariq Ramadan (1999). Ce séminaire contribua à étendre le rayonnement de l'islam « ivoirien » dans la sous-région et même au-delà.

Conclusion

En guise de conclusion, il faut retenir que l'action des élites arabophones a été déterminante dans le rayonnement de l'islam en Côte d'Ivoire. Certes, on peut leur reprocher leur manque de pédagogie qui s'est parfois manifesté par leur volonté d'imposer la culture arabe et par les conflits doctrinaux avec les marabouts, mais on ne peut faire abstraction des avancées notables qui ont redynamisé l'islam dans ce pays. Nous pensons notamment à

des relations islamo-chrétiennes et a pu faire entendre la voix officielle de l'islam auprès de l'Etat et de la société civile.

31 Entretien avec Souleymane Traoré, cadre musulman, Abidjan, le 1er août 2024.

32 Entretien avec l'imam Almamy Méité, déjà cité.

l'émergence des écoles médersas, à la vulgarisation du savoir islamique et à la prolifération des associations religieuses qui sont sans conteste aujourd'hui des espaces de solidarité, d'apprentissage, de connaissance mutuelle et de renforcement des liens de fraternité.

Si la langue arabe et par extension la culture arabe sont des signes d'identités de la *umma*, les musulmans africains voire ivoiriens refusent de s'y fondre totalement ; ce qui les mettrait dans une situation d'assimilés et de dominés.[33] Ils participent à cette communauté internationale musulmane avec leurs propres responsables et institutions.

Références bibliographiques

Cissé, Issa. « Les medersas au Burkina, l'aide arabe et l'enseignement arabo-islamique. » In *Islam et islamisme au sud du Sahara,* Kane. O et Triaud J.L, (s.dir.). Paris, Karthala et Ireman, 1998.

Fortier, Corinne. « Mémorisation et audition : l'enseignement coranique chez les Maures de Mauritanie. » *Islam et sociétés au sud du Sahara*, n°11 (1997) : 85-105.

Gandolfi, Stefania. « L'enseignement islamique en Afrique noire. » *Cahiers d'études africaines,* n°169-170 (2003) : 261-277.

Institut International de Planification de l'Éducation (IIPE), *Les formes traditionnelles d'éducation et la diversification du champ éducatif : le cas des écoles coraniques.* Paris, 1984.

Kane, Ousmane. *Intellectuels non europhones.* Dakar : CODESRIA, 2003.

Kepel, Gilles. *La revanche de Dieu : chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde.* Paris : Seuil, 1991.

Kipré, Pierre (s.dir.). *Mémorial de la Côte d'Ivoire*, T_2. Abidjan : Editions Ami Abidjan, 1987.

Koné, Drissa. « Associations et médias islamiques à l'épreuve des langues vernaculaires en Côte d'Ivoire. » *Ingénierie Culturelle – Revue scientifique semestrielle de l'IRES-RDEC*, Lomé, n°008 (2019) : 43-62.

Koné, Drissa. « La medersa Dar al-Hadith de Bouaké et la promotion des valeurs religieuses musulmanes en Côte d'Ivoire (1961-2010). » *Revue du Cames. Sciences humaines*, n°004 (Ouagadougou, 2015) : 27-42.

Mbacké, Khadim. « Impact de l'islam sur la société sénégalaise. » *Revue d'histoire maghrébine*, vol. 26 (1999) : 147-67.

33 René Otayek (s.dir.), *Le radicalisme islamique au sud du Sahara : da'wa, arabisation et critique de l'Occident* (Paris : Karthala, 1993), 25.

Miran-Guyon, Marie et Oyewolé, Nurudine. « Côte d'Ivoire, un islam d'expression française à la fois tangible et restreint. » *Histoire, Monde et Cultures religieuses*, n°36 (2015) : 141-158.

Miran, Marie. *Islam, histoire et modernité en Côte d'Ivoire.* Paris : Karthala, 2006.

Otayek, René (s.dir.). *Le radicalisme islamique au sud du Sahara : da'wa, arabisation et critique de l'Occident.* Paris : Karthala, 1993.

Touré, Vassiriki. *Les organisations pionnières des intellectuels musulmans de Côte d'Ivoire.* Abidjan : Les classiques ivoiriens, 2008.

Relations entre Érudits musulmans et État post-colonial : cas du Gabon

Youssouf Alexis Tezi Botounou*

Introduction

La marginalisation de la gouvernance et de la connaissance islamique en Afrique en général, et son blocage devant la colonisation par la mise en évidence de la pensée occidentale n'a pas fait l'objet d'une appréciation objective de leurs promesses. Pourtant, les perspectives historiques des connaissances islamiques africaines demeurent un véritable enjeu significatif dans la reconfiguration et la construction des Etats africains postcoloniaux.

Il s'agit d'examiner avec attention comment l'islam, source de pouvoir spirituel, symbolique et matériel, est utilisé par les membres éminents de la « société politique » gabonaise pour asseoir une certaine autorité ; cela dans un contexte où les imbrications entre religion et politique valent tant au plan local que national et international. Il s'agit également de fixer cette contribution élégante des érudits de la religion islamique qui « lève le rideau sur une production cognitive longtemps ignorée, non sans calculs politiques et géopolitiques ».[1]

L'approche participative dans la construction des Etats post-coloniaux en Afrique par les savants musulmans a toujours existé, et de la plus belle manière en Afrique du Nord et de l'Ouest. Une construction dynamique autour des enjeux, des valeurs de la citoyenneté islamique, avec en toile de fond des perspectives de réaffirmation du monde occidental de l'Etat-Nation.

En effet, le phénomène d'« invention de l'Afrique »,[2] vision occidentale-centrée, soulève ici le problème d'un certain mutisme au niveau des pays de l'Afrique centrale sur la contribution subtile et nécessaire des érudits musulmans dans l'édification de leur

* Laboratoire Universitaire de la Tradition Orale et des Dynamiques Contemporaines (LUTO-DC), Université Omar Bongo de Libreville, Gabon.

1 Ousmane Oumar Kane, *Au-delà de Tombouctou. Érudition islamique et Histoire intellectuelle en Afrique Occidentale* (Dakar : CODESRIA, 2017).

2 Valentin-Yves Mudimbe, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge* (Bloomington: Indiana University Press, 1988).

Nation, au sortir de la colonisation. Ce qui pourrait bien être tout le contraire des autres régions de l'Afrique (du Nord et de l'Est), qui ont très vite compris et adopté les enjeux contemporains inhérents à la magnifique civilisation islamique.

Le Gabon particulièrement, connaît pourtant une histoire spécifiquement couplée, autour de cette civilisation impulsée par ses érudits musulmans. D'une part, autour de la migration haoussa vers la première moitié du 19e siècle, autour 1930, avec elle des nombreux adeptes de la religion et la civilisation musulmane.[3] D'autre part, l'exil au Gabon du Cheikh Ahmadou Bamba en 1895. A partir de ces éléments, il devient essentiel pour nous de montrer comment la construction participative étatique postcoloniale du Gabon s'est faite, au gré d'une certaine collaboration entre les autorités de l'époque et les porteurs de la civilisation islamique, présents au Gabon avant son indépendance.

Notre démarche qualitative s'inspire à la fois de quelques pré-enquêtes exploratoires (consultations de quelques documents spécifiques sur la question), et surtout des entretiens semi-dirigés auprès des certains membres déterminants de la communauté musulmane du Gabon, car, la démarche consiste à être précis sur les connaissances inhérentes aux différents mécanismes contributifs de l'érudition islamique au Gabon.

La structure de cette contribution porte la signature des différentes tendances, des occurrences, des préoccupations que nous avons portées auprès de nos informateurs. Mais, signifions néanmoins que trois moments fondent l'articulation de cette contribution : le premier porte sur l'état des lieux de l'islam et ses érudits au Gabon, le second sur leur contribution dans l'édification du Gabon post-colonial, et le dernier sur la vision de la politique islamique au Gabon sous l'ère Omar Bongo.

I/-Etat des lieux de l'islam au Gabon avant et après 1960

Deux niveaux de réflexions orienteront notre analyse sur la question de l'islam au Gabon. Le premier se réfère à la pénétration de la religion islamique, et le second concerne les premiers érudits musulmans.

3 Ndong Calixte Engone, « La communauté haoussa du Gabon, 1930-1920 » (Thèse de Doctorat, Université Laval, Québec, 1998), 431.

1-Pénétration de l'islam au Gabon

Le Gabon, comme tous les pays du continent africain avait ses religions. Il n'y avait pas de religion dite révélée ou monothéiste. Mais toutes les religions africaines croient en l'existence d'un Dieu suprême que certaines langues *bantoues* appellent *Zambe*, source de la création du monde visible et invisible. Elles sont essentiellement monothéistes malgré l'index polythéiste qui leur est si facilement collé : il existe un seul Dieu suprême qui se sert de ses intermédiaires que sont les ancêtres pour entrer en communication avec les humains.

De ce point de vue, signalons que l'islam arrive au Gabon quasiment au 19è siècle et se développa durant la première moitié du 20è siècle, c'est-à-dire pendant la période coloniale.[4] Certaines de nos recherches montrent que la première présence musulmane au Gabon remonte aux années trente ; et que l'un des pionniers de l'islam au Gabon fut feu Mamadou Lewo, dans la province du Haut-Ogooué, converti durant cette période en RDC.[5]

Aussi, à partir de nos investigations, notamment les entretiens réalisés auprès du grand Imam de Libreville, quelques lectures, dont la thèse d'Engone Ndong Calixte sur la pénétration, les travaux d'Ehazouambela Doris sur le Mouridyya au Gabon etc., il ressort en réalité que l'islam pénètre au Gabon sous la signature de trois (3) moments historiques.

Le premier correspond à l'exil au Gabon du Cheikh Ahmadou Bamba en 1895, alors qu'il s'érigeait en fervent leader résistant contre la colonisation française au Sénégal. Pour A. Bamba, comme pour la plupart des marabouts du Maghreb ou d'Afrique noire, tôt ou tard vient l'heure de l'exil, un thème favori de la méditation mystique portant sur l'Hégire du Prophète de l'islam, Muhammad (SAW).[6] Le deuxième moment de la présence de l'islam au Gabon est marqué par celle du peuple haoussa du Gabon dans la zone Nord du pays, en provenance du Niger et du Nord du Cameroun. Cette présence va s'étendre dans les trois-quarts (¾) des provinces du

4 Doris Ehazouambela, « L'islam au Gabon : pour une lecture des rapports entre politique et islam minoritaire, » *Publislam* (2013).

5 Ali Akbar Onanga Y'Obegue, *L'Islam en terre gabonaise* (Autoédition, 2018).

6 Jean-Pierre Mulago, « Les Mourides d'Ahmadou Bamba: un cas de réception de l'islam en Terre Négro-Africaine, » *Erudit* (2005).

Gabon. Quant au troisième moment, il se définit à partir de l'arrivée massive des travailleurs migrants en 1970, venus de l'Afrique de l'Ouest, sous autorisation des autorités gabonaises de l'époque, pour des raisons de mains d'œuvre dans la réalisation des grands projets et travaux de l'Etat gabonais au sortir de la colonisation.

Pour ne pas nous répéter, disons simplement que la majorité des travailleurs migrants venus au Gabon à cette époque étaient des musulmans. Il y avait parmi eux des connaisseurs de la religion musulmane et de la tradition prophétique (des imams et des prédicateurs), gage de toute la citoyenneté islamique. Ces derniers ont joué un rôle déterminant dans l'implantation de la religion islamique en terre gabonaise. Mais il faut aussi indiquer que cette présence a suscité la curiosité des Gabonais sur cette nouvelle pratique de la foi envers Dieu, encore appelé « le Dieu des Haoussas ».[7]

L'Etat gabonais a rendu cette présence légale au travers de la signature d'un certain nombre d'accords de coopération en 1972, avec les pays comme le Sénégal, la Haute-Volta (l'actuel Burkina-Faso), le Mali, la Guinée Conakry, etc. Dans ces accords de coopération, les travailleurs volontaires migrants avaient le droit de pratiquer librement leur religion. C'est ainsi que les petites mosquées vont se créer un peu partout dans les localités en chantiers, soit dans le cadre du chemin de fer le Transgabonais, l'aménagement urbain et routier, soit dans les domaines du boom pétrolier.

Nos investigations nous ont amené à découvrir que dans cette vague des travailleurs migrants musulmans, il y avait aussi une catégorie non africaine, composée des musulmans Indiens (environ une centaine) et des Pakistanais, dénombrés à hauteur de 500 individus. Ces derniers, arrivés au Gabon dans le cadre du Transgabonais, entre 1973 et 1978, étaient généralement installés dans la ville de Ndjolé, dans la province du Moyen-Ogooué.

---

7 « Dieu des Haoussa », littéralement veut dire religion des Haoussa. C'est la manière dont les *Bantous* du Gabon appellent la religion musulmane. Parce que c'est à travers la communauté haoussa qu'ils découvrent la religion musulmane avec toutes les pratiques qui s'y rattachent. Dans l'imaginaire collectif des peuples bantous du Gabon, le musulman est systématiquement Haoussa.

Les autorités de l'époque étaient entièrement d'accord avec l'idée de leur construire une mosquée pour les prières obligatoires, mais aussi de la prise en compte de leurs paramètres fondamentaux dans l'alimentation et autres interdits. Ainsi, les propos de l'un de nos informateurs vont être édifiants sur la compréhension qui se dégage du principe de la liberté de pratiquer leur religion.

> Les Pakistanais et les Indiens étaient des vrais musulmans. Ils ne rataient jamais leur prière. Même après le travail le soir, ils étaient regroupés dans leur mosquée, avec les livres à la main. Parmi eux il y avait les chefs spirituels, les connaisseurs de leur pratique. Ils étaient tellement sérieux qu'ils suscitaient admiration et respect. Mais c'étaient des très bons travailleurs, infatigables. Ils travaillaient bien, mieux que les Français et les Belges qui se tournaient les pouces en longueur de journée.[8]

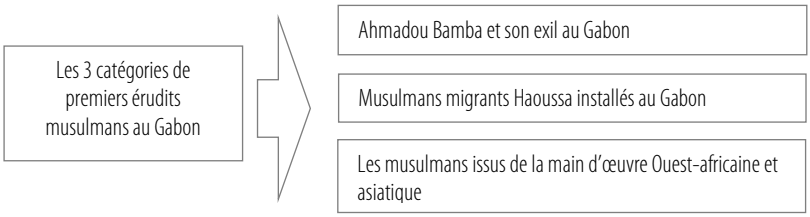
L'analyse de ces propos donne une idée claire sur le lien qu'on peut établir entre la présence des adeptes de l'islam au Gabon et le projet de son édification en tant qu'Etat indépendant. En d'autres termes, la civilisation islamique, celle de la diversité humaine et du vivre ensemble proposée par les communautés allogènes, constitue un facteur déterminant dans la problématique de construction de l'Etat postcolonial.

2-Les premiers érudits musulmans au Gabon

Nous l'avons certainement indiqué plus haut, les premiers érudits musulmans au Gabon sont pour la plupart la composante des communautés allogènes venues pour la construction de l'Etat gabonais au sortir de la dépendance coloniale française. Mais pour être un peu plus précis sur la question islamique au Gabon, disons que trois catégories des musulmans composent le groupe des premiers érudits :

8 Propos de Monsieur Zaboto Pierre, âgé de 78 ans, de nationalité gabonaise, ancien travailleur dans la société EUROTRAG à Ndjolé à l'époque du chemin de fer. Il vit actuellement au Village Laboka. (O. Ivindo).

Schéma 1 : Les trois (3) catégories des premiers érudits musulmans au Gabon



Source: Tezi Botounou, 2024

Au sujet de la première catégorie, il convient de mentionner que l'exil du Cheikh Ahmadou Bamba au Gabon en 1895 a suscité l'objet d'une organisation spécifique des Talibés mourides en terre gabonaise. Le projet religieux proposé par ces derniers consiste à faire la démonstration sur l'existence d'une réelle connexion quasi ombilicale entre Touba au Sénégal avec le Gabon. On ne parle pas ici d'une autre religion, mais celle de l'islam et son implantation au Gabon au travers d'un érudit, le Cheikh Ahmadou Bamba et ses adeptes.

Cette implantation aux ambitions prosélytes et politiques d'une civilisation islamique, « pour disposer les peuples africains à accueillir la religion du prophète Muhammad »,[9] se caractérise au Gabon par l'identification historique et symbolique des différents sites où l'érudit fut emmené pendant son exil : Mayumba, Lambaréné et Libreville (quartier Montagne Sainte), où les érudits de cette branche de l'islam ont fait bâtir l'une des plus grandes et modernes mosquées au Gabon.

La vision du Cheikh Ahmadou Bamba présentée par un certain nombre d'auteurs et ses pairs de la religion est celle d'un homme reconnu comme un grand intellectuel, savant musulman « qui a laissé plusieurs écrits en arabe. Il maîtrisait les doctrines majeures de l'islam sunnite et les écrits soufis. Ses poèmes et commentaires du Saint Coran sont en accord avec la pensée islamique. L'érudition d'A. Bamba et sa profonde spiritualité lui vaudront le respect de ses pairs et même du pouvoir colonial ».[10]

9 Mulago, « Les Mourides d'Ahmadou Bamba ».

10 Ibid., 291-303.

La deuxième catégorie des érudits musulmans au Gabon est essentiellement composée des Haoussa installés au Woleu-Ntem, dans la zone Nord du Gabon, dans les années 1930. Ils se distinguent véritablement du groupe ethnique fang autochtone par la pratique de l'Islam et du commerce, qui leur confèrent certains privilèges auprès des colons blancs. Mais ce qui intéresse la question actuelle est l'idée de savoir que la présence des Haoussa au Gabon fait partie de la compréhension actuelle des mécanismes de la diffusion de l'islam au sud du Sahara.

Après son indépendance en 1960, le Gabon admet la communauté haoussa comme faisant partie intégrante de sa population, notamment du fait de sa géolocalisation dans le pays. Ainsi, au-delà de la province du Woleu-Ntem, les érudits musulmans haoussa sont désormais représentés dans la plupart des localités du Gabon.

Tableau 1: Quelques localisations précises des érudits Haoussa du Gabon

Zones Gabonaise	Villes Gabonaise	Caractéristiques
Woleu-Ntem	Oyem/Bitam	-Pratique exclusive de l'islam -Pratique du commerce -Solidarité et entraide
Ogooué-Ivindo	Makokou/Boué/Mekambo	
Moyen-Ogooué	Ndjolé/Lambaréné	
Estuaire	Libreville/Coco-Beach	
Ogooué-Lolo	Lastourville	

Source : A. Tezi Botounou, le 22/04/2024, Libreville.

Pour ce qui est de la précision à donner sur les érudits de cette communauté haoussa installée au Gabon à cette époque, il convient de renseigner les noms de quelques leaders religieux qui nous ont été proposés. Néanmoins, on peut noter que les haoussas du Gabon sont constitués autour de la grande Association des Haoussa du Gabon (AHG). Elle est l'organe par essence de maintien des valeurs, des bonnes mœurs, de la solidarité et de citoyenneté islamique au sein de ladite communauté.

Ainsi, à partir des propos de l'un de nos informateurs, on retient que les érudits de la communauté haoussa du Gabon étaient quand même nombreux. Il s'agissait à la fois des responsables des grandes familles, tout comme des imams connaisseurs et prédicateurs. On peut citer quelques noms, à l'instar de : Baba Toukour, Baba Gana

Tidjani, Daouda Amadou, Baba Djaro, Malam Grema, Saidou Oumarou, Garba Yarou, Malam Hassini, Aoudou Abdel Kader.

Cependant, il est important de signaler que cette liste n'est pas exhaustive, car d'autres premiers érudits de cette communauté ne sont pas connus par les générations actuelles. Précisons également que la vision de la communauté haoussa installée au Gabon n'était pas axée sur l'idée d'un certain prosélytisme islamique, mais plutôt sur la question d'une expansion économique et commerciale. C'est ainsi qu'un quartier dit « quartier Haoussa » verra le jour dans la ville de Makokou (au Nord-est du Gabon), caractérisé par différents commerces marchands. Néanmoins, quelques lieux de cultes et écoles d'apprentissage de la religion (*les madrassa*) ont vu le jour ; c'est le cas par exemple de l'école franco-arabe d'*Akwakam* à Oyem.

Enfin, la troisième catégorie des premiers érudits musulmans au Gabon concerne les travailleurs volontaires venus de l'Afrique de l'Ouest et même de l'Inde. En effet, on retiendra qu'ils sont composés des adeptes de la religion musulmane venus du Sénégal, du Mali, du Burkina-Faso, de la Guinée Conakry, etc., mais aussi de l'Inde et du Pakistan. Comme nous l'avons indiqué à propos des Haoussa, deux niveaux d'orientation ont aussi guidé la vision de cette troisième catégorie. D'abord l'idée de la participation à travers la construction de l'Etat post-colonial gabonais, ensuite, celle de la pratique de l'islam dans un pays encore sous l'occupation coloniale française de tradition catholique.

En effet, au fil des ans, l'islam au Gabon n'est plus qu'une affaire des populations migrantes et de leurs érudits, car la dynamique impulsée par ces derniers débouche tant mieux que mal sur les tendances prosélytes, caractérisées par des vagues de conversions importantes des Gabonais Bantous. Elles sont le résultat de multiples interactions socio-économiques, voire politiques entre une nouvelle civilisation islamique et les différents groupes ethnolinguistiques Bantous du Gabon.

II/-Le rôle des Erudits musulmans dans la mise en place de l'État gabonais post-colonial

On ne le dit pas assez, au sortir de leur dépendance coloniale, certains pays de l'Afrique subsaharienne se sont véritablement restructurés grâce à un apport subtil et efficace de la civilisation islamique véhiculée par l'ensemble de ses érudits. La civilisation

islamique va en effet apparaître peu à peu comme une alternative au modèle occidental.[11] C'est dans cette optique que nous parlons du rôle des érudits musulmans dans la mise en place de l'Etat post-colonial, mais surtout de l'implication de ces derniers sous l'ère du feu Président Léon Mba.

1-Le rôle de la civilisation islamique sous l'ère du Président Léon Mba au Gabon

L'ethos véhiculé par la civilisation islamique a contribué de manière significative à l'essor de la paix sociale au Gabon depuis le feu Président Léon Mba de 1960 à 1967. Cette contribution peut être comprise à partir de trois (3) niveaux. Mais avant, que pouvons-nous retenir du concept de civilisation islamique ? Il s'agit de « cette représentation de plus en plus répandue d'un mode de civilisation islamique qui serait proprement africain, témoigne d'un phénomène de démoralisation puissante, portée par la religion musulmane au sein d'un certain nombre d'espaces publics africains ».[12] Autrement dit, la civilisation islamique pourrait apparaître comme un outil d'éveil d'une nouvelle conscience citoyenne de certaines sociétés africaines, entre « indépendance et néocolonialisme », ou bien « entre tradition et modernité ».

Le premier niveau de compréhension de l'apport de la civilisation islamique sous l'ère Léon Mba au Gabon se fonde à partir de la diffusion des valeurs fortes, typiquement démocratiques (à l'antipode de la démocratie occidentale), pleines de solidarité et sociabilité, d'entraide, instaurée et observée par les premiers érudits musulmans installés au Gabon. Le deuxième niveau est marqué par l'implication et le soutien spirituel manifesté à travers des prières collectives. Ainsi selon le grand Imam de Libreville lors d'un entretien :

> Le feu Président Léon Mba conviait nos parents Haoussa musulmans, les imams et prédicateurs des autres communautés à observer des jours de prières et d'invocations d'Allah pour la bonne marche de la nouvelle nation Gabonaise indépendante, pour la réalisation des grands travaux de l'Etat et surtout pour la paix sociale. Il avait tellement confiance aux musulmans et à

11 Gilles Holder, *L'Islam, nouvel espace public en Afrique* (Paris : Karthala, 2009).

12 Ibid., 313.

> leurs prières au point où il comptait sur eux et avec eux pour la réussite et la stabilité de son pouvoir politique au Gabon après le passage colonial.[13]

En effet, même n'étant pas adepte de cette civilisation, le premier Président gabonais avait compris à cette époque tout le sens annexé au projet d'un islam structuro-constructiviste et dynamique autour des éruditions de la religion islamique. L'enjeu d'une civilisation de la croyance est déjà disponible au sein des communautés bantoues du Gabon, dont l'imaginaire prédispose le rapport d'une altérité spirituelle conviviale avec les érudits musulmans. De ce point de vue, la civilisation islamique fut d'un apport efficace, non seulement dans l'enrichissement de la civilisation bantoue, mais aussi dans celui des autres civilisations humaines. Son apport s'est manifesté dans tous les domaines.[14]

Le troisième niveau de cet apport se conçoit du point de vue économique. En effet, parmi les groupes des premiers musulmans arrivés au Gabon, nous avons parlé de la communauté haoussa, très entreprenante. A l'image de toute société musulmane, celle-ci est régie par les lois coraniques qui réglementent aussi bien la vie économique, à travers la pratique de l'activité commerciale normée, que la vie sociale. Donc, le commerce est la principale activité des Haoussa du Gabon.[15] Mais il faut aussi ajouter dans le même registre les autres communautés migrantes musulmanes venues de l'Afrique de l'Ouest. Il serait incongru de ne pas admettre que l'économie dans le domaine du commerce au Gabon est le résultat des pratiques de ces deux catégories sociales. Les boutiques, les échoppes et magasins de vente des aliments (petits ou grands) sont une propriété presqu'exclusive des musulmans installés au Gabon. Ils ont largement contribué depuis l'indépendance au développent économique et au bien-être des Gabonais.

---

13 Propos du Grand Imam de Libreville Tidjani Baba Gana, lors d'un entretien. Son père Baba Gana fut l'un des collaborateurs très rapproché du feu Président Léon Mba.

14 Asmaa Mohamed, « Apport de la civilisation islamique dans l'héritage de l'humanité, » in *Journal of Faculty of Art* (2021).

15 Engone, « La communauté haoussa du Gabon ».

Ainsi, la civilisation islamique constitue pour le Gabon un réel héritage à cause de ses contributions dans sa construction en tant qu'Etat post-colonial.

2-Les Erudits musulmans collaborateurs du feu Président Léon Mba

A partir de nos recherches, il ressort globalement que le feu Président Léon Mba était toujours en si bonne compagnie avec certains érudits musulmans présents dans son pays. Certains ont accompagné directement ou indirectement sa politique au sortir de la colonisation. En effet, l'entretien réalisé auprès du petit fils du Président Léon Mba, donne une idée sur la nature des relations entre ce dernier et les érudits musulmans de son pays :

> Je n'ai pas connu mon grand-père certes, mais pour avoir échangé très souvent avec ma mère sur la gouvernance du pays à son époque, j'ai pu avoir quelques informations utiles. Par exemple, le Président Léon Mba avait deux puissants conseillers personnels et stratégiques. L'un était Haoussa, fervent connaisseur de la religion musulmane, un certain monsieur Garba. Et selon ma mère, il y avait un autre du genre, très proche et ami du Président, son chauffeur personnel d'ailleurs, monsieur Baba Gana etc. Puis, il avait aussi des cuisiniers hommes musulmans. Un autre musulman si proche de mon grand-père aussi, selon ma mère, était un homme Béninois, un certain Paraizo, l'un de ses conseillers personnels également. D'après ma mère, le Président se référait beaucoup à ces gens-là pour toute chose en fait. Ils étaient des véritables guides politiques et spirituels pour lui.[16]

On peut donc comprendre, à l'issue de cet entretien, que certains érudits ont servi et guidé le Président Léon Mba lorsqu'il avait dirigé le Gabon après la colonisation. Cette participation n'est pas souvent relevée, autant par des chercheurs historiens, anthropologues et sociologues Gabonais. Mais il est quand même établi que Léon Mba, en homme sage, pouvait naturellement

16 M. Adrien Nkoghé Mba, petit-fils du premier Président du Gabon, âgé d'une quarantaine d'années. Nous avons réalisé un entretien pendant la conférence internationale sur le climat le 30 et 31 juillet 2024 à la baie des rois à Libreville. Il est très actif sur la question liée à l'urgence climatique au Gabon.

compter à la fois sur les religieux de son époque, notamment les musulmans, mais aussi sur les maîtres des différents rites initiatiques traditionnels du Gabon (*Bwiti, Mwiri,Ndjobi* etc.), pour asseoir son pouvoir politique.

Selon notre informateur, les personnes de cette époque ayant occupé les postes à la Présidence de la République, avaient un certain mérite et une certaine légitimité du pouvoir politique. Ils avaient la pleine confiance du président et de ses collaborateurs de la métropole française. Car, il était quasi impossible du fait de l'influence coloniale française encore présente d'une manière ou d'une autre, dans la plupart des nouveaux pays africains indépendants, de reconnaitre la pertinence de la sagesse cognitive et les connaissances détenues par des éruditions islamiques africaines de cette époque.

Les érudits musulmans installés au Gabon ont œuvré et accompagné à leur niveau le Président Léon Mba dans l'édification du Gabon au sortir de la colonisation. Cette participation a certainement contribué au processus de son développement sur le plan infrastructurel (avec la construction des routes et du chemin de fer), et sur le plan économique (à travers le développement des activités commerciales). On parle « d'environ 5000 travailleurs migrants de confession musulmane présents enterre gabonaise durant la période post-coloniale ».[17] Ainsi, dans la zone Ouest de Libreville par exemple, tout un quartier fut créé par les ressortissants sénégalais au nom de *Lalala-Dakar*, dans le cinquième arrondissement.

Ainsi, les recherches menées sur la question de la participation d'une érudition islamique dans la mise en œuvre de l'Etat post-colonial au Gabon nous ont amené à prendre en compte les actions citoyennes menées par la confrérie mouridiyya dans ce pays. On parle d'une contribution aussi bien spirituelle que symbolique.[18] Elle va se manifester à titre symbolique par la construction de certains édifices au niveau de certaines localités d'exil d'Ahmadou Bamba, tels que l'hôpital Albert Schweitzer à Lambaréné, la

17 Alexis Tezi Botounou, « Modèle gabonais d'intégration des migrants » (Thèse de Doctorat, Département d'Anthropologie, Université Omar Bongo, 2020).

18 Ehazouambela, « L'islam au Gabon ».

Présidence de la République (Palais du Bord de Mer) à Libreville et la Mosquée Centrale de Libreville.

Selon l'imaginaire des érudits Mourides, le Palais du Bord de Mer serait construit à l'endroit de débarquement du Cheikh A. Bamba lors de son exil de Libreville en 1895. C'est exactement dans ce lieu qu'il aurait effectué sa première prière au Gabon après la traversée maritime. Aussi, le lieu d'implantation de la mosquée centrale de Libreville fut le lieu de la détention permanente et de prières quotidiennes d'Ahmadou Bamba.

III/-La politique islamique du Gabon sous Omar Bongo

Cette partie de notre contribution est tout aussi essentielle que les autres dans la compréhension globale du rôle de l'érudition islamique dans l'édification d'un Etat gabonais postcolonial.

1-Objectifs de la politique islamique gabonaise d'Omar Bongo

Plusieurs années après sa pénétration au Gabon, l'islam s'est développé « jour à près jour grâce à la colonie venue pour l'essentiel de l'Afrique de l'Ouest ».[19] A ce niveau, la relation entre les érudits islamiques et l'Etat postcolonial ne souffre d'aucun doute.

En effet, l'exemple gabonais sur cette problématique en Afrique centrale est implacable et exceptionnel, car l'arrivée au pouvoir en 1967 d'Albert Bernard Bongo va amener ce dernier à se convertir à l'Islam, précisément lors d'un séjour en Arabie Saoudite en 1973, il devient Omar Bongo Ondimba. Cette remarquable conversion du deuxième Président de l'Etat gabonais postcolonial jeta les bases, non seulement de la suite de la construction socio-politique et économique du pays, mais aussi celles d'une nouvelle politique islamique du Gabon. Sa manifestation va vite se traduire par le fait que le Gabon dont la population est majoritairement chrétienne, devienne désormais membre de l'Organisation de la Conférence Islamique (OCI) dès 1974.

Ce fut le triomphe des érudits et de la religion musulmane, trivialement appelée par les Bantous « religion haoussa », au point de devenir la deuxième religion du pays. Mais en réalité, s'il y a un vrai triomphe dans cette situation, c'est bien celui de l'établissement des relations diplomatiques avec les pays arabo-musulmans. Stratégiquement, il faut indiquer que cette adhésion

19 Onanga Y'Obegue, *L'Islam en terre gabonaise*, 143.

est principalement liée à la conversion quantitative des Gabonais à l'islam. Mais sur le plan qualitatif, l'islam dévient une religion très ouverte dans tout le pays. Et beaucoup d'érudits foulent de plus en plus le sol gabonais, avec les moyens nécessaires pour la construction de certaines grandes mosquées à Libreville et à l'intérieur du pays, à l'exemple des mosquées du Koweït, baptisée aujourd'hui Mosquée Mohamed Arissani, entièrement financées par un fonds koweitien, et la mosquée Hassan II, construite par le roi du Maroc Hassan II. Les Gabonais prennent officiellement conscience de la foi et de la civilisation islamiques dans la société malgré la propagande morose faite par l'Occident sur cette religion comme étant un instrument de violence sociale et étatique.

Stratégiquement encore, la conversion à l'islam d'Omar Bongo fut une véritable opportunité de nouer des relations économiques avec les pays arabes riches, afin de poursuivre le projet de construction d'un Gabon postcolonial, car c'est grâce aux bonnes relations d'Omar Bongo et les érudits musulmans du monde arabe que ce dernier a pu disposer d'un important financement du Transgabonais (le chemin de fer Owendo-Franceville), alors que le FMI décida de tourner le dos au Gabon.

Ces relations ont également porté leurs fruits sur le plan politique, car le Gabon s'est rangé du côté des pays musulmans dans des nombreux dossiers, notamment dans le conflit israélo-palestinien. Omar Bongo tissa plusieurs liens d'amitié avec ses homologues musulmans des pays arabes, notamment le roi Hassan II du Maroc, le Président Libyen Mohamed Kadhafi et même le roi Faycal ben Abdelaziz d'Arabie Saoudite. Au travers de ces relations, on peut donc comprendre les raisons de l'aboutissement de l'un des objectifs de sa politique islamique, caractérisée par la formation de plusieurs jeunes musulmans gabonais dans les pays amis, principalement à l'Université saoudienne de Médine.

Malgré la présence d'un président musulman à sa tête, le Gabon n'a jamais réussi à développer une politique totalement indépendante, en raison de l'influence française dans les coulisses. Mais de par sa sagesse, Omar Bongo a su maintenir une politique d'équilibre entre la France et les pays musulmans. Le Gabon est resté toujours un pays laïc, respectueux de la liberté des pratiques religieuses. Lors de la célébration des grandes fêtes musulmanes

l'Aïd el-Fitr et de l'Aïd el-Adha, les jours en question sont déclarés jours fériés officiels sur l'étendue du territoire gabonais.

2-Les Erudits musulmans Gabonais sous Omar Bongo Ondimba

Sous le régime d'Omar Bongo Ondimba de 1967 à 2009, le calife de la communauté musulmane du Gabon et plusieurs fils de ce pays sont allés apprendre la religion islamique en Arabie Saoudite, en Egypte et parfois au Maroc. Ce fut pour lui une obligation religieuse. En même temps, l'islam gabonais devient structuré et organisé autour d'une institution islamique dénommée Conseil Supérieur des Affaires Islamiques du Gabon (CSAIG). Cette institution a la particularité d'atteindre une certaine notoriété, du fait que le Chef de la communauté musulmane est aussi le Président de la République gabonaise postcoloniale.

Le CSAIG est présidé, dès les années 1980 par un musulman Gabonais dénommé Mohamed Moapa Beotsa de la province de l'Ogooué-Ivindo. Il est secondé par un autre fils du pays (vice-président) Mohamed Arissani, de la province du Haut-Ogooué à partir des années 1990. Cette structuration de l'Islam va immédiatement améliorer les conditions de la minorité musulmane du pays. L'institution islamique fédère les associations musulmanes, groupes des érudits et prédicateurs de la communauté.

Ainsi, certains érudits gabonais de cette période d'Omar Bongo étaient connus pour leur dynamisme religieux et leur prosélytisme à l'intérieur du pays, mais surtout pour leur contestation contre une gestion opaque et hyper politique des responsables du CSAIG. Parmi ces érudits, on peut citer ceux contenus dans le tableau ci-dessous :

Tableau 2: Erudits musulmans gabonais

Noms complets des érudits	Groupes ethniques	Provinces
Mohamed Moapa Beotsa	Kota	Ogooué-Ivindo
Mohamed Arissani	Téké	Haut-Ogooué
Hamed Lawou Tidjani	Haoussa	Estuaire
Aboubakar Kongo	Adouma	Ogooué-Lolo
Moktar Boubanda	Téké	Haut-Ogooué
Mohamed Azzibroi	Béninois	Estuaire
Latyr Moukétou	Punu	Ngounié

Noms complets des érudits	Groupes ethniques	Provinces
Khadim Oyabi	Téké	Haut-Ogooué
Mohamed Ondo	Fang	Woleu-Ntem
Omar Omanda	Myènè	Ogooué-Maritime
Ismaël Ikapi-Ikapi	Nzebi	Nianga
Manfoumbi Hamza	Nzebi	Nianga

Source: A. Tezi Botounou, Libreville, le 11/05/2024.

La liste de ce tableau n'est pas exhaustive. Cependant, il convient de signaler qu'elle est majoritairement composée des Gabonais convertis et connaisseurs de la religion islamique. Ils ont aidé le calife de leur communauté à mieux conduire les affaires à la fois politiques et islamiques dans le pays. L'idée était de servir l'islam et non de se servir. C'est le cas de Mohamed Moapa Beotsa et de Mohamed Arissani, qui ont occupé des hautes fonctions dans l'administration gabonaise des années 1975 à 1990. Certains ont occupé des postes de conseillers spéciaux du Calife Général de la communauté, d'attachés à la Présidence de la République. D'autres jeunes Gabonais ont occupé les postes d'Imams dans les grandes mosquées à l'issue de leur formation en droit islamique, en théologie et en langue arabe dans les pays arabo-musulmans.

A ce niveau de la genèse de l'économie politique de l'érudition islamique au Gabon, il est essentiel de reconnaître leur contribution dans la mise en place fondamentale de l'Etat gabonais post-colonial. C'est aussi une reconnaissance de l'existence des liens historiques participatifs entre l'érudition islamique et l'Etat post-colonial aussi bien en Afrique du Nord, de l'Ouest et du Centre, au travers cet exemple gabonais.

A travers cette réalité, on peut tout à fait comprendre la profondeur de la sagesse qui résulte de la civilisation et de l'érudition islamique du feu Président Omar Bongo, d'assurer la coexistence pacifique entre diverses communautés ethniques et religieuses. Cela se manifestait souvent par l'organisation des réunions ou des rencontres œcuméniques de dialogue interreligieux, dans le but d'échanger les idées en faveur de la paix sociale au Gabon.

Par ailleurs, l'arrivée au pouvoir en 2009 du Président Ali Bongo Ondimba fut l'objet d'un prolongement de la politique islamique et

celle d'une vision positive et participative de la question de l'érudition islamique au Gabon.

En effet, rappelons d'abord qu'Ali Bongo avait occupé sous le règne de son père, à la fois le poste ministre de la Défense et celui du Président du Conseil Supérieur des Affaires Islamiques du Gabon (CSAIG) au début des années 2000.

Sous Ali Bongo Ondimba, l'islam était quasiment devenu la première religion du pays. Il était entouré de plusieurs érudits nationaux et internationaux. Il devient le *Rais* de la communauté musulmane du Gabon. Comme son père, Ali Bongo Ondimba avait des Conseillers spéciaux, membres du CSAIG. Il nomme le Grand Imam du Gabon : Ismaël Osseni Ossa, érudit de la communauté, Président du Conseil Supérieur de Affaires Islamiques du Gabon de 2009 à 2023. Il est à la fois son frère musulman, son Conseiller spécial et son guide spirituel.

Sous sa diligence du nouveau Président du Conseil Supérieur des Affaires Islamiques du Gabon (CSAIG) l'institution décida d'investir, en matière d'infrastructures, d'un certain patrimoine privé (matériels) de l'Islam du Gabon. Cela se traduit par exemple par la construction des écoles privées Islamiques dans la plupart des provinces du pays, et bien d'autres structures privées (cf. tab3).

Tableau 3 : Quelques caractéristiques du patrimoine islamique du Gabon

Patrimoine islamique	Fonctions/caractéristiques
Ecoles privées Islamiques (primaires et secondaires dans les 9 provinces)	Education de base, formation initiale des jeunes Gabonais
Université Privée Islamique du Gabon (UPIG) à Libreville	Formation continue des jeunes cadres du Gabon
Radio/Télévision Islamique (Radio/Noor TV) émet sur 4 provinces du Gabon	Information, instruction et transmission de l'islam au sein de la communauté
Le CSAIG à Libreville	Institution islamique de promotion, de gestion et d'organisation de l'islam au Gabon

Source: A. Tezi Botounou, le 03/06/2024, Libreville.

Enfin, sous Ali Bongo Ondimba *Rais* de la communauté, le Conseil Supérieur des Affaires Islamiques du Gabon est devenu une institution quasi étatique forte. Elle était au centre de l'instance

décisionnelle politique du pays. Avec ses démembrements provinciaux et départementaux, elle a joué un rôle déterminant et stratégique dans la réélection du Président Ali Bongo en 2016.

Conclusion

Pour terminer ce texte, nous émettons comme postulat de base l'idée selon laquelle l'histoire de la construction du Gabon en tant qu'Etat postcolonial pourrait être tributaire d'une filiation féconde et stratégique avec la civilisation et l'érudition islamique, nationale et internationale. Il serait incongru de la part des chercheurs historiens, anthropologues et sociologues gabonais de ne pas le concevoir et de l'admettre.

Même si aujourd'hui les prouesses humanitaires et constructivistes des éruditions islamiques en Afrique centrale sont restées injustement méconnues du fait de l'action de la civilisation occidentale, l'idée est celle d'être optimiste et d'inverser cette tendance, grâce aux contributions scientifiques lors des conférences internationales telle que celle de Yaoundé sur l'histoire de la tradition intellectuelle et de l'érudition islamique en Afrique centrale et occidentale du 31 août au 02 septembre 2024. Notre contribution sur la participation d'une érudition islamique dans la construction d'un Gabon postcolonial pourrait être un exemple parmi tant d'autres au niveau de la sous-région d'Afrique centrale.

La relation entre érudits islamiques et Etat postcolonial trouve tout son sens dans le cas du Gabon, car dès son accès à l'indépendance en 1960, le Gabon s'ouvre au monde extérieur pour se reconstruire. Les deux premiers Présidents Léon Mba et Omar Bongo Ondimba ont, sans nul doute, trouvé des réponses plus ou moins favorables à leurs préoccupations de l'époque, celles de faire du Gabon un pays construit et stable politiquement. La signature stratégique et fructueuse des différents accords de coopération avec les pays arabo-musulmans a considérablement aidé le Gabon à sortir la tête de l'eau, notamment avec son intégration au sein de l'OCI en 1974. Pourtant, il est tout à fait remarquable de comprendre qu'en même temps, le Gabon maintient sa relation de coopération postcoloniale avec la France, laquelle n'a véritablement pas œuvré dans l'édification du Gabon en tant qu'ancienne puissance coloniale.

Références bibliographiques

Asmaa Mohamed. « Apport de la civilisation islamique dans l'héritage de l'humanité. » In *Journal of Faculty of Art* (2021) : 67-83.

Bonhomme Julien. « L'anthropologie religieuse du Gabon : une bibliographie commentée. » In *Revue Gabonaise d'Anthropologie*, n°17 (2006) : 17-32.

Ehazouambela Doris. « L'islam au Gabon : pour une lecture des rapports entre politique et islam minoritaire. » In *Publislam* (2013) : 1-16.

Ehazouambela Doris. « Islam au Gabon entre mémoire et individuation. » In la *Revue Gabonaise d'Anthropologie* (2017) : 149-168.

Engone Ndong Calixte. « La communauté haoussa du Gabon, 1930-1920. » Thèse de Doctorat, Université Laval, Québec, 1998.

Holder Gilles. *L'Islam, nouvel espace public en Afrique*. Paris : Karthala, 2009.

Kane, Ousmane Oumar. *Au-delà de Tombouctou. Érudition islamique et Histoire intellectuelle en Afrique occidentale.* Dakar : CODESRIA, 2017.

Kedidir Mansour. *De l'histoire de l'érudition islamique en Afrique occidentale et ses Avatars*. Edition CERDIS, 2017.

Mbaye Gueye. « Les exils de Cheikh Ahmadou Bamba au Gabon et en Mauritanie (1895-1912). » In *Revue de la FLSH*, n°25 (1995) : 41-57.

Mulago Jean-Pierre. « Les Mourides d'Ahmadou Bamba: un cas de réception de l'islam en Terre Négro-Africaine. » In *Erudit* (2005) : 221-301.

Mudimbe, Valentin-Yves. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press, 1988.

Onanga Y'Obegue Ali Akbar. *L'Islam en terre gabonaise*. Autoédition, 2018.

Tezi Botounou Alexis. « Modèle gabonais d'intégration des migrants. » Thèse de Doctorat, Département d'Anthropologie, Université Omar Bongo, 2020.

II. Érudition, spiritualité et patrimoine islamiques

Dinguiraye : foyer d'érudition et de spiritualité islamiques en Guinée

Alioune Bah* & Abdoulaye Bodié-Bah**

Introduction

Très peu d'études ont été consacrées à l'érudition, à l'éducation et à la spiritualité islamique à Dinguiraye. Pourtant, les études sur le Fouta Djallon ne manquent pas dans l'historiographie coloniale et sur l'influence de l'islam dans l'organisation de la vie socioculturelle de la Moyenne Guinée et de la Haute Guinée.[1] De même, les études sur le soufisme en Afrique de l'Ouest sont nombreuses et recherchent le plus souvent à montrer les collisions politiques[2] pendant la colonisation qu'à étudier l'érudition à laquelle conduit la démarche spirituelle de réalisation de soi.[3] Or, « Dinguiraye doit sa création à El Hadj Omar Tall. Elle est considérée de ce fait comme le berceau de l'empire omarien. Il a lui-même dirigé les travaux d'aménagement de la ville à partir d'un campement où il s'était, au tout début de sa conquête, installé avec ses talibés. Le pouvoir à Dinguiraye était fondé sur l'Islam, et la justice rendue selon les prescriptions du Coran. Omar Tall fit ainsi de Dinguiraye un véritable foyer de civilisation islamique au milieu du 19è siècle ».[4] Aujourd'hui, on observe, en effet, que ce

* Vice-doyen chargé de la recherche, Faculté des Sciences sociales et humaines, Université de Sonfonia Conakry, Guinée

** Directeur de programmes, Faculté des langues et civilisations arabes, Université de Sonfonia Conakry, Guinée

1 Samba Dieng, *La geste d'El hadj Omar et l'islamisation de l'épopée peule* (Paris : Karthala, 2018), 116 : « La région naturelle qui abrite Dinguiraye est à proprement parler une succession-de massifs montagneux, coupés de plateaux caillouteux appelés "*Boŵé*" (au singulier "*Boŵal*"). Elle est située en grande partie entre les vallées arrosées par le Bafing, qui porte plus loin le nom de fıeuve Sénégal, et par le Tinkisso, affluent du Niger ».

2 D. Robinson, *Tijaniyya, une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique* (Paris : Karthala, 2005).

3 Bah Alioune, *L'islam rationnel de Souleymane Bachir Diagne* (Paris: Riveneuve, 2003).

4 « Association des élèves et étudiants musulmans du Burkina, » *Journal An-Nasr*, n°019 (28 mai 2004) : 85.

rayonnement intellectuel et culturel est passé sous silence. La place de la grande mosquée, foyer d'érudition et de spiritualité qui informe chez l'individu dès le jeune âge une éthique de la responsabilité et une ouverture au pluralisme interne et externe à la religion, est peu valorisée.

L'essentiel des travaux portent sur son fondateur, El hadj Omar Tall (1797-1864). Certes, l'œuvre de l'érudit a été grandiose telles que l'édification de la ville de Dinguiraye et la construction de la mosquée. Également, en attribuant des fonctions sociales à chaque groupe (Yirlabé, Nguénar et Toro), il allait contribuer positivement à la stabilité sociale et à promouvoir le vivre-ensemble dans le respect de la différence. Il y a donc en arrière-plan de son projet éducatif l'idée de faire société ensemble. Celle-ci se manifeste, par exemple, dans le choix des imams qui sont issus depuis le 19e siècle de la famille Bah-Bodié, de puissants alliés de la première heure venus de Dalaba. Ils accompagnent l'éducation des enfants depuis la construction de la ville et de la mosquée, une mission qui leur a été confiée par El hadj Omar Tall lui-même. De Karamoko Mamadou Bodié Bah (1854-1874) à Mamadou Bodié Bah (2010-2020), en passant par Mody Mamoudou Bodié Bah (1874-1887), Mody Sory Bodié Bah (1887-1920), Alpha Amadou Bodié Bah (1920-1946), Alpha Mamadou Bodié Bah (1946-1950), El hadj Ibrahima Bodié Bah (1950-1981), Thierno Ibrahima Bodié Bah (1982-1986), Thierno Souleymane Bodié Bah (1986-2002), Abdoulaye Sadio Bodié Bah (2002-2010), Mamadou Bodié Bah (2010-2020) jusqu'à El hadj Mamadou Oury Bodié Bah (depuis 2020), l'imamat se conjugue avec l'érudition en grammaire arabe, en jurisprudence islamique, en science du Coran et du Hadith et en spiritualité.

C'est à ces générations successives d'imams érudits (11 imams de 1854 à ce jour), totalement détachés des questions politiques mais qui brillent par la science islamique et l'exploration des sciences de la nature que l'on souhaite rendre hommage. Leurs œuvres s'inscrivent dans la littérature ajami et apportent un éclairage sur les enseignements dispensés aux jeunes générations qui sont inspirés des livres islamiques et de la littérature arabe en circulation depuis le Moyen-âge. Par leur fonction éducative, ils assurent la transmission des savoirs, en copiant des livres, et en s'appuyant sur des manuscrits. Le rôle des manuscrits dans

l'enseignement des savoirs islamiques au 19è siècle, à l'époque de la constitution de Dinguiraye comme un centre de diffusion de l'islam est évident par les pratiques de reproduction des textes arabes. L'historien remarque à cet effet que « la traduction manuscrite s'appuie sur l'enseignement de l'écriture sacrée. Elle eut pour conséquence l'invention d'autres formes d'écritures, telles que l'écriture dite « ajami », produite à partir d'un système de transcription des langues locales par l'adoption de l'alphabet arabe. Ce type d'écriture a permis de fixer des langues jusqu'alors orales : haoussa, fulfulde (peul), sonrai, gonja, mampurlé, wolof, swahili ».[5]

Les œuvres enseignées à Dinguiraye et celles produites par les oulémas de la ville sont inscrites dans cette dimension. Elles rendent les idées en langue peule pour faciliter leur compréhension aux lettrés et participent, à ce titre, à la conservation et à la transmission de la mémoire collective, de la place de l'éducation et de la spirituelle dans la religion islamique et de la finalité poursuivie qui consiste en la constitution harmonieuse de chaque individu.

Problématique de la recherche

Rendre hommage au travail d'érudition des imams de Dinguiraye, en effet, c'est aussi témoigner de la vie des oulémas, des centaines de manuscrits qu'ils ont écrits au cours des deux derniers siècles, et de l'actualité de leurs enseignements. L'enjeu consiste également, à partir de l'histoire, de souligner « la reproduction des grands recueils islamiques tels que le Coran, la Sunna prophétique, les hadiths et les grands traités juridiques et mystiques ».[6] De même, on ne peut ignorer les disciplines qui sont au cœur de la reproduction en langue ajami, « l'histoire, la théologie musulmane, le soufisme (*at-tasawwuf*), la jurisprudence (*al-fiqh*), la littérature arabe, l'astrologie, la géométrie, la pharmacopée, l'alchimie, les traités politiques, correspondances, pamphlets et les notices hagiographiques des personnalités politiques et religieuses ».[7] On

5 Seyni Moumouni, « Tradition manuscrite : les manuscrits africains en écriture arabe et ajami, » *Bulletin de la Classe des lettres et des sciences morales et politiques* 17, n°7-12 (2006) : 398.

6 Ibid., 399.

7 Ibid.

ajoutera à juste titre les écrits sur la grammaire, la rhétorique arabe et l'analyse du discours théologique qui circulent en Afrique, y compris à Dinguiraye. Ils sont au centre de l'attention des érudits qui y trouvent appui pour leurs enseignements avec l'idée de développer chez les apprenants une autonomie dans la compréhension des paroles coraniques et prophétiques, mais également la constitution harmonieuse des individus d'un point de vue éthique et spirituel.

Ainsi, notre contribution exploratoire vise à corriger les négligences des chercheurs. Elle s'articule sur une démarche heuristique consistant à faire découvrir des intellectuels, enseignants et éducateurs qui, leur vie durant, se sont engagés dans la quête de connaissance et dans l'édification intellectuelle, spirituelle et socioculturelle de leurs concitoyens. La méconnaissance de ces figures d'imams contribue à la méconnaissance des savoirs produits et transmis dans la société de Dinguiraye, notamment des savoirs liés à l'islam que l'érudit El hadj Omar répand partout, en Afrique occidentale, devenant ainsi celui qui contribue à accentuer l'islamisation des sociétés ouest-africaines. Les propres écrits de l'érudit attestent de l'importance de la transmission des savoirs en graphie arabe.

Cadre théorique et méthodologique

Le cadre théorique de cette recherche est constitué par les études sur l'islam en Afrique de l'Ouest, et plus particulièrement en Guinée. Il prend en compte également les recherches sur les manuscrits africains en graphie arabe, ce qui renvoie naturellement au rapport de l'oralité et de l'écriture en Afrique subsaharienne. Que les savoirs africains aient été transcrits en langue étrangère bien avant la colonisation, c'est ce que révèlent les recherches d'Ousmane Kane. Selon lui, la rencontre avec l'islam a rendu possible cette conservation par écrit, ce qui explique la pluralité des sources documentaires de l'histoire africaine. Ainsi, écrit-il, « à côté de la bibliothèque coloniale, il existe en Afrique d'autres bibliothèques, y compris la bibliothèque islamique à laquelle ont contribué de nombreux intellectuels qu'on ne saurait qualifier d'europhones. Il n'existe donc pas un seul ordre épistémologique,

mais plusieurs espaces de sens en Afrique ».[8] L'univers de discours et de création intellectuelle en Afrique n'a pas cristallisé ses recettes dans le seul ordre colonial, qui d'ailleurs est plus récent par rapport à l'ordre islamique. Celui-ci a trouvé un ancrage dans certaines sociétés et reflété leurs activités intellectuelles. L'exemple de Tombouctou est illustratif à cet égard.

Dans la même perspective, l'historien Mamadou Diouf remarque que « dans l'étude de l'Afrique et des sociétés africaines, il y a ce qu'on pourrait appeler des cycles épistémologiques d'invention. L'Afrique est toujours révélée dans les textes, arabes avant la colonisation, puis européens. Ils constituent ce qu'Edward Said appelle « la bibliothèque des idées reçues » et V. Y Mudimbe « la bibliothèque coloniale ».[9] L'historien sénégalais montre l'importance de la recherche sur l'Afrique dans les travaux de ces deux grands auteurs. L'enjeu de l'écriture, que celle-ci soit en graphie arabe ou en alphabet occidental, est au cœur de la problématique philosophique de l'existence d'une pensée philosophique propre aux Africains. Or, l'existence des manuscrits témoigne, par-delà les graphies d'emprunts, une pensée solidement ancrée et exprimée, s'inscrivant dans la pensée globale, s'appuyant sur les idées formulées ailleurs, les intégrant et les réfutant dans un geste dialectique propre au procès de connaissance. Ainsi, le philosophe Souleymane Bachir invite à « prêter attention à ceux qu'Ousmane Kane [...] a appelé les *intellectuels africains non europhones,* qui ont écrit en arabe ou dans leurs langues maternelles, en utilisant les caractères arabes, [ce qui] permettra de percevoir la profondeur historique de la pensée philosophique *écrite* en Afrique. On citera aussi surtout l'important travail d'établissement d'un catalogue des titres de la littérature africaine en langue et caractères arabes entrepris depuis de nombreuses années par les historiens John Hunwick et Sean Rex O'Fahey ».[10]

8 O. Kane, « Intellectuels non europhones, » document de travail (Dakar : Codesria, 2003), 3.

9 I. Jablonka, « L'Afrique et le renouvellement des sciences humaines, » Entretien avec Mamadou Diouf, 9 janvier 2009 (La vie des idées, 2009), 4.

10 Souleymane Bachir Diagne, « Islam et philosophie : leçons d'une rencontre,» *Diogène* 2003/2 n° 202 (2003) : 150.

De même, Ousmane Kane appelle de nommer intellectuels « non europhones », les intellectuels qui, ne parlant pas les langues européennes, écrivent les langues et les réalités africaines, en usant de la graphie arabe. Soulignant le sens de son travail, il note que celui-ci « met l'accent sur les lettrés de tradition arabo-islamique que nous considérons comme des intellectuels parce qu'ils maîtrisent une tradition savante et formulent des revendications, en s'appuyant sur le langage politique de l'islam ».[11] Ces intellectuels non europhones sont donc présents par l'existence d'écrits, précisément de « manuscrits » dont la collecte, la classification et la conservation constituent des défis pour les chercheurs Africains.

Par ailleurs, on observe dans les études en langues européennes, l'existence des travaux sur le Fouta Djallon. Mais rares sont les recherches sur la région de Dinguiraye. On retrouve des études sur le fondateur de la ville et le bâtisseur de la mosquée sainte. Celles-ci sont nombreuses et soulignent généralement l'épisode de Dinguiraye comme celui d'un passage, d'un point de transit, alors que ce moment est véritablement constitutif de l'envergure réformatrice de l'œuvre d'El hadj Omar.[12]

Un autre cadrage théorique consiste en la place de la tradition orale, de l'écriture arabe dans la transcription en langue africaine, par exemple en langues peule, bambara ou haoussa. Les recherches ethnologiques menées par Amadou Hampaté Ba s'inscrivent dans cette perspective. Le sage malien démontre la place de la relation entre l'individu, la culture et la religion.[13] Ces différents aspects favorisent une compréhension de son propre rôle social dans la communauté qui est toujours perçue comme un tout indivisible dont la construction, la promotion et la protection implique de mobiliser les individus et un cadre éthique qui trouve son assise dans la culture et dans la religion.

---

11 Kane, « Intellectuels non europhones, » 3-4.

12 Samba Diop, *L'épopée d'El hadj Omar, récits oraux de Gambie* (Paris : L'Harmattan, 2023) ; E. Ducoudraye & I. B. Kake, *El hadj Omar, le prophète armé* (Abidjan : NEA, 1975) ; S. Dieng, *El hadj Omar, la perle de l'islam : réalité historique, dimension mystique* (Dakar : NEA, 1999).

13 A. Hampâté Bâ, *Les aspects de la civilisation africaine : personne, culture et religion* (Paris : Présence Africaine, 1972).

Dans *L'encre des savants*, le philosophe Souleymane Bachir Diagne consacre un texte au rapport de « la parole et de l'encre ». Il note la singulière place que le recours à nos langues pour transcrire des connaissances à travers la graphie arabe trouvait dans l'œuvre du penseur malien. On y découvre, à partir de ses entretiens que plusieurs écrits poétiques à caractères religieux sont consignés en arabe. Que l'arabe ait été très tôt un médium pour les populations africaines subsahariennes, cela dénote la richesse des découvertes à venir. Notre entreprise ici sur l'érudition et la spiritualité à Dinguiraye s'inscrivent dans cette perspective.

Questions de recherche

Il s'agit précisément de savoir comment le recours à l'écriture qui favorise l'enseignement coranique peut-il aussi permettre d'écrire des contenus en langues africaines à partir de l'alphabet arabe en usage pour des raisons religieuses ? Comment la langue arabe est-elle amenée, par le biais de l'apprentissage, à transcrire les langues africaines, à conserver leur originalité tout en déployant leur sens ? En quoi était-il nécessaire, pour les érudits d'Afrique subsaharienne, de recourir à la graphie arabe pour écrire leurs pensées poétiques, sociales, philosophiques et religieuses ? Bref, comment les imams issus de la famille Bah-Bodié de Dalaba assurent-ils la continuité de l'enseignement spirituel et éthique à Dinguiraye, produisant des œuvres dont le caractère prospectif intègre des questions éducatives, juridiques, théologiques, sociales d'une portée hautement significative pour notre actualité ? C'est à partir de cette question centrale que nous mobilisons une méthode mixte en vue de notre investigation. A l'entretien avec des érudits vivants à Dinguiraye,[14] des témoignages des disciples et la consultation des œuvres laissées en langue arabe et parfois en *pular*,[15] nous analysons également la littérature historique et islamologique pour construire cette recherche. Elle s'appuie aussi sur la visite de la bibliothèque de la mosquée, et sur l'existence constatée de manuscrits aux contenus riches au sein de plusieurs

14 Sanséau Pierre-Yves, « Les récits de vie comme stratégie d'accès au réel en sciences de gestion : pertinence, positionnement et perspectives d'analyse, » *Recherches Qualitatives* (2005) : 33–57. L'importance des récits de vie n'est plus à démontrer dans la recherche qualitative.

15 Langue des Peuls.

familles qui en assurent la conservation. L'objectif de cette étude exploratoire est de présenter l'érudition sur les connaissances islamiques à Dinguiraye et de regrouper quelques œuvres produites autour de grandes thématiques telles que la place de l'éducation, le sens de la spiritualité, et enfin le nécessaire déploiement d'une éthique du vivre ensemble dans le respect et la paix des différences.[16]

Hypothèses de recherche

Il nous apparait que l'absence d'écritures propres à certaines régions d'Afrique allait être comblée par l'apprentissage coranique qui supposait préalablement un apprentissage de la langue arabe, une maîtrise de la grammaire, de l'orthographe et de la rhétorique. Ces différentes branches permettaient une maîtrise suffisante du contenu coranique et une autonomie dans la lecture des œuvres à caractère religieux. Mais très tôt, la facilité de l'écriture qui en découlait allait constituer un moyen pour les échanges épistolaires entre les grands maîtres, ceci allait également se démocratiser avec l'accès de plus en plus important des disciples aux connaissances linguistiques arabes. De là, la consignation de la pensée dans la graphie arabe devenait un loisir pour ces intellectuels africains « non europhones » en vue de transmettre des connaissances aux générations futures, étant donné que le souci de ces générations faisait partie intégrante de l'enseignement et de l'éthique de la responsabilité dans les centres d'enseignement coranique. A Dinguiraye, l'érudition d'El hadj Omar est un fait qui mobilise et justifie l'affluence des disciples venant du Fouta Djallon limitrophe et du lointain Fouta Toro. Cette influence reste encore visible de nos jours, faisant de Dinguiraye un lieu de référence dans l'enseignement et l'éducation spirituelle sous la direction califale de la famille Tall et de la famille Bah-Bodié de Dalaba qui hérita de la direction de la prière et de l'enseignement de la jeunesse.

L'organisation sociale de Dinguiraye

Il est intéressant de rappeler l'organisation sociale de la communauté musulmane de Dinguiraye qui reflète une certaine

16 Ibn Arabi, *La profession de foi*, ed. R. Deladrière (Paris : Actes du Sud, 1985) ; Ibn Arabi, *La sagesse des prophètes*, trad. et notes par Titus Burckhardt, préface de Jean Herbert (Paris : Albin Michel, 2008).

division du travail sans la compréhension de laquelle il est difficile de saisir la plénitude du rôle joué par les imams dans cette ville sainte. De cette organisation sociale, trois niveaux se dessinent : le statut de la famille Tall, le rôle de la famille Bah Bodié et les autres classes de la communauté.

Le statut de la famille Tall

On remarque que la famille Tall, descendante de l'érudit fondateur de la ville et bâtisseur de la Mosquée, s'assure de la fonction de représentation politique et sociale. Elle a acquis, par l'expérience, des compétences de négociations avec les pouvoirs politiques bien avant la domination coloniale sur le territoire qui sera la Guinée, à partir de 1898. Ces compétences se transmettent de génération à génération, en associant très tôt les personnes désignées à la rencontre avec les autorités politiques, à connaitre le protocole institutionnel, en marge du principe de responsabilité et d'hospitalité à offrir à toute personne. Depuis les indépendances en 1958 et l'existence d'un découpage administratif qui fait de la ville une préfecture, Dinguiraye continue de conserver sa place de ville sainte. A ce titre, la hiérarchie sociale préexistante à l'ordre politique issu des indépendances n'est pas bousculée. Elle s'exerce par la reconnaissance d'un pouvoir de médiation politique à la famille de l'érudit El hadj Omar Tall. C'est la fonction de calife. Le calife, savons-nous, dans l'histoire islamique représente celui qui porte le destin de la communauté, celui qui doit en assurer la conduite surtout sur le plan religieux. L'histoire a montré la pertinence de ce rôle chez les deux premiers califes, bien qu'il fût disputé chez les deux derniers. On n'évoquera pas ici les successions califales abbasides et omeyades qui ont marqué une dimension purement politique de la gouvernance, par des reconfigurations tribales au cœur de la religion qui, pourtant, appelle à sortir de la tribu et des clans pour construire une humanité respectueuse de la singularité de chaque individu. « Sortir de la tribu », c'est tout le sens du verbe « universaliser » chez le philosophe Sénégalais Souleymane Bachir Diagne.[17]

17 Souleymane Bachir Diagne, « Precolonial African Philosophy in Arabic, » in *A Companion to African Philosophy,* ed. Wiredu Kwasi (Malden-Oxford: Blackwell, 2004).

A Dinguiraye, au-delà de l'autorité administrative préfectorale, la reconnaissance formelle de ce pouvoir joue un rôle social prépondérant dans le développement culturel, économique et social de la ville. On songera, par exemple, à la création récente de la Fondation El Hadj Omar Tall qui œuvre dans le cadre de la promotion de la culture religieuse et spirituelle, et surtout dans la valorisation des enseignements éthiques de l'islam. Dirigée par un des petits-fils de l'érudit, El hadj Aguibou Omar Tall, la Fondation accompagne le rayonnement culturel de la ville de Dinguiraye à l'image de celle de Tombouctou, étant donné la qualité des manuscrits et de l'enseignement qui y est développé. L'initiative de la Fondation El hadj Omar vise à mettre en lumière le caractère de ville sainte de Dinguiraye à l'image des villes de Touba en Guinée et au Sénégal, de Tivaouane, de Kaolack et de Madina Gounass, en mettant en évidence les manuscrits produits dans cette ville, et ceux enseignés depuis les premiers moments portant sur la spiritualité, la grammaire et la rhétorique arabes, sur les hadiths et la jurisprudence. Le sanctuaire de Dinguiraye est à ce titre un lieu d'apprentissage humain, éthique et spirituel. C'est la première Zawiya instituée par El hadj Omar Tall dont les disciples au Sénégal ont joué un rôle prééminent dans le rayonnement de l'islam et des pratiques spirituelles et éthiques véhiculées par la Tijjaniyya en Afrique de l'Ouest. A Dinguiraye, la continuité de cet enseignement sous la direction des califes de la famille Tall est assurée par la famille Bah-Bodié.

Le rôle de la famille Bah-Bodié

Avant de présenter le mode de désignation des imams qui obéit à des critères précis reposant sur une démocratie censitaire dans la famille Bah-Bodié, il est important de rappeler que l'imamat a été, du temps même d'El hadj Omar Tall, confié à la famille Bah-Bodié. Trois versions circulent sur la désignation de la famille Bah-Bodié en vue de la gestion de la mosquée à Dinguiraye qui implique l'enseignement coranique et soufi. Une première version note qu'il s'agit d'une désignation consensuelle des chefs religieux du Fouta, une désignation consécutive au départ d'El hadj Omar Tall de la région. Une seconde version met en avant une convention passée entre El hadj Omar Tall et Thierno Mamoudou Bodié Bah, confident et compagnon fidèle après la construction de la mosquée. Enfin,

selon la dernière version, il s'agit d'une simple récompense faite à la famille Bah Bodié par le fondateur de la ville sainte en reconnaissance de leur dévouement, de leur bravoure et des qualités intellectuelles dont ses membres firent preuve. Ainsi, souligne un universitaire issu de la famille Bodié, « tout porte à croire que la première version est la plus authentique et, la deuxième est une suite logique de la première, alors que la troisième peut être rangée du domaine des commentaires des griots ».[18]

Que la désignation soit celle des érudits du Fouta, cela témoigne de la réputation de la famille Bah Bodié dans la maitrise des sciences coraniques et l'exemplarité dans la compréhension et l'application des enseignements prophétiques. Il est connu en effet, en islam, que les conditions de choix de l'imam se concentrent sur sa maîtrise du Saint Coran, parole divine révélée qui récapitule la somme totalisante et le cœur des enseignements reçus par l'ensemble des prophètes. Si cette condition est primordiale, elle n'est pas suffisante. Il faut lui adjoindre la connaissance de la Sunna, de la jurisprudence et surtout la bonne moralité. Cette dernière est le cœur des enseignements religieux. Agir en tout temps et en tout lieu avec justice et charité, telle est une manière propre de résumer l'essentiel des leçons de vie qui jalonnent les récits bibliques, testamentaires et coraniques. A Dinguiraye, ce sont ces qualités morales doublées des qualités intellectuelles et des connaissances spirituelles qui ont présidé à l'élection de la famille Bah-Bodié parmi tant d'autres à cette fonction sacrée, celle de conduire la gestion de la mosquée, en y veillant à la promotion continue des valeurs. Le but de la prière ne doit pas être d'appliquer mécaniquement des actes d'une extériorité qui insèrent le croyant dans une communauté ; c'est d'abord d'inscrire le souvenir inaltérable d'Allah le Miséricordieux dans le cœur du croyant, partout et en tout temps. La prière est en ce sens l'actualisation de ce souvenir, cinq fois par jour. Elle conduit l'individu à sortir de sa tribu, de sa communauté pour faire le monde avec autrui, pour construire le vivre ensemble sur la base du respect. Rappeler Allah (SWT) à la conscience humaine par une éducation religieuse, spirituelle et éthique en vue d'honorer l'humanité en chacun, telle

18 Brochure non encore publiée par la Fondation El hadj Omar Tall (FELOTAL).

est la vaste mission qui allait revenir à la famille Bah-Bodié et que l'érudit El hadj Omar pressentait, mais les érudits du Fouta Djallon aussi, capable de l'assumer avec fidélité et dévotion à travers le temps.

Toutefois, si ces deux fonctions, celle de l'administration politique de Dinguiraye que l'on appelle califat et celle de l'administration des affaires religieuses, l'imamat, relèvent d'une division du travail spécifique, l'organisation sociale dénote aussi des configurations singulières en s'appuyant sur les aptitudes des communautés ethniques vivant ensemble dans la ville sainte.

La singulière configuration des communautés ethniques

En marge de cette spécificité fonctionnelle des califes Tall et des imams Bah-Bodié, la ville sainte de Dinguiraye connait la présence de trois grands groupements humains : les Torobé, les Nguenar et les Yirlabé. Cette configuration sociale est présentée par Samba Dieng comme ayant prévalu lors de la construction de la ville et de la mosquée, et ayant servi par ailleurs dans le jihad. Il note à ce propos que « Avant de marcher sur Tamba, Cheikh Omar divisa son armée en trois corps correspondant aux trois groupes de travail qui édifièrent Dinguiraye. Le premier, et le plus nombreux, était celui du Toro dont il prit le commandement en personne. Les deux autres corps de l'armée étaient celui du Nguénar et celui de Yirlabé, dont il confia le commandement à deux de ses lieutenants : le Diawando Ousmane Samba Diêwo et Mamadou Dian Sârê Bôwal, un Peul originaire du Timbo ; les traditionalistes soutiennent que l'armée omarienne comptait 313 guerriers, en d'autres termes, autant de combattants que l'armée de Mohammed à la bataille de Bedr ».[19]

Les Toro ou Torodbé sont les Toucouleurs venus du Sénégal, précisément du Fouta Toro. Ils ont acquis, avec le temps et leur révolte contre l'ordre social des Maures, leur émancipation et leur ennoblissement. Ardents partisans de l'idéal de transformation sociale annoncée par l'érudit El hadj Omar, ils constituent la classe dirigeante de Dinguiraye. Parmi eux, il y a la famille Tall.

Concernant les Yirlabé, il s'agit des hommes de métiers. Ils participent activement à la construction de la mosquée et de la ville

19 Samba Dieng, *El hadj Omar, la perle de l'islam : réalité historique, dimension mystique* (Dakar : NEA, 1999), 120.

de Dinguiraye. Les Yirlabé sont incontournables dans la cité et exercent des métiers et fonctions importantes dans la société : griots, cordonniers, forgerons. Enfin, les Nguénar, troisième groupe mobilisé pour la construction de la ville et de la mosquée de Dinguiraye. Ces trois classes vivent dans l'harmonie sociale et leur interaction repose sur l'observance des principes de la religion. Leur interaction se fonde sur la nécessité d'un partage d'humanité, avec des relations de cousinage très poussées qui elles-mêmes sont au cœur d'arrangements sociaux lors des cérémonies. On remarquera que lors d'une cérémonie dans une classe, les contributions et les parts des autres groupes sont organisées dans le respect des normes sociales du cousinage. Toutefois, cette configuration sociale participe pleinement à la reconnaissance du statut de l'imamat à Dinguiraye, et de son rôle socioéducatif.

Le statut de l'imamat à Dinguiraye

Pour mieux saisir le rôle et l'impact socioéducatif des imams à Dinguiraye depuis la construction de la mosquée par El hadj Omar Tall, il importe d'analyser les logiques qui président à leur désignation, de présenter quelques profils d'imams avec les implications religieuses et spirituelles de leur mission, et enfin leur impact sociopolitique et pacifiant au service de la société. A la raison, le choix de l'imam obéit à un mode de désignation précis et exigeant. Aussi, faut-il rappeler que le terme « imam » désigne la personne qui préside la prière et dirige les offices religieux à la mosquée.

Les modes de désignation des imams

Avant d'observer comment statuent les érudits de Dinguiraye dans le choix de leurs imams, il ne serait pas inintéressant de jeter un regard sur ce que l'islam préconise en la matière. De façon générale, dans le sunnisme qui a une conception de l'imam bien différente de celle du chiisme, il s'agit d'une personne qui officie dans la mosquée. Son choix repose sur le fait qu'il soit d'abord musulman, ensuite qu'il soit connaisseur du Coran et enfin qu'il soit d'une moralité infaillible. Ces principes généraux sont ceux qui sont appliqués à Dinguiraye par les érudits dans une forme de démocratie censitaire où le choix repose sur la délibération d'une petite élite. Celle-ci se caractérise par sa compréhension de la

religion, de ses fondements, de la Sunna et de la jurisprudence. Voilà comment ce choix s'opère à Dinguiraye : « une fois les principaux critères observés chez un homme (posseder une connaissance approfondie du Saint Coran et des études islamiques, ne présenter aucun handicapé physique ou mental, être marié et de bonne moralité etc…), les sages de la famille se retrouvent à huit clos pour en discuter sous la direction du doyen d'âge. Ensuite, l'homme après un consensus restreint, est présenté au public sur l'esplanade de la grande mosquée avec une cérémonie religieuse organisée à cet effet. Au cours de la cérémonie il reçoit la *Canne sacrée de l'imamat*. Au cas où un consensus ne se dégage pas à la suite d'oppositions possibles, le doyen aura le dernier mot et, sa décision est irréversible (irrévocable). L'imam une fois installé, aura la latitude de choisir deux adjoints ».[20] Observons cette description. Il apparait une démocratie censitaire sur le modèle des compagnons du Prophète (SAW) reposant sur la double logique de la consultation et du consensus. La consultation pour faire émerger l'intelligence collective sert de base à la reconnaissance de la communauté dans les affaires qui concernent l'intérêt collectif. Le consensus sert à valider le caractère collectif de la décision ainsi adoptée. Inscrite dans la tradition du Prophète (SAW), la singularité de la procédure de désignation de l'imam à Dinguiraye se résume dans l'élection d'une famille au sein de laquelle ce choix doit s'opérer comme l'atteste la liste des imams ci-dessus mentionnée. De même, l'imam désigné bénéficie également de l'onction populaire et d'insignes de pouvoirs religieux, en l'occurrence la canne qui symbolise son rang social et sa fonction. Son élection est surtout validée par l'autorité politique, en l'occurrence le calife. Avec l'émergence de l'État postcolonial, l'élection de l'imam est aussi reconnue par les autorités gouvernementales.

On notera également que la famille Bah-Bodié étant composée de plusieurs embranchements, c'est au sein de l'ensemble de ses démembrements que le choix des candidats s'opère. En conséquence, le choix n'est ni linéaire ni matrilinéaire, il donne au contraire lieu à un dispositif d'imamat tournant : « il existe au sein de la grande famille Bah-Bodié ce qu'on peut appeler des sous-

20 Entretien avec un membre de la famille Bah-Bodié de Dalaba.

familles « Soudou » (petit sous-groupe familial) ; ce sont : Karamokoya, Bappatéya, Karoya, Moussaya… chacun de ces sous-groupes a droit à l'imamat. Sur ce point, les imams sont choisis à tour de rôle sauf par désistement ».

Il en résulte donc que la recherche d'un équilibre dans la famille Bah-Bodié est aussi un élément déterminant dans le choix des candidats. Elle participe à l'équilibre global de la communauté de Dinguiraye et à la qualification de l'éducation religieuse et spirituelle dispensée aux enfants sur la base de la compétence, de l'expertise, bref de l'érudition.

Profils de quelques imams

Dans le cadre de cette recherche, nous ne saurons présenter l'ensemble des profils des imams. Cependant, il importe de connaitre quelques figures et leurs rôles joués dans la gestion de la mosquée et de l'apprentissage islamique à Dinguiraye. Les profils ci-dessous répondent à cette exigence.

Noms de l'imam	Durée de l'imamat	Actions entreprises
Karamoko Mamadou Bodié Bah	**(1854-1874)** 1er imam	Installe le foyer central de l'éducation islamique (Dhoudal Maougal) Fixe les conditions de l'exercice de l'enseignement en conformité avec les exigences définies par le Calife qui est l'autorité supérieure. Veille à l'application des règles de l'élection et de la gestion de la mosquée et rend compte régulièrement des problématiques liées à la mosquée au calife pour arbitrage et décision. A son vieil âge, il s'est retiré à Dalaba où il a fini sa vie et y est enterré.
Mody Mamoudou Bodié Bah	**(1874-1887)** 2ème imam	Assure la multiplication des foyers coraniques, Insiste sur l'enseignement de la linguistique, des ouvrages de malikisme, Revient à l'initiation des étudiants aux règles de l'analyse syntaxique, Impose l'étude des ouvrages du 10ème siècle sur l'islam et le Tawhid, Encourage l'écriture des textes en langue peule avec l'alphabet arabe sous son magistère.
Mody Sory Bodié Bah	**(1887-1920)** 3è imam	Décentralise l'enseignement coranique dans les villages, Réduit l'éloignement des centres coraniques urbains, Favorise l'installation et l'exercice de l'enseignement par les premiers disciples adultes bien formés dont les curricula sont validés par l'école centrale ou « Dhoudal Maougal », Avec ces mesures, il impacte toutes les couches sociales et favorise une société de vertus : charité, justice étant les arcanes de la piété.

Noms de l'imam	Durée de l'imamat	Actions entreprises
Thierno Souleymane Bodié Bah	**(1986-2002)** 8è imam	Redynamise les relations avec les pouvoirs politiques, Redonne de l'ampleur au projet de l'érudit El hadj Omar en renouvelant la mosquée, Mobilise les autorités politiques à travers le calife, L'imam, apolitique, sous la guidance de la famille de l'érudit El hadj Omar qui exerce le califat, accompagne les négociations avec les autorités politiques pour la rénovation de la grande mosquée qui aura lieu, sous la deuxième République.

Par ailleurs, tous ces enseignements sont tenus dans les foyers coraniques appelés en pular « *dudhal* ». L'enseignement est assuré par une personne qualifiée appelée maître ou « *thièrnôdjo* ». Il peut être l'Imam en personne ou son délégué.

L'éducation islamique de Dinguiraye va plus loin. Comme le rappelle précieusement Amadou Hampâté Bâ, témoignant des enseignements de son maître Tierno Bocar Tall, cousin de l'érudit fondateur de Dinguiraye, l'enseignement coranique vise à émouvoir le cœur. Ainsi, il note une scène lors d'une journée d'apprentissage coranique, au cours de laquelle un oisillon est tombé de son nid sans que son appel au secours n'attire les disciples. Face à l'indifférence des disciples, le maître réagit et enseigne : « il est nécessaire que je vous parle encore de la charité, dit-il, 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 eut 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 au cœur. Sans elle, les cinq prières ne sont que des gesticulations sans importance ; sans elle, le pèlerinage est une promenade sans profit ».[21]

Si la sensibilité est importante, c'est parce qu'elle rattache l'individu à l'existence concrète et permet d'être dans des réseaux

21 A. Hampâté Bâ, *Vie et enseignements de Tierno Bokar, le sage de Bandiagara* (Paris : Seuil, 1982).

d'échanges dans lesquels précisément la fraternité humaine se consolide. Dès lors, on peut noter avec Samba Dieng que « l'enseignement comprenait trois niveaux : le premier, celui des débutants (*karanden*), concernait l'apprentissage de la lecture et de l'écriture ; le deuxième niveau, destiné aux élèves qui avaient maitrisé le Coran (*almubbe*), était réservé à la grammaire ; enfin le troisième niveau s'adressait aux étudiants (*taalibaabe*) devenus adultes, pour leur ouvrir les portes du savoir à l'aide de la rhétorique, de la théologie, de la logique, du droit, de l'astrologie, de l'astronomie, de l'histoire, de la géographie, de la pharmacopée. Cet enseignement s'adressait à toute personne qui en manifestait le désir ».[22]

L'enseignement coranique et les récits de la vie du prophète concourent à cette intelligence du cœur qui fait le vrai croyant. C'est à ce travail éducatif et citoyen que l'imam consacre son temps, visitant les différentes écoles coraniques, échangeant avec les différents maîtres installés.

L'impact socioéducatif

Quel peut bien être l'impact sociopolitique du processus d'éducation islamique mis en œuvre depuis deux siècles à Dinguiraye ? La question n'a rien de rhétorique. Elle vise à noter que le projet d'islamisation de l'Afrique de l'Ouest dans lequel s'insère la promotion de la Tijjaniyya consiste à conduire les croyants vers l'intention première de la religion qui consiste en un affranchissement total de la matérialité du monde et en un attachement ferme à Dieu seul. Ce double mouvement d'affranchissement ou d'arrachement et d'attachement implique une conscience éveillée en Allah (SWT). Autrement dit, il s'agit de ce que le philosophe sénégalais, Souleymane Bachir Diagne, appelle « faire un avec soi avant de faire un avec le divin ».[23] En effet, « faire un avec soi-même », ce n'est rien d'autre que le difficile travail d'éveil à sa propre conscience, à son essence propre comme liberté d'agir, et précisément une liberté orientée à produire des actes salutaires et à proscrire des actes blâmables. Il y a donc une éthique

22 Dieng, *El hadj Omar, la perle de l'islam*, 228.

23 Souleymane Bachir Diagne, *Comment philosopher en islam* (Dakar/Paris : Jimsaan, 2014).

de la responsabilité qui est installée dans le processus d'apprentissage en vue de rendre les enfants et les adolescents conscients de leurs actes et de leurs imputations. Il est question donc d'installer chez ces « adultes de demain », l'expérience de la liberté conjuguée avec la responsabilité devant les individus et devant Allah (SWT). C'est ce qui conduit vers le dépassement des piliers connus pour leur extériorité vers les principes et enfin vers l'excellence du comportement en tout temps et en tout lieu : *Ikhsan*. Tout l'enseignement islamique vise ce principe cardinal : « agir comme si l'on voit Allah et comme on ne Le voit pas, d'être sûr qu'Il nous voit ». Pour Samba Dieng, « l'éducation islamique à Dinguiraye vise donc le raffinement dans la compréhension de l'esprit et de la lettre du message de l'islam ».[24]

La conséquence sociopolitique et citoyenne d'une telle éducation est de discipliner les individus, de les rendre responsables. C'est aussi les sortir de l'oisiveté et les inscrire dans le travail, la quête de connaissance et la pratique constante des vertus. Le rôle des imams est donc particulièrement centré sur l'appel à l'islam, l'éducation, la promotion de l'équité, l'équilibre et la justice au sein de la société. Pour ce faire, les imams procédaient, avec l'autorisation du calife, à l'installation des écoles coraniques secondaires dans tous les villages environnants qui servent de relève et sont contrôlés par l'école coranique *centrale* appelée « *dudhal maougal* ». A rappeler que l'imam, à une certaine époque, faisait office de juge, d'où la compétence de gérer les conflits sociaux conformément à la charia islamique.

Ce travail inlassable de constitution harmonieuse de l'individu trouve également son ancrage dans les manuscrits qui constituent le socle de l'enseignement dans la ville sainte de Dinguiraye.

Les manuscrits de Dinguiraye

Il nous importe dans cette dernière partie de traiter de trois sujets connexes liés aux manuscrits : premièrement, nous analyserons leur typologie et les thèmes centraux qu'ils développent ; deuxièmement, il sera question des manuscrits enseignés à Dinguiraye, et, enfin troisièmement, des manuscrits produits à Dinguiraye.

24 Dieng, *El hadj Omar, la perle de l'islam*, 227.

La typologie des manuscrits

Les manuscrits que l'on peut rencontrer à Dinguiraye sont nombreux et couvrent un ensemble de sujets allant des principes de la religion à la grammaire arabe, l'orthographe, la conjugaison, la rhétorique, la linguistique, la logique, la géomancie, la loi et la jurisprudence, la vie sociale et l'éthique de la vie communautaire. Ainsi, on peut rattacher la pédagogie d'enseignement à Dinguiraye à l'orientation globale des manuscrits et au contenu des curricula. Cela s'explique par le fait que « la méthode pédagogique consistait en un programme de lecture, d'écriture, d'exégèse coranique, et en une étude des textes islamiques fondamentaux se rapportant à la jurisprudence, à la grammaire et à la tradition. L'étape consacrée à l'exégèse, qui séparait le clerc du commun des musulmans, était principalement axée sur la compréhension du Saint Coran, mais elle comprenait aussi l'apprentissage de la lecture du fulfulde transcrits en caractères arabes, ainsi que la maîtrise de la poésie didactique peule écrite par les érudits locaux ».[25]

A ce jour, les recherches n'ont pas permis de dénombrer effectivement l'ensemble des manuscrits. On estime toutefois à plus d'un millier de manuscrits disponibles. Cependant, il faut une fouille approfondie pour apporter des commentaires ou éventuellement des analyses critiques sur leur contenu. Plusieurs manuscrits sont encore détenus par des familles dans des conditions de traitement et de conservation peu conformes aux normes en la matière. Notre entreprise, exploratoire ici, consiste à présenter la richesse du fonds documentaire disponible à Dinguiraye et d'inciter à l'allocation de ressources financières et matérielles en vue de la sauvegarde et de la promotion de leur contenu.

En effet, cette richesse est remarquable d'abord par la quantité des manuscrits récupérés à ce jour et par ce qui reste à faire en la matière, étant donné l'existence dans chaque famille de manuscrits qui constituent l'héritage des anciens. C'est une difficulté d'ailleurs non moins importante, vu l'attachement des familles à ces manuscrits qui sont des creusets d'enseignements millénaires aux contenus encore actuels. Si à la Mosquée, il existe une bibliothèque déjà importante par la quantité et la qualité des manuscrits, tout

25 Robinson, *Tijaniyya, une confrérie musulmane*, 61.

l'enjeu est de leur apporter un traitement spécifique : catalogage, classification par thématique, rangement des feuillets et surtout leur traduction en langues française et anglaise en vue d'une vulgarisation de leur contenu.

Les manuscrits enseignés à Dinguiraye

Dinguiraye, on l'a vu, était un foyer d'enseignement coranique avant le déclenchement du jihad par El hadj Omar. L'érudition du « marabout » est indéniable. L'hagiographie qui lui est consacrée démontre avec suffisance son rang dans l'élite islamique de son époque. Les conférences rhétoriques qui scandent son retour du pèlerinage, notamment son arrêt à la grande université Al Azhar témoignent de l'étendue de son savoir islamique et de sa pénétration des choses spirituelles. El hadj Omar Tall est donc désigné par le calife de la Tijaniyya, selon ses biographes, pour répandre l'islam et le soufisme en Afrique de l'Ouest. Il lui est donc reconnu la compétence de maître, de « *Muqqadem* », compétences qui seront vérifiées également par les notables peuls du Fouta Djallon, eux-mêmes versés dans l'érudition. Nul doute, le « marabout » était qualifié pour enseigner, ce qu'il fit avec pédagogie et pour le bonheur de ses disciples. D'ailleurs, la qualité de son enseignement justifie l'engagement et l'attachement de ses disciples à sa personne et à défendre les causes qu'il soutient. Le jihad avec le roi « païen » le justifie pleinement.

Depuis l'époque d'El hadj Omar, en effet, les fondements du malékisme comme doctrine juridique sont enseignés à Dinguiraye. Les rites de la prière ainsi que des cérémonies religieuses y sont prescrites. Étant donné l'influence du malékisme et l'ajustement de ses enseignements à la culture locale, son intégration était donc facile. De même, on notera l'influence des voyages intellectuels à Dinguiraye des savants et érudits venant du Maghreb, ce qui favorise la circulation des ouvrages islamiques connus dans cette zone. On remarquera aussi la proximité avec le Fouta Djallon, foyer d'un islam savant, toujours actualisé par les échanges que les érudits entretiennent avec le Maghreb et plus largement avec l'Orient.

On trouve dans l'enseignement islamique à Dinguiraye, *L'initiation des étudiants aux règles de l'analyse syntaxique*[26] écrite par Khalid Ibn Abd Allah al Azhari (décédé en 905 de l'hégire). La ville de provenance nous indique que l'auteur vient de l'Egypte. Ce texte a été réécrit par Abi Billal al Hadrami et Khalid Abu Baharmi. Il permet d'enseigner les règles de la langue arabe. C'est un impressionnant volume avec des écritures fines et serrées. Il dénote l'intérêt très tôt manifesté à Dinguiraye pour la maîtrise de la langue arabe, de l'orthographe et de la grammaire. Le lecteur qui consulte ce manuscrit est aussi frappé par la qualité de la calligraphie avec l'utilisation d'encres rouge et noire de Modi Ousmane Ibn Alpha Saliou Ibn Nouhou ibn Alpha Ibrahima. Ce mode de conservation et de transmission des livres rares permettait aussi aux disciples de s'illustrer dans la qualité de l'écriture.

On retrouve aussi des œuvres poétiques de Choaib Abu Madyan at Tlemcen (1126-1198). Considéré comme une des grandes personnalités spirituelles de son époque, son enseignement poétique pour les questions de spiritualité, il est le « saint patron de la ville algérienne de Tlemcen ». On le rattache aussi à la ville de Bejaia. Son manuscrit, *Actualités de l'époque*,[27] traite de la création. Il fait le lien entre la lumière (connaissance) et l'obscurité (l'ignorance). C'est à partir de la lumière que tout a été créé : la terre et le ciel, les montagnes, le soleil, la lune, les djinns, Satan et les anges. Chacun de ces éléments est en fonction de la lumière qu'il possède. Ce grand livre a été recopié par Mamadou Aliou Bodié Bah, avec une courte introduction en peul écrit dans la graphie arabe.

Les manuscrits produits à Dinguiraye

Les populations peules sont connues pour leur apprentissage du Coran et surtout pour l'écriture arabe en langue pular. Ce fait est prouvé par l'existence de nombreux livres en langue pular. Ceux-ci traitent de sujets divers et sont parfois présentés sous la forme de poèmes, pour imiter la musicalité des versets coraniques et leur

26 Khalid Ibn Abd Allah al Azhari, *Connecting Students to Syntax Rules* (Dar al fihaou, 2014). A notre connaissance, les auteurs de cette réédition n'ont pas utilisé la copie du manuscrit de Khalid Ibn Abd Allah al Azhari qui se trouve à Dinguiraye.

27 Le manuscrit se trouve dans la bibliothèque de la famille Bodié à Dinguiraye. A notre connaissance, il n'est pas encore édité.

impact dans le développement de l'esprit. On retrouve dans le fonds documentaire soigneusement protégé, quoique par des moyens peu sophistiqués, des titres portant sur les principes de la foi (*îmane*), sur les attributs d'Allah (SWT) ainsi que sur l'explicitation de certains points doctrinaux du malékisme en tant qu'école juridique sur laquelle tous les rites se trouvent réglées.

Les livres d'El hadj Omar, notamment *Le livre des conseils*[28] et *Ar-Rimah*[29] sont des textes d'enseignements pendant l'édification de Dinguiraye. Ils ont contribué à faire dans le Fouta Djallon, terre d'érudits, la réputation de savant de grande envergure d'El hadj Omar, à telle enseigne que les disciples devaient affluer de partout pour le suivre. Désormais publiés et traduits en langue française, ces ouvrages mettent l'accent sur le sens de l'affranchissement auquel conduit la religion de Muhammad (SAW) de toute sujétion à une autre créature. L'islam y est présenté comme religion de la libération authentique de l'humain des autres êtres créés, ce qui est un rejet sans concession du paganisme et des formes d'idolâtrie qui en découlent. L'affirmation de l'unicité divine est donc au cœur du *Livre des conseils.* Elle symbolise pour le croyant l'attache la plus solide. Également, elle inscrit le croyant à s'élever au-dessus du monde matériel et fini, pour aspirer à la transcendance. C'est ce qui explique que le sens des conseils implique aussi un arrachement au monde ambiant par des œuvres éthiques et spirituelles, l'une et l'autre étant des voies de perfectionnement intérieur de l'individu.

Concernant *Ar-Rimah*, l'érudit démontre la nécessité de passer de la lutte interne qui consiste à « être soi » pour la lutte en vue de la promotion de la religion. L'enseignement que l'on y retrouve prépare à la dimension militante de la foi, qui peut se conjuguer avec une certaine forme d'intransigeance voire de fanatisme. Cela justifie pleinement les conquêtes engagées après avoir défait

28 Le livre de conseils d'El hadj Oumar Tall existe en langue arabe ajami à Dinguiraye et n'est pas encore traduit en français. Sa traduction est envisagée par la Fondation El hadj Oumar Tall.

29 On retrouve plusieurs traductions de ce livre, notamment El hadj Omar Tall, *ar-Rimah* (Albouraq, collection Héritage spirituel, 1999). Nous nous référons à la traduction de Mouhamadou Alpha Cissé, *Le livre des lances (ar-Rimah). Réflexion sur la pensée religieuse d'El hadji Omar Foutiyou TALL*, Préface du Professeur Abdoul Azize Kébé (Dakar : L'Harmattan, 2020).

Tamba, le roi « païen » qui le soumettait à un impôt abusif et qui leva une armée contre l'érudit et ses disciples.

En marge des écrits de l'érudit fondateur de la ville et de la mosquée de Dinguiraye, notre enquête préliminaire sur les manuscrits a établi l'existence d'une littérature islamique considérable propre aux auteurs de Dinguiraye. On retrouve le manuscrit, *Les noms d'Allah et ses attributs*, qui est composé de 8 pages. Il appartient à Mamadou Aliou Bodié Bah. Le manuscrit est écrit en vers (poésie) à partir de l'alphabet arabe avec des explications et commentaires d'expression en langue pular. Le manuscrit traite de l'unicité (*tawhîd)* et présente les attributs divins. Il note également l'impossibilité qu'Allah (SWT) soit soumis à la mort. Le manuscrit souligne la puissance d'Allah (SWT) dans la création. Les preuves de l'existence d'Allah (SWT) y sont également proposées d'un point de vue purement théologique. On sait que la philosophie a déjà posé cette question.

Le même manuscrit présente une thématique centrale autour des trois principes de la religion musulmane. Le thème porte sur la nécessité de faire connaitre les enseignements islamiques aux enfants. Les concepts d'Islam, de foi ('Imane) et de bienveillance (*Ikhsân)* y sont développés. L'auteur parle des piliers de l'*îmane* que l'on retrouve dans la sourate II, verset 177 : l'attestation de foi, le témoignage de la véridicité de la prophétie mohammadienne, la reconnaissance des différents livres révélés, des prophètes avant Muhammad (SAW), la croyance à la résurrection après la mort.

On retrouve deux titres examinés de manière sommaire qui méritent d'être présentés : le *kitabul fiqhi :* littéralement traduit (le livre de la jurisprudence) de l'imam Mamoudou Bodié et deux *Bayaanul lugha* : littéralement traduit (élucidation de la langue) du Karamoko Mamadou Bodié. Comme les titres l'indiquent, le premier concerne la jurisprudence islamique et traite des positions doctrinales des quatre écoles juridiques telles qu'elles sont reçues dans le Fouta Djallon en général et plus spécifiquement à Dinguiraye. On notera l'accent mis sur le malékisme comme doctrine cardinale qui est en application sur la presque totalité de l'Afrique subsaharienne. L'imam Malik Ibn Anas (711-795) est une figure de proue de l'islam en ce sens qu'il est parvenu à opérer une synthèse des habitudes et décisions du prophète (SAW) et des

premiers temps qui ont suivi sa mort pour encadrer les pratiques sociales et les mœurs de ses contemporains. Fondateur d'une des écoles juridiques, il a connu une postérité assez éclectique, à l'image du grand savant Al Khatibi. De nos jours, le juriste mauritanien, cheikh Abdallah Bin Bayyah fait figure de référence dans le monde sur l'élucidation de la doctrine malékite, ses convergences avec les autres courants juridiques sur la promotion de l'humain et d'une bonne vie.

Quant à l'*Élucidation de la langue*[30] que l'on retrouve en deux volumes, le manuscrit témoigne de la volonté manifestée très tôt de saisir les subtilités linguistiques liées à la langue arabe en vue de mieux comprendre le contenu des versets coraniques et des Hadiths. Il est connu que les déperditions dans la traduction littérale peuvent être sources d'une déformation du sens des versets et des paroles prophétiques. L'enjeu est de restituer la nécessité de saisir la polysémie des expressions utilisées dans le texte et de favoriser la traduction qui permet de se concentrer sur le contexte. Ainsi, l'idée selon laquelle toute traduction doit observer une attention rigoureuse aux contextes socio-économiques, politiques et culturels s'est imposée aux enseignants et aux disciples dans les écoles coraniques à Dinguiraye. Cela explique en conséquence l'existence d'un islam ouvert, fidèle aux enseignements et attentif aux évolutions sociales. En d'autres termes, les efforts des imams contribuent à instaurer un islam du juste milieu, qui promeut la raison.

Conclusion

Cette étude exploratoire sur l'érudition des imams à Dinguiraye et leur impact dans les processus éducatifs révèle plusieurs points capitaux sur lesquels il importe de revenir. D'abord que la société de Dinguiraye a produit de grands intellectuels non europhones. Leurs productions scientifiques justifient leur rôle dans l'utilisation de la graphie arabe pour exprimer leurs pensées et les conserver. La place conférée aux imams issus de la famille Bah-Bodié de Dalaba dans l'organisation de l'enseignement et du culte sous la responsabilité du calife général est inséparable d'une activité

30 C'est un manuscrit de Karamoko Mamadou Bodié que l'on peut consulter dans la bibliothèque de la famille Bodié à Dinguiraye.

de recherche, de compréhension et d'érudition. Elle implique une veille sur les publications en matière islamique, notamment sur la linguistique arabe et les questions juridiques. Ensuite, on observe que dans une société comme Dinguiraye qui est limitrophe du Fouta Djallon, zone par excellence d'un enseignement qualitatif des sciences islamiques, la circulation des manuscrits arabes de référence de l'époque. Il y a donc des transactions nourries entre l'arrière-pays et le monde arabo-musulman. Si le commerce des livres arabes n'est pas souvent mis en valeur dans les recherches, on voit se développer des aptitudes de copistes des ouvrages avec de petits propos introductifs mettant en évidence et en langue peule le sens de l'ouvrage. Par ailleurs, il en résulte l'actualité de la connaissance des imams et surtout leur pédagogie dans l'expansion des enseignements coraniques et prophétiques ainsi que dans la promotion de la spiritualité tijjane. A Dinguiraye, l'islam se conjugue aussi avec le développement du soufisme, en l'occurrence des enseignements de la Tijjaniyya. Il n'est pas vain de rappeler que l'érudit El hadj Omar Tall est celui qui a propagé la Tijjaniyya en Afrique de l'Ouest, à partir précisément de Dinguiraye. Dinguiraye est donc une capitale religieuse de la Tijjaniyya en Afrique de l'Ouest, un foyer incandescent de la spiritualité islamique. Cela trouve son origine dans les enseignements d'El hadj Omar : « Homme très instruit, il accordait une très grande importance à l'éducation religieuse et à l'entraînement spirituel des talibés. Les prières, le *zikr*, les pratiques conformes à la *sunna* étaient rigoureusement enseignées par le cheikh ».[31] C'est de là, en effet, que le jihad lancé par l'érudit contre les populations païennes prend son essor. On peut à cet égard apprécier l'analyse de Schmitt qui, parlant de Dinguiraye, la compare à Médine pour le rôle de cette ville dans la réception et la propagation de l'islam. Ainsi, écrit-il, « Djegounko, où la prédiction a commencé, est La Mecque et Dinguiraye Médine. Les talibés venus à Dinguiraye étaient des *ansars* (premiers ralliés) comme les convertis de Médine, et ceux qui avaient été de l'exode de Djegounko à Dinguiraye des

31 Journal *An-Nasr*, 83.

muhadjirin, comme les disciples qui avaient accompagné Mahomet dans sa fuite de La Mecque à Médine ».[32]

A l'importance de la ville, il faut y ajouter l'importance de la formation religieuse et spirituelle dont elle est le lieu. Dès l'âge de 7 ans, les enfants sont insérés dans des classes d'âge pour suivre les cours auprès des maitres reconnus dont les curricula sont validés par les responsables religieux. La lecture et la récitation du texte coranique constituent une étape majeure et décisive. C'est le texte de référence de la religion islamique. Son statut de guidance est auto affirmé et sa connaissance permet d'effectuer les rites de la prière. Pilier central à travers lequel la relation à Allah (SWT) se réalise quotidienne et à des heures précises, la prière musulmane offre ces instants où le croyant s'arrache à la matérialité de ce monde. Il se réabsorbe en totalité dans l'Un. C'est l'effet libérateur de la prière que l'école coranique enseigne, montrant qu'il ne s'agit pas seulement ou simplement d'articuler des gestes et de proférer des paroles pour avoir l'assentiment de la communauté, mais un vrai effort (jihad) d'arrachement au monde de la matière pour le principe spirituel. L'enseignement de la théologie consiste à apprendre aux disciples issus de toutes les familles les principes islamiques (la Charia). Les documents exploités sont de l'école Malékite tels qu'ils s'articulent autour des rituels, notamment la prière, le jeûne, le déroulement des funérailles, du baptême, etc.

A travers leurs écrits encore conservés dans les familles, et en partie dans la bibliothèque de la mosquée, les imams de Dinguiraye contribuent à démentir l'idée selon laquelle les africains n'ont pas produit de savoirs écrits. Que l'absence d'un alphabet démocratisé qui rende possible l'écriture dans nos langues propres ait été une réalité complexe, nul doute. De là à supposer qu'une société comme Dinguiraye n'ait pas produit des connaissances qui sont le reflet des circonstances sociales et des évolutions politiques et administratives, les intellectuels non europhones ont prouvé le contraire. L'érudition vise toujours la transmission. Elle laisse sa trace sur les hommes. De ce fait, « la tijjaniyya se caractérise par l'érudition. C'est en fait évident que les tijjani sont des fins lettrés et des imams respectés. Ils se distinguent aussi par un raffinement

32 J. Schmitz, « Autour d'al-Hajj Umar Taal. Guerre sainte et Tijaniyya en Afrique de l'Ouest, » *Cahiers d'études africaines*, vol. 25, N° 100 (1985) : 556.

rare : une tenue impeccable, toujours avec des effets venant des lieux saints de l'islam ou des capitales de la confrérie ».[33] Il en est de même pour les livres religieux dont la circulation se développe avec le commerce et les voyage. Soulignant la place de l'érudition dans les manuscrits africains en langue arabe, le philosophe Souleymane Bachir Diagne peut noter que « l'attention aux traditions d'érudition dans des centres comme Tombouctou n'est pas seulement nécessaire à l'écriture de l'histoire intellectuelle du continent. Elle éclairera aussi utilement le projet de faire des langues que l'on y parle des langues pour la modernité africaine. Les lettrés musulmans écrivaient pour l'essentiel en arabe mais pas seulement. Ils utilisaient également les caractères arabes, en les adaptant, pour des textes dans leurs langues premières. Ainsi, à l'exemple d'Ousmane dan Fodio (m. 1817) lui-même, les lettrés du sultanat qu'il a créé dans le Nord Nigeria ont-ils développéé une riche littérature en haoussa et en peul ».[34]

Telle est l'action que les générations passées d'imams Bah-Bodié ont réalisé en contribuant au patrimoine universel de la science et de la théologie islamiques. L'avenir est ouvert pour les générations futures.

Références bibliographiques

Ba Hampaté A. *Les aspects de la civilisation africaine : personne, culture et religion.* Paris : Présence Africaine, 1972.

Ba Hampaté A. *Vie et enseignements de Tierno Bokar, le sage de Bandiagara.* Paris : Seuil, 1982.

Bah Alioune. *L'islam rationnel de Souleymane Bachir Diagne.* Paris : Riveneuve, 2023.

Cissé M.A. *Le livre des lances (Rimaah). Réflexion sur la pensée religieuse d'El hadji Omar Foutiyou TALL.* Préface du Professeur Abdoul Azize Kébé. Dakar : L'Harmattan, 2020.

Diagne, Souleymane Bachir. *Comment philosopher en islam.* Dakar/Paris : Jimsaan, 2014.

33 Samba Dieng, « Islam et urbanisation en Afrique de l'Ouest. La contribution de la Tijâniyya Umariyya, » in *Islam et villes en Afrique au sud du Sahara : entre soufisme et fondamentalisme*, ed. Adriana Piga (Paris : Karthala, 2003), 219-228.

34 Souleymane Bachir Diagne, *L'encre des savants* (Paris : Présence Africaine, 2013), 81.

Diagne, Souleymane Bachir. *L'encre des savants*. Paris : Présence Africaine, 2013.

Diagne, Souleymane Bachir. *Universaliser : l'humanité par les moyens de l'humanité*. Paris : Albin Michel, 2024.

Dieng S. *El hadj Omar, la perle de l'islam : réalité historique, dimension mystique*. Dakar : NEA, 1999.

Dieng S. *La geste d'El hadj Omar et l'islamisation de l'épopée peule*. Paris : Karthala, 2018.

Diop S. *L'épopée d'El hadj Omar, récits oraux de Gambie*. Paris : L'Harmattan, 2023.

Ducoudraye E., Kake I.B. *El hadj Omar, le prophète armé*. Abidjan : NEA, 1975.

Ibn Arabi. *La profession de foi* par R. Deladrière. Paris : Actes du Sud, 1985.

Ibn Arabi. *La sagesse des prophètes*. Traduction et notes par Titus Burckhardt, préface de Jean Herbert. Paris : Albin Michel, 2008.

Piga Adriana. *Islam et villes en Afrique au sud du Sahara, entre soufisme et fondamentalisme*. Paris : Karthala, 2003.

Piga Adriana. *Les voies du soufisme au sud du Sahara*. Paris : Karthala, 2006.

Robinson D. *Tijaniyya, une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*. Paris : Karthala, 2005.

Talle O. *Rimah*. Albouraq, collection Héritage spirituel, 1999.

Articles

Diagne Souleymane Bachir. « Islam et philosophie : leçons d'une rencontre. » *Diogène* 2003/2 (n° 202) (2003) : 145-151.

Diagne, Souleymane Bachir. « Precolonial African Philosophy in Arabic. » In *A Companion to African Philosophy*, edited by Wiredu Kwasi. Malden-Oxford: Blackwell, 2004.

Diagne, Souleymane Bachir. "Islam in Africa: Examining the Notion of an African Identity within the Islamic World." In *A Companion to African Philosophy*, edited by Wiredu Kwasi. Malden-Oxford: Blackwell Publishing, 2004.

Dieng, Samba. « Islam et urbanisation en Afrique de l'Ouest. La contribution de la Tijâniyya Umariyya. » In *Islam et villes en Afrique au sud du Sahara : entre soufisme et fondamentalisme*, edité par Adriana Piga. Paris : Karthala, 2003.

Hamès C. « Les manuscrits arabo-africains : les particularités. » *Revue des mondes musulmans et de la méditerranée*, n°99-100 (2002) : 169-182.

Jablonka I. « L'Afrique et le renouvellement des sciences humaines. » Entretien avec Mamadou Diouf, 9 janvier 2009. La Vie des idées, 2009.

Kane O. « Intellectuels non europhones. » Document de travail. Dakar : Codesria, 2003.

Moumouni Seyni. « Tradition manuscrite : les manuscrits africains en écriture arabe et ajami. » *Bulletin de la Classe des lettres et des sciences morales et politiques*, tome 17, n°7-12 (2006) : 398-406.

Sanséau P-Y. « Les récits de vie comme stratégie d'accès au réel en sciences de gestion : pertinence, positionnement et perspectives d'analyse. » *Recherches Qualitatives* (2005) : 33–57.

Schmitz J. « Autour d'al-Hajj Umar Taal. Guerre sainte et Tijaniyya en Afrique de l'Ouest. » *Cahiers d'études africaines*, vol. 25, N° 100 (1985) : 555-565.

Journal

« Association des élèves et étudiants musulmans du Burkina. » Journal *An-Nasr*, n°019 (28 mai 2004).

Les acteurs de l'érudition et de la diffusion de la culture islamique au Cameroun

Hamadou Adama*

Depuis le début du 19è siècle, le développement des écoles islamiques dans les grands centres régionaux de formation religieuse et d'érudition islamique tels que Yola, Sokoto mais aussi Maroua, Garoua et Ngaoundéré a donné naissance à l'éclosion, à l'émergence et à l'épanouissement d'une culture islamique dans plusieurs parties du Cameroun. Par le nombre et l'animation des centres d'enseignement, par l'érudition et la piété des formateurs, par l'abondance et la qualité des œuvres nées de l'effort créateur, le Cameroun et notamment sa partie septentrionale devint au 20è siècle un des grands foyers de développement de la culture islamique. Des noms comme Modibbo Alhadji Ousmanou de Bogo, Alkaali Alhadji Goni Bakari de Ngaoundéré, Modibbo Ahmadou Bassoro de Garoua font partie de cette catégorie de formateurs peu égalée aujourd'hui encore dans l'ensemble régional, à l'exception de Yola, foyer d'inspiration et de stimulation de ces docteurs. À côté de ceux-ci, une nouvelle génération prend racine et tente, à son tour, de porter plus loin et plus haut les valeurs humanistes de l'islam.

Ainsi, dans l'humilité, la discrétion et par l'intensité de l'activité intellectuelle et littéraire de ces érudits de renom, le Cameroun tout entier apporte sa contribution à la construction de la communauté musulmane, selon leur génie, leurs contextes et leurs conditions de vie.

Au-delà des pesanteurs sociologiques et sociopolitiques que traversent le Sahel et le bassin du Lac Tchad, de nombreux acteurs entretiennent l'érudition islamique et participent activement à l'émulation et à la diffusion de la culture islamique. Ce chapitre se propose de donner un aperçu des parcours de quelques érudits musulmans, en insistant sur l'apport de chacun d'eux dans la formation des élites, l'organisation et l'administration des sociétés musulmanes du Cameroun. Cinq d'entre eux, Mobibbo Aladji

* Université de Ngaoundéré, Cameroun.

Ousmanou, Alkali Aladji Ibrahim Goni Bakari, Modibbo Bassoro, Doubla Avaly et l'Imam Muhamadu Abubakar, ont particulièrement retenu notre attention. Leur choix est fonction de l'impact de leurs enseignements dans leurs zones respectives de résidence.

Le contexte d'émergence d'une élite intellectuelle

Il faut bien admettre aujourd'hui que l'émergence intellectuelle des érudits au Cameroun a su admirablement tirer profit du processus d'arabisation initié au sein des écoles islamiques et des confréries religieuses dans l'espace soudano-sahélien. En intégrant les écoles islamiques, l'étude de la langue arabe transforme celles-ci en de véritables centres de formation d'une élite locale dont les éléments les plus doués se sont imposés comme de véritables pôles du savoir. Leur production intellectuelle est à la fois riche et abondante. Elle embrasse plusieurs genres et excelle particulièrement dans l'épistolaire, la chronique, la narration, la généalogie et la poésie.

S'il fallait relever quelques caractéristiques de l'émergence d'un élitisme intellectuel dans l'Adamawa, deux faits devraient retenir notre attention.

Le premier est qu'il n'y a pas eu renaissance d'une culture morte comme ce fut le cas à Tombouctou sous Ahmad Baba,[1] mais émergence de la culture islamique en gestation depuis la fin des hostilités liées au *jihâd* dans l'ensemble régional. Cette émergence acheva la construction de nouvelles élites et modifia structurellement l'organisation administrative des théocraties nées de l'activité guerrière. L'islam chercha alors à conquérir non par les armes, mais par le prestige et l'intérêt, les élites politiques et marchandes. Ce fut chose faite au moment où le Cameroun accède à la souveraineté internationale en 1960. La culture islamique eut alors son premier éclat dans les grandes villes commerçantes

1 Paul E. Lovejoy, "Islamic Scholarship and Understanding History in West Africa," in *The Oxford History of Historical Writing*, Vol. 3, 1400–1800, ed. Daniel Woolf, José Rabasa, Sato Masayuki Eduardo Tortarolo, and Ian Hesketh (Oxford: Oxford University Press, 2015) ; Ousmane Kane, *Beyond Timbuktu: An Intellectual History of Muslim West Africa* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2016) ; Hamadou Adama, "Ahmed Bâba at-Timbuktî," *Oxford Research Encyclopaedia of African History* (2021).

comme Maroua, Garoua et Ngaoundéré. Ce mouvement ne fut pas interrompu malgré le bouleversement engendré par les multiples crises sociopolitiques que le Cameroun a eu à traverser. Il fut même encouragé par le développement du commerce, des villes et l'essor des migrations nationales et interrégionales. Ainsi, depuis le début du 20è siècle, le courant islamique allait s'amplifiant et il émerge dans toute sa splendeur sous la colonisation française (1916-1960). Il continua certes à être réceptif mais il secréta aussi, dans les grands centres de formation islamique, une nombreuse élite qui fut à même d'administrer des théocraties réinventées (lamidats), d'organiser le culte islamique et de lui permettre d'évoluer de son propre mouvement. Bien plus, les docteurs de l'Adamawa devinrent même des autorités religieuses, responsables de l'islam officiel.

Dans cette optique, Modibbo Alhadji Ousmanou de Bogo se fit un devoir de consigner certaines de ses interprétations et commentaires de l'ouvrage fondamental du malékisme, l'épître d'Ibn Abû Zayd al-Qayrawânî. De même, Alkaali Alhadji Goni Bakari de Maroua et Modibbo Ahmadou Bassoro de Garoua attirèrent à leurs cours toute l'intelligentsia de leurs localités respectives et des zones environnantes. Tous furent reconnus comme les plus grands jurisconsultes de leur temps. L'islam de l'Adamawa entra de ce fait de plein pied dans sa phase de maturité. Il fut en même temps animé par des érudits de renom installés localement et par l'apport des marabouts étrangers de passage dans la région.[2]

L'autre caractéristique de cet élitisme intellectuel est qu'il fut essentiellement d'essence religieuse et humaniste. La recherche de la connaissance est ici orientée vers Allah (SWT), Ses prophètes, Ses lois et, pour tout dire, la Vérité. Les grandes questions abordées par les maîtres étaient d'ordre eschatologique en rapport constant avec la recherche du salut. Comme à l'âge d'or de Tombouctou à l'époque de Mohamed Bagayogho qui fut le maître spirituel d'Ahmed Baba ou à celle des *Târikh*-s, le bon musulman là aussi ne se définissait pas comme esclave « des biens de ce monde », selon l'expression si courante dans les traités épistolaires et géographiques. La

2 Bah Thierno Mouctar, « Cheikhs et Marabouts Maghrébins, prédicateurs dans l'Adamaoua 19e – 20e siècles, » *Ngaoundéré Anthropos, Revue de Sciences sociales*, Vol. 1 (1996).

recherche du salut par la libération de l'homme du matérialisme est une forme d'humanisme qui découlait ainsi de l'enseignement et de l'application du dogme islamique. La quête du savoir et de la connaissance par le biais de la religion devint en conséquence le souci majeur des érudits musulmans.

C'est ainsi que se profile, en filigrane, le parcours atypique de ces hommes de l'islam au Cameroun qu'il importe de connaître pour appréhender, dans sa globalité et toute sa pertinence, leur apport à l'émergence d'une érudition florissante et d'un mouvement intellectuel islamique au Cameroun.

Modibbo Alhadji Ousmanou[3]

Modibbo Alhadji Ousmanou appartient au clan peul des Toroobe dont la migration du Macina vers le califat de Sokoto date du début du 19è siècle. Le jeune Ousmanou a vu le jour en 1884 à Sokoto dans le quartier de Kofan Tarawiyya. Son père Mohammadou et sa mère Aicha étaient tous les deux des Toroobe. Mohammadou, le père, était un éminent juriste et Alioum, le grand-père, connu aussi sous le nom de Modibbo Alioum Haidara fut un conseiller juridique de grande renommée auprès du Shehu Ousman dan Fodio, calife de Sokoto.

Très jeune, c'est auprès de son père qu'Ousmanou prend ses premières leçons coraniques avant la disparition brutale de celui-ci. Son éducation se poursuit auprès de Malam Bubey en fulfulde, sa langue maternelle. À douze ans, il termine les études coraniques élémentaires et entame le cycle complémentaire avec une prédilection pour les principales œuvres du droit islamique. En 1902, débute un long voyage qui le mènera dans plusieurs localités du califat à la recherche du savoir islamique. Il était en effet de tradition pour les jeunes élèves engagés dans la recherche d'un savoir pluridisciplinaire de parcourir le pays pour rejoindre des maîtres spécialistes, renommés et compétents, résidents à des localités distinctes les unes des autres. En 1904, au moment où Frederick Lugard, véritable architecte de la politique coloniale

3 Les informations relatives à la biographie de Modibbo Aladji Ousmanou ont été obtenues grâce aux travaux réalisés par son petit-fils Aboubakary Modibbo Amadou dont le mémoire de Ba s'intitule : « Modibbo Alhadji Usmanu (1884-1970). The life of a Muslim Teacher and Judge in Bogo (North-Cameroon) » (Mémoire de Master, University of Maiduguri, 1998).

britannique d'*Indirect rule* au Nigéria choisit Kano pour expérimenter l'éducation occidentale dans la partie septentrionale, Ousmanou termine des études de droit islamique auprès de Malam Bubey. Puis, ce sera à Yola chez Modibbo Dahirou, petit-fils de Modibbo Mohammadou Raji, pour l'apprentissage de l'arabe et chez Alkaali Mamoudou qui l'emploie en qualité d'assesseur et de greffier.

Parallèlement à ses fonctions et à ses études, il commence la reproduction manuscrite de plusieurs ouvrages de droit islamique pour constituer sa propre bibliothèque privée. La plupart des manuscrits reproduisant des ouvrages d'auteurs connus, inventoriés à son domicile,[4] date de son séjour à Yola. Leur importance qualitative et quantitative témoigne d'une production particulièrement intense au cours de cette période.[5] C'est enfin auprès de Modibbo Ibrahima Sokoto qu'il complète et perfectionne ses études de droit islamique et de linguistique arabe. L'expérience acquise à la chancellerie de l'émir Zubeirou de Yola lui sera d'une grande utilité lorsque, en 1915, il émigre vers le territoire camerounais, en s'installant d'abord à Garoua. Il y séjourne six années, durant lesquelles il enseigne le droit islamique et la langue arabe. Il rejoint finalement Maroua en 1921, attiré par la réputation intellectuelle des érudits comme Modibbo Yaya Mal Bakary, Modibbo Alioum Yérima, Modibbo Bobbo, Modibbo Bello et Modibbo Dahirou.[6] Il se lie d'amitié avec tous les maîtres, mais choisit de s'installer à 30 km de Maroua, dans le village de Bogo où il connait la renommée que l'on sait.

Après une décennie consacrée à l'enseignement, au prosélytisme et au métier de juge du tribunal coutumier (*alkaali*) auprès du roi (*laamiido)* de Bogo, il décide finalement de limiter ses activités à l'enseignement et à l'écriture. Son école connaît une grande réputation et Bogo devient désormais une étape incontournable

4 En juin 1998, avec Aboubakary Modibbo Amadou, nous avons inventorié tous les manuscrits laissés par Modibbo Alhadji Ousmanou dans sa bibliothèque privée de Bogo.

5 Voir notamment la liste d'une partie de cet inventaire dans un article que nous lui avons consacré dans *Sudanic Africa*, A *Journal of Historical Sources*, vol. 9 (1999) : 71-91.

6 Renaud Santerre, *Pédagogie musulmane d'Afrique noire* (Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 1973).

pour l'acquisition de la linguistique arabe et l'apprentissage de la jurisprudence islamique. Une des grandes rénovations introduites par Modibbo Ousmanou est le conditionnement de la maîtrise complète de la linguistique arabe avant toute prétention à étudier le droit islamique. La réputation de l'école de Bogo s'est donc établie à partir de la connaissance et de la maîtrise de la linguistique arabe par les élèves qui la fréquentaient. Certains d'entre eux venaient de Kano, de Sokoto, de Yola, de Garoua pour suivre les enseignements de Modibbo Ousmanou. La philologie, la syntaxe grammaticale arabe et la composition littéraire étaient la spécialité de Modibbo Ousmanou et, c'est fort de ses connaissances en langue arabe qu'il entame le commentaire de *La Risâla* d'Ibn Abû Zayd al-Qayrawânî.

La personnalité particulière de Modibbo Ousmanou contribuait, pour beaucoup, à la réussite de son école. Ses anciens élèves tels Modibbo Ahmadou Bassoro et Alkaali Alhadji Ibrahim Goni Bakari, dont nous verrons aussi les parcours respectifs, se rappellent de lui comme d'une personne rigoureuse, menant une vie austère et possédante des principes rigides. Cette rigidité de caractère et de comportement le met plusieurs fois en conflit ouvert avec le *laamiido* de Bogo et, à chaque fois qu'il était contrarié suite au prononcé d'un verdict, il menaçait de démissionner de son poste d'*Alkaali mawdo* (premier juge) et de quitter Bogo.

Modibbo Ousmanou était un réformateur au sens noble du terme. Ses prédications et ses prêches visaient à impulser un changement radical des comportements pour une intégration plus concrète des principes de l'islam dans la vie quotidienne. Son thème de prédilection portait sur le retour à l'orthodoxie, à des pratiques religieuses plus rigoureuses et plus conformes à l'esprit des textes fondamentaux de l'islam. Pour cela, insistait-il, un effort individuel et introspectif de chaque musulman devait servir de catalyseur à l'assainissement moral et spirituel de toute la communauté des croyants.

Ce message pacifique dont il était devenu le chantre n'entachait en rien ses rapports avec la nouvelle autorité coloniale allemande après l'installation de cette dernière à Maroua, dès 1902. Des poèmes panégyriques dédiés au mahdisme ont certes été inventoriés dans sa bibliothèque privée mais, de l'avis de ses petits-fils, Modibbo Ousmanou était plutôt un sympathisant du rigorisme

wahhabite. L'examen de ses propres écrits et celui de la thématique de ses prêches qu'il prenait le soin de consigner tendent vers la confirmation de son affiliation à cette tendance.

En 1945, l'année de la confection finale de son commentaire sur le malikisme, l'école de Modibbo Ousmanou est déjà solidement constituée et rayonne dans tout l'Adamawa. Elle a joué un rôle inestimable dans la formation et le renouvellement d'une élite musulmane compétente en langue arabe et en droit islamique. Bogo devient le centre d'éclosion, d'érudition et d'épanouissement intellectuels. Tous les souverains musulmans s'arrachent littéralement les services de ses brillants élèves afin de rehausser le prestige de leurs cours respectives. C'est aussi le moment que choisit Modibbo Ousmanou pour rédiger une exégèse du Coran en fulfulde, à l'attention d'un large public.[7] Avant sa mort brutale en 1970, Modibbo Ousmanou avait élaboré une importante production littéraire composée de poèmes, de chroniques, des actes de jugement, de commentaires d'ouvrages malikites et d'une exégèse coranique. Il a formé de nombreux étudiants qui sont devenus des collaborateurs appréciables des souverains musulmans et des assistants juridiques indispensables dans l'exercice du droit islamique et de la justice coutumière dans les théocraties de l'Adamawa. Son apport au renouvellement de l'enseignement islamique et sa production littéraire font de lui une des grandes figures de l'érudition et de la diffusion de la culture islamique au Cameroun.

Alkaali Alhadji Ibrahim Goni Bakari

Alkaali Alhadji Ibrahim Goni Bakari[8] est natif de Madumsi, un village situé non loin de la ville de Ngaoundéré, selon sa propre

7 Modibbo Ousmanou a remis certains de ces manuscrits avec ceux de Shehou Ousman dan Fodio et de Mohammadou Bello à Eldridge Mohammadou lors de la visite que ce dernier lui rendit à Bogo en 1965. Les microfilms de ces manuscrits sont archivés au Centre for Trans-saharan Studies, University of Maiduguri, Nigéria. De même, Modibbo Aboubacar de Kano, petit-fils de Hayatou bi Saidou, avait aussi emprunté auprès de ses ayants-droits certains des manuscrits en 1971 dans le cadre de ses recherches sur les manuscrits arabes et *ajami* dans le califat de Sokoto.

8 Sa biographie et sa fonction de juge sont bien relatées par Lisbet Holtedahl et Mahmoudou Djingui, "The Power of Knowledge: The Life of Aladji

version. Il est né vers 1903 dans une famille peule de la branche des Yillaga.[9] Ses parents sont originaires du Lamidat de Rey Bouba. Sa mère est une princesse descendante du Laamido Bouba Jouroum.[10] Il est donc, de par sa naissance, un lointain *waziri*[11] de Ray. Du côté de son père, Alhadji Ibrahim est issue d'une famille musulmane profondément pieuse et lettrée. Son père et son grand-père sont tous deux des *goni*.[12]

Alkaali Alhadji Ibrahim a eu une vie sociale et religieuse bien remplie. Il s'est marié neuf fois et ses épouses lui ont donné au total une trentaine d'enfants. C'est un père austère et strict qui a élevé ses enfants dans le respect total des principes islamiques, bien qu'il n'ait pas toujours réussi, de son propre aveu, à obtenir de sa famille un respect total de ces principes.

Alkaali Alhadji Ibrahim vit littéralement au milieu de ses livres dans ses différentes bibliothèques éparpillées dans sa grande concession. On y trouve des livres de toutes les spécialités religieuses : théologie, histoire, droit islamique, chronique, récits philosophiques, poésie, etc. La plupart de ses livres ont été achetés ou lui ont été donnés lors de ses multiples déplacements à Sokoto, Yola, Maiduguri au Nigéria. Il entretient avec chaque livre une histoire particulière qu'il se plait à raconter inlassablement à tous les visiteurs qui s'intéressent de près à la littérature islamique. Lorsqu'il n'officie pas dans la salle des jugements au tribunal coutumier de la cour lamidale de Ngaoundéré, le vestibule

Ibrahim Goni, Islamic Judge in Ngaoundéré, Northern Cameroon," in *African Islam and Islam in Africa : Encounters between Sufis and Islamists*, eds., E. E. Rosanders and D. Westerlund (London: Hurst, 1997), 254-285.

9 Les Yillaga ont la réputation d'être de grands guerriers. Ils ont fondé des Lamidats de renom tels que ceux de Ray, Bibémi et Mindif au Cameroun, et, au Tchad, celui de Bindir. Ils constituent avec les Feroobe et les Woolarbe un des trois grands clans peuls installés au Cameroun.

10 Voir la liste complète de sa généalogie dans M. Djingui, « *Le Pouvoir, Le Savoir et La Richesse. Les Fulbe de Ngaoundéré face au Processus de Modernisation* » (Thèse de doctorat PhD vol. I & II, University of Tromsø, Norvège, 2000).

11 *Waziri* est le titre qu'on donne à tout fils d'une princesse. Il existe cependant un poste stratégique de *waziri* dans la *faada* (cour) du *Laamiido*. Celui qui l'occupe est considéré comme l'homme de confiance du roi.

12 Mot d'origine kanuri, il désigne un lettré musulman, capable de réciter parfaitement et d'écrire le Coran entier sans nécessairement mettre l'accent sur la compréhension de ce qui est lu ou écrit.

(*jawleeru*) de sa maison lui sert à la fois de salon de réception des visiteurs et de salle de classe pour étudiants avancés du cycle complémentaire.

Moodibbo Alkaali Alhadji Ibrahim est de ce fait d'un niveau d'instruction bien supérieur à celui de ses parents. Ces derniers, de par leur formation, ne pouvaient pas correctement traduire en fulfulde ou faire le commentaire du Saint Coran dans leur langue maternelle. Lui, doit ses connaissances et compétences juridiques à ses illustres maîtres, car « pour être *moodibbo*, conseille-t-il, il faudrait avoir passé son enfance à s'instruire auprès des lettrés ».

Tout petit, il fait ses débuts auprès de son père. Après avoir achevé ses études primaires, c'est toujours auprès de son père qu'il commence la traduction des livres se rapportant à la doctrine islamique. Plus tard, il se rend à Yola où il passe 13 ans de sa vie pour parfaire ses connaissances. Yola était un grand foyer d'érudition et de culture islamique et avait la réputation d'être une ville d'érudits en matière de formation en droit islamique. De ce long séjour, Alkaali Alhadji Ibrahim garde un pénible souvenir de moments de privation. Mais, « qui cherche (quelque chose), avait-il l'habitude de dire, s'applique et persévère, (l') obtiendra ». Sa privation et sa souffrance n'auront pas été vaines. Non seulement il épouse une fille de Yola, Hapsatou, avec qui il fonde son premier ménage et de qui il a deux enfants, mais aussi il acquiert une telle connaissance religieuse qu'il doit, selon lui, quitter furtivement cette ville pour ne pas y être nommé juge du tribunal coutumier (*alkaali*). Il désirait plutôt se consacrer à ses études et à l'enseignement. D'un autre côté, il avait une aversion de la fonction d'*alkaali* qui, il en était intimement convaincu, corrompt l'âme de l'individu et engendre des frustrations chez les parties déboutées.

De retour à Madumsi, Alkaali Alhadji Ibrahim se remet au service de son rêve : étudier et former les futurs *moodibbe*. Malheureusement pour lui, cette expérience est de courte durée. Il est appelé par le Laamiido Mohamadou Abbo qui lui propose le poste de juge principal au tribunal coutumier de Ngaoundéré. Il doit se résigner à l'accepter à la suite de l'insistance de ses proches et du *laamiido* qui, de toutes les façons, était décidé à ne pas revenir sur sa décision. Tout en s'occupant de sa nouvelle fonction, il continue cependant d'étudier et d'enseigner. Il occupe le prestigieux

poste de premier juge pendant 40 ans sans discontinuité avant de se retirer, à la mort de Lamiido Issa Maigari en 1998, afin de se consacrer à l'enseignement et à la méditation.

Alkaali Alhadji Ibrahim est un passionné des livres et du savoir qu'ils contiennent. Le savoir-faire, le savoir-vivre, aimait-il répéter, se puisent dans le savoir, plus particulièrement dans le savoir contenu dans des livres. C'est la détention du savoir, affirmait-il assez régulièrement, qui distingue l'homme de l'animal et qui le rapproche d'Allah (SWT). Convaincu, lors d'un pèlerinage qu'il effectue à La Mecque, de la nécessité d'instruire les filles à l'école occidentale, il sera l'un des premiers érudits musulmans à y envoyer ses filles dès son retour des lieux saints de l'islam. Avant le voyage, et comme tous les musulmans de son temps, il pensait que le salut de la femme ne devait s'obtenir que par le biais de son mari et que toute formation devant implicitement retarder ou éloigner le mariage d'une fille au-delà de l'adolescence ne devait pas être recommandable. La décision d'envoyer ses filles suivre une éducation occidentale fit grand bruit à Ngaoundéré et présageait déjà de l'ouverture d'esprit d'Alkaali Alhadji Ibrahim, de sa capacité d'adaptation et de sa volonté de vivre pleinement avec son temps.

Aux plans social et religieux, Alkaali Alhadji Ibrahim est l'une des personnalités les plus influentes de la société traditionnelle de Ngaoundéré. De par sa fonction d'*alkaali*, il est la figure emblématique de la justice coutumière et de la législation islamique. Tous les problèmes sociaux, les différends entre les personnes, les problèmes d'héritage et bien d'autres relevant du même domaine sont réglés par lui, si les personnes concernées désirent le faire à l'amiable, selon la doctrine islamique et l'esprit des coutumes locales. Notable, il fait partie de la cour royale, plus particulièrement des conseillers du *laamido* les plus consultés et les plus écoutés. Ce privilège lui permet de passer plus de temps avec le *laamiido* que tous les autres membres de la cour.

En plus de son rôle officiel de juge coutumier, il agit officieusement (avec l'*imam*) comme gardien de la légalité islamique et de la légitimité du pouvoir lamidal de la ville de Ngaoundéré. À cet effet, il passe la plupart de ses nuits à lire le Saint Coran, à méditer et à prier pour le salut des habitants et pour la prospérité de la cité musulmane. Il rend régulièrement compte par la suite au

laamiido de ses visions, des sacrifices éventuels à consentir pour conjurer le mauvais sort et des positions politiques à observer face à certaines situations qui mettraient en péril la cohésion et la paix sociales. Homme en vue et très respecté par la population, ses décisions et prises de positions sont érigées en exemple à suivre pour l'ensemble de la communauté musulmane de Ngaoundéré. C'est à lui que revient l'initiative, en cas de mésentente et de doute du jour de début du mois lunaire du ramadan, de prendre la décision finale et d'engager en conséquence tous les croyants musulmans.

Mais, l'originalité du personnage qui lui vaut d'être cité comme une des figures importantes de l'érudition et de la diffusion de la culture islamique au Cameroun se situe sur un tout autre plan. Deux décisions d'une portée insoupçonnée feront de lui un visionnaire et un humaniste hors pair dans tout l'Adamawa.

Alkaali Alhadji Ibrahim est l'artisan du rapprochement communautaire entre les différentes composantes ethniques de la communauté musulmane à Ngaoundéré. Dès son accession à ce prestigieux poste de premier magistrat du droit islamique du lamidat, il a œuvré auprès de Laamiido Issa Maigari pour une politique d'ouverture et de partage de la gestion des lieux de culte avec les Hausa, les Kanuri et les Mboum. La configuration géographique du lamidat de Ngaoundéré, entouré par des quartiers peuplés par une majorité de groupes ethniques cités, facilitait la mise en place de telles structures de gestion. La même politique, faite de collaboration et de dialogue, a été menée tant à l'égard des autorités administratives de la ville qu'à l'endroit des pasteurs de l'église évangélique luthérienne. C'est lui, nous a-t-il confié, qui fut à l'origine de la cession des terres à la périphérie de la ville (Ndelbe) devant servir à l'implantation des évangélistes de la *Sudan Mission* et de ceux de la *Norwegian Missionary Society*, deux congrégations religieuses à l'origine de la fondation de l'Église Évangélique Luthérienne du Cameroun (EELC).

L'autre grande décision inspirée par Alkaali Alhadji Ibrahim mais non suivie apparemment par le souverain est le conseil qu'il suggéra au Laamiido Issa Maigari d'observer la neutralité dans le débat national sur les options démocratiques choisies par le Cameroun au début des années 1990 et lors des présidentielles de

1992. L'ouverture démocratique au Cameroun s'était en effet accompagnée d'un multipartisme vindicatif qui a entraîné tout le pays dans un tourbillon de revendications exprimées anarchiquement par ce qu'on qualifiait alors de « villes mortes ». La situation socio-politique était en ébullition et toute circulation dans les centres urbains des villes provinciales était perturbée par des bandes organisées qui semaient la peur et la désolation. Dans l'optique de la préparation d'une campagne présidentielle de 1992, le régime de Paul Biya souhaitait s'allier le concours des autorités traditionnelles pour espérer remporter un nouveau mandat. À Ngaoundéré, les avis étaient partagés. Pour Alkaali Alhadji Ibrahim, le *laamiido* est certes un chef politique, mais il est aussi une autorité spirituelle de premier plan pour l'ensemble des musulmans, indépendamment de leurs convictions politiques et du groupe ethnique auquel ils appartiennent. Pour d'autres membres du conseil des notables (*faada*), le *laamiido* est d'abord et avant tout un auxiliaire de l'administration publique assujetti au devoir d'obéissance des instructions de sa hiérarchie.[13]

Face à la double pression politique et sociale qui le sommait de prendre rapidement position, le Laamiido Issa Maigari fit connaître son choix en faveur du président Paul Biya. Cette position courageuse du *laamiido* l'éloigna de la majorité de ses sujets dont les éléments les plus radicaux s'en prirent à son palais et l'incendièrent. Aujourd'hui, avec le recul et le temps nécessaires à l'appréciation d'un acte politique posé dans un contexte passionné, on ne peut ne pas remarquer la pertinence et la clairvoyance d'esprit du point de vue adopté par Alkaali Alhadji Ibrahim. Sa disparition en 2000 émut toute la ville de Ngaoundéré. Les congrégations chrétiennes se sont déplacées à son domicile pour présenter leurs condoléances et elles ont organisé des cérémonies de prière lors de la prière dominicale pour honorer la mémoire de ce grand humaniste et grand acteur de la diffusion de la culture islamique à Ngaoundéré.

De par sa vision prospective, Alkaali Alhadji Ibrahim incarne, mieux que toute autre personne, la volonté d'ouverture de cet islam

13 Le décret N°77/245 du 15 Juillet 1977 portant organisation des chefferies traditionnelles transforme, de fait, les chefs traditionnels en auxiliaires d'administration.

pratiqué en milieu multiethnique et multiconfessionnel, à l'instar de la ville de Ngaoundéré. Sa position prééminente au sein de la cour royale, ses relations avec les églises protestantes, ses rapports avec les autorités administratives, son statut de jurisconsulte et de formateur d'élite islamique hors pair font de lui un personnage atypique qui a œuvré, de toutes parts, pour le rayonnement de l'érudition intellectuelle et de la diffusion de la culture islamique.

Modibbo Ahmadou Bassoro

Modibbo Ahmadou Bassoro[14] est issu d'une famille aristocratique composée à la fois de conquérants, de lettrés et de jurisconsultes. Ses ascendants, originaires de Kilba, ont été les fondateurs du village de Garoua. Ardo Tayrou et Modibbo Hamman Djoundi qui furent les véritables fondateurs de la cité de Garoua au milieu du 19è siècle étaient ses arrière-grands-parents.

Mal Hamman, le père de Modibbo Ahmadou Bassoro, avait une éducation religieuse qui l'amenait régulièrement à travailler en étroite collaboration avec le Lamiido de Garoua. Le jeune Mal Hamman avait, comme tous les élèves de son âge, parcouru l'Adamawa, en se rendant auprès de marabouts de grand renom pour acquérir de nouvelles connaissances, compléter ou parfaire certains aspects du savoir islamique. Une fois de retour à Garoua, il fonda une école coranique pour perpétuer la tradition et faire bénéficier aux jeunes enfants de son expérience et de son savoir. Très vite, il acquit une réputation de lettré de premier ordre. Aussi, lorsque les Allemands, devenus maîtres du pays à la fin du 19è siècle, décidèrent d'ouvrir une école coranique officielle à Garoua, fut-il naturellement nommé responsable de cet établissement, en même temps que chargé de rédaction de la correspondance en arabe de la nouvelle administration. Il gravit progressivement tous les échelons administratifs au point de devenir sous Laamiido Bouba (1901-1912) *mufti* de l'*alkaali*[15] avant d'être promu premier assesseur de l'*akaali* par le Lamiido Hayatou (1921-1955). Avant de disparaître à l'âge de 59 ans, après avoir connu une carrière exemplaire d'enseignant et de juriste chevronné, Mal Hamman eut le temps

14 Voir son ouvrage pour de plus amples détails le concernant : Modibbo Bassoro et Eldridge Mohammadou, *Garoua : Tradition historique d'une cité peule du Nord-Cameroun* (Paris : Éditions du CNRS, 1980).

15 C'est-à-dire deuxième assesseur du magistrat de droit islamique.

d'initier son fils Ahmadou Bassoro à l'apprentissage coranique et au goût du savoir islamique.

Le jeune Ahmadou Bassoro poursuivit ses études religieuses auprès de maîtres réputés de la ville de Garoua, tels Alkaali Ousmanou, Mal Adji et Modibbo Oumarou. Outre la grammaire arabe et la linguistique, Ahmadou Bassoro avait une prédilection pour la littérature arabe, le droit malékite et la jurisprudence, avec une spécialisation pour le droit successoral. Ses différentes pérégrinations vont le conduire au Bornou auprès de Modibbo Toukour et de Alkaali Mamoudou, à Bindir pour étudier *burdha*,[16] au nord de Yola pour rencontrer Modibbo Oumarou de Béli et à Mindif où il retrouvera Mal Adji, disciple de son père et spécialiste de l'exégèse coranique. Outre les principaux ouvrages littéraires et juridiques classiques du monde arabo-musulman, la vaste culture de Modibbo Ahmadou Bassoro s'est surtout alimentée par de nombreux écrits d'Ousman dan Fodio, de son frère Abdoullahi et de son fils Mohamman Bello. Sa formation académique a aussi bénéficié de nombreuses lectures d'ouvrages que lui a laissés son père Mal Hamman et dont certains manuscrits sont rédigés par les Fodio.[17] Pour avoir été introduit dans sa bibliothèque privée en février 2003, nous pouvons témoigner de la richesse de celle-ci en manuscrits arabes et *ajami*.

L'avantage d'un tel parcours académique riche et divers est qu'il permet certes de s'abreuver aux meilleures sources de la connaissance et du savoir islamique, mais aussi il donne l'occasion de bien connaître l'arrière-pays pour y avoir longtemps séjourné et d'expérimenter l'adversité sous d'autres cieux.

C'est fort de toute cette expérience qu'il reçut en février 1940, à l'âge de 22 ans, sa première charge publique lorsque le Lamiido Hayatou le nomma au poste de Secrétaire de Cour (*Maga Takarda*). Il devait, dans le cadre de ses nouvelles fonctions, rédiger la correspondance officielle et privée du *laamiido*, tenir à jour les

16 Nom donné à un poème de Ka'b ibn Zuhayr, poète arabe contemporain du prophète Mohammed (SAW), qui aurait eu l'honneur d'être doté de son manteau (*burdha*). Le panégyrique est intitulé *Bânat Su'âd* (Souad s'en est allée).

17 J. O. Hunwick (ed.), *Arabic Literature of Africa : The Writing of Central Sudanic Africa* (Leiden: Brill, 1995).

registres fiscaux et assurer la réactualisation démographique de la population du Lamidat. À ce titre, il devint aussi l'interface entre l'administration coloniale française et les chefs des seize cantons placés sous le commandement du Laamiido Hayatou. Jusqu'en 1950, toutes les instructions qui leur étaient destinées devaient être rédigées en arabe ou en *ajami*. Pour assurer ce lourd travail de secrétariat, Modibbo Ahmadou Bassoro était assisté par Mal Saidou Agorma et Modibbo Gourin, sous la supervision de Mal Dawa Bobbo, le grand *alkaali* de l'époque.

En dépit de ses lourdes charges et des contraintes que lui imposaient ses nouvelles fonctions, il continua d'assurer, parallèlement, ses prestations tant auprès du Lamiido Hayatou qu'au niveau de l'administration française. En 1941, Modibbo Ahmadou Bassoro fut promu au poste de troisième *alkaali*, chargé des différends successoraux, en même temps qu'il assurait les fonctions d'assesseur suppléant au Tribunal de deuxième degré près le Tribunal administratif de Garoua. De 1946 à 1961, il officia à la Cour d'Appel de la même ville. En 1961, il fut promu de nouveau assesseur près le Tribunal de premier degré et second *alkaali* de Garoua, toujours chargé du droit successoral. Jusqu'à 1995, Modibbo Ahmadou Bassoro assurait cette double fonction, partageant son temps entre le Tribunal civil où il officiait en matinée et le Tribunal coutumier où il siégeait les après-midis.[18]

L'exercice de certaines charges administratives auprès d'un chef traditionnel exigeait aussi le respect d'une représentativité institutionnelle et structurelle. En sa qualité de second *alkaali* de Garoua, Modibbo Ahmadou Bassoro occupait de ce fait une charge de dignitaire de la cour et faisait partie du conseil des notables (*faada*) de la ville. À ce titre et en dehors de ses fonctions de magistrat traditionnel de la ville, il se doit d'être le représentant (*siimaajo*) de certaines localités lointaines auprès du *laamiido*, de sorte que toutes les instructions de ce dernier à leur intention transitaient par lui. Cette position de pouvoir lui conférait aussi le contrôle de la rentrée fiscale et la transmission des doléances éventuelles au *laamiido*. Toujours à ce titre, il lui revenait également d'assurer, en cas de déplacement officiel d'un *laamiido* vassal à

18 Certains détails concernant son parcours professionnel relèvent d'une synthèse des données fournies par l'intéressé et par Eldridge Mohammadou.

Garoua, l'hébergement et l'intendance. Il devenait alors l'hôte officiel (*Beero*)[19] de celui-ci, en l'accueillant chez lui. Modibbo Ahmadou Bassoro était le *Beero* du Laamiido de Golombé à Garoua.

Depuis 1990, Modibbo Ahmadou Bassoro est promu à la prestigieuse fonction de *alkaali* de Garoua. En 1995 et compte tenu de son âge avancé, il mit un terme à la collaboration qu'il entretenait jusque-là avec l'administration publique, en sa qualité de juge coutumier chargé des affaires successorales. Au Lamidat, les fonctions de rédacteurs des correspondances officielles du Laamiido Alim Hayatou sont assurées par trois jeunes personnes. Outre la correspondance, Mamoudou Kaddas et Hamadou consignent, en français, les comptes rendus de tous les jugements sanctionnés par le Tribunal coutumier présidé par Modibbo Ahmadou Bassoro. Mal Nouhou reproduit les ordonnances et décisions judiciaires en langue arabe.

Au début des années 2000, le Tribunal coutumier de Garoua siégeait uniquement en matinée. Dans l'après-midi, Modibbo Ahmadou Bassoro consacrait son temps entre sa famille – il a 70 enfants et petits-fils – et la méditation. Son seul regret, nous avait-t-il confié, est qu'aucun de ses 14 garçons n'a voulu s'intéresser aux études islamiques pour espérer assurer la relève au sein de sa famille. Sa disparition en 2005 marqua un grand tournant dans la vie intellectuelle islamique au Nord-Cameroun.

Pour illustrer la personnalité de Modibbo Ahmadou Bassoro, Mohammadou Eldridge écrit ceci en 1980 :

> Sa solide formation de *moodibbo* et ses fonctions d'*Alkaali* lui permirent de prendre une distance lucide et critique par rapport aux personnages et institutions de son temps, détachement qu'est en mesure de s'octroyer toute intelligentsia sur la société de son époque. Mais en outre, sa curiosité et la finesse de son jugement, exercées à partir des lieux stratégiques où le placèrent ses fonctions successives, firent de lui un observateur privilégié des événements et de ses contemporains, le conduisant tout

19 Pour une analyse de l'institution de *beero*, voir M. Z. Njeuma, *Fulani Hegemony in Yola (old Adamawa)* (Yaoundé : Ceper, 1978).

> naturellement à se pencher sur le passé pour rechercher une meilleure compréhension du présent.[20]

À la lumière de ce témoignage, deux aspects fondamentaux et complémentaires caractérisent le personnage de Modibbo Ahmadou Bassoro : la distance et la synthèse.

Distance par rapport aux événements, aux faits et aux hommes ; le savoir et l'expérience acquis sur le terrain et au fil des décennies lui imposent cette notion de distance et de détachement nécessaires pour l'exercice de la noble fonction de juge. Apprécié aussi bien par la population musulmane que par l'administration coloniale et postcoloniale pour la qualité, la pertinence et la finesse de ses jugements, Modibbo Ahmadou Bassoro fait incontestablement partie de cette catégorie de juge qu'on aimerait voir se renouveler et se reproduire.

Un renouvellement et une reproduction qui constituent de véritables points d'ancrage et de conciliation entre la tradition et la modernité, entre le passé et le présent. L'esprit de synthèse qui fait de Modibbo Ahmadou Bassoro un homme de compromis et de sagesse est porteur de paix et d'espoir tant aux plans individuel que communautaire.

Pour avoir eu le privilège de côtoyer plusieurs fois cet illustre personnage, on ne peut passer sous silence la grandeur d'esprit qui le caractérise et qui inspire profondément la quintessence de sa parole et de ses actes. En œuvrant constamment pour le rayonnement de l'érudition et de la culture islamique, pour avoir incarné le respect dû aux traditions locales et celui du droit positif camerounais, Modibbo Ahmadou Bassoro se positionne incontestablement comme une des figures importantes de la promotion et de la diffusion de l'islam au Cameroun.

Le regard que nous portons sur les parcours académique et professionnel de Alhadji Ousmanou, Alkaali Alhadji Ibrahim Goni et Modibbo Ahmadou Bassoro est riche en enseignements. L'héritage qu'ils transmettent est centré sur l'humanisme comme fondement de la recherche du salut. Pour parvenir à ce stade élevé de récompense, l'homme, enseignent-ils, se doit d'étudier la religion, les lois qui régissent la communauté musulmane et la

20 M. Bassoro et E. Mohammadou, *Garoua : Tradition historique d'une cité peule du Nord-Cameroun* (Paris : Éditions du CNRS, 1980), 12.

conduite du fidèle. De ce point de vue, la connaissance profonde de la langue arabe, de ses finesses, la possession de moyens d'expression et de raisonnement sont autant d'instruments nécessaires pour atteindre la Vérité. Cet humanisme musulman enseigné dans l'Adamawa avait un cachet tout particulier. Il était axé sur le développement de toutes les qualités spirituelles et intellectuelles de l'Homme. Sa démarche est scientifique dans son effort de connaître et d'expliquer. Outre la maîtrise de la science, les enseignements que tous ces érudits ont légués insistent aussi sur les qualités morales et spirituelles de l'homme, en vantant notamment la piété, considérée comme fondement de la sagesse et base de grandissement de l'Homme. Le bon musulman, aimaient-ils raconter, se devait d'être modeste, « réservé », humble, généreux et doué d'une grande sociabilité. Ce sont-là des qualités qui louent la sérénité, le sens de la dignité, toutes choses qui résultent d'une émanation de l'équilibre de l'être, de la paix de l'âme. Être à l'écoute des plus faibles, être charitable envers les plus nécessiteux font également partie des bonnes actions recommandées par tous les maîtres dont nous venons d'esquisser le parcours. La bonté, enfin, est louée comme une qualité supérieure très recherchée, car elle suppose une élévation d'âme qui libère des faiblesses et des petitesses de la vie quotidienne. La combinaison de toutes ces qualités ainsi que leur profondeur font des enseignements dispensés par les érudits musulmans sus-cités un savoir islamique résolument orienté vers la recherche du salut.

À côté de ces personnages illustres, nous avons choisi deux autres qui, selon toute vraisemblance, incarnent au mieux l'esprit d'antan. Il s'agit du Professeur Doubla Avaly et de l'Imam Mohamed Abubakar. L'examen de leurs parcours respectifs ne manque pas d'intérêt, bien au contraire.

Doubla Avaly

Âgé d'une cinquantaine d'années au moment de son décès en 2009, Professeur Doubla Avaly est, depuis 1990, un enseignant de physique à la faculté des sciences de l'Université de Yaoundé I. Le choix que nous portons sur sa personne s'explique par l'impulsion qu'il donne à l'enseignement privé islamique et par son engagement personnel et constant au redressement, à l'assainissement et à la rénovation des structures de gestion de l'Association Culturelle

Islamique du Cameroun (ACIC), la plus ancienne et la plus représentative de la communauté musulmane camerounaise.

Tout commence effectivement en 1999 lorsque Doubla Avaly est nommé par arrêté du ministre de l'Éducation nationale, Joseph Owona, au poste de Secrétaire national de l'Enseignement privé islamique. Investi de ses nouvelles attributions, il supervise, administre la gestion structurelle, administrative et financière de tous les établissements scolaires appartenant à l'ordre de l'enseignement confessionnel privé islamique et répartis sur l'ensemble du territoire national.

Il faudrait relever qu'avant sa nomination à ce poste stratégique, Doubla Avaly s'était fait remarquer à plusieurs occasions à travers un réquisitoire sans appel sur les dérives et la mégalomanie des responsables en charge tant de la gestion des établissements scolaires que de celle des lieux de culte musulmans. Ce diagnostic, il ne manquait aucune occasion publique pour le faire connaître à la communauté musulmane nationale. Avec le concours de quelques amis convaincus de la justesse de son combat, il créa en novembre 1993 *An-Nour*, mensuel islamique d'information « pour le triomphe de la vérité » comme le rappelle opportunément le sous-titre du journal.

Pour justifier le choix de cette initiative, Moustapha Ramadan Nlend, un des compagnons de la première heure de Doubla Avaly explique dans l'éditorial du premier numéro que :

> La communication apparaît à juste titre, en ce 20ème siècle finissant, comme le fer de lance de tout système idéologique. Et le triomphe de tout système de vie semble intimement lié à l'efficacité et à l'efficience de sa politique en matière de communication. Dès lors, l'islam qui est tout un système de vie se doit d'utiliser ce moyen propre à ce siècle, pour combattre l'ignorance, source de préjugés, donc de mal et faire triompher la vérité, la lumière (*An-Nour*) qui délivrera l'humanité de l'insouciance et de la torpeur morale et spirituelle, signes avant-coureurs d'une décadence certaine et inévitable.[21]

21 Mensuel islamique d'information *An-Nour*, de novembre 1993/ *Jamadi* (*al-Awwal al-Arkhîr*) 1414. Le mensuel publié en français et en anglais est officiellement enregistré et légalisé conformément à la législation camerounaise sur la presse privée.

Pour lever toute équivoque sur les intentions des membres fondateurs du journal islamique d'information *An-Nour*, Mustapha Ramadan Nlend en vient à l'essentiel. Aussi, poursuit-il :

> Dans un monde qui chamboule et où les systèmes de valeur s'écroulent, dans un monde où la presse semble avoir renoncé à ses missions au nom des intérêts égoïstes et partisans et où la communication semble désormais militer en faveur de l'aliénation et des propagandes pernicieuses [...], il était impérieux qu'une lumière (*An-Nour*) vienne illuminer nos cœurs afin de favoriser en nous l'émergence d'une conscience de communautarisme, de tolérance, de compréhension mutuelle et de justice car, sans cela, c'est la ruine de la communauté.[22]

Comme on le voit, les idées (ré)novatrices de Doubla Avaly exprimées à travers l'un de ses collaborateurs ont fait du chemin et ont atteint une maturité indéniable.

De format tabloïd, le mensuel *An-Nour* aborde des rubriques variées et diverses. Une large part des contributions s'efforce de faire connaître le point de vue de l'islam, non en fonction des courants de pensée extérieurs qui viendraient alors influencer les prises de décisions au sein de la communauté musulmane du Cameroun, mais en tenant compte des sources islamiques universelles contenues dans le Coran et la Sunna qui demeurent la base du consensus entre les musulmans. Telle est la ligne éditoriale de ce mensuel bilingue, en français et en anglais, dont le Directeur de publication est Doubla Avaly.

Dans le numéro premier, de décembre 1993, Doubla Avaly signe un long article intitulé *le désarroi d'une communauté musulmane aux abois…* avec en sous-titre *voici enfin dénoncés les coupables.* Sélim Ahmad signe aussi un autre article dans la même lancée qu'il intitule *l'éducation nationale au Cameroun ou le drame d'une jeunesse sacrifiée*, avec un sous-titre stipulé de la manière suivante : *voici enfin ce qu'on n'osait pas dire sur le sujet*. Au fil de la parution des numéros d'*An-Nour*, le thème central se focalise autour de la question de l'éducation au sein de la communauté musulmane. Sous la plume de Doubla Avaly lui-même ou sous celle de ses collaborateurs comme Bell Mahmoud, Ali Mahamat, Issa Bikoe, Sani Alhadji, Mouhamad Moussa, entre autres, la thématique de

22 Ibid.

l'éducation, du financement de cette dernière par la *zakât* (aumône légale) ou par le *waqf* (biens des mains mortes), de la nécessité de sa réorganisation, de la culpabilité morale de ses dirigeants et de leur responsabilité face à la communauté et devant Allah, toutes ces questions étaient régulièrement débattues dans les colonnes de *An-Nour*.

L'absence structurelle des organes de diffusion de la presse privée au début des années 1990 a pénalisé un grand nombre de journaux, dont *An-Nour*, qui a fini par disparaître, asphyxié par les coûts élevés des intrants suite à la dévaluation du franc cfa en 1993, et aussi, victime de l'inorganisation des structures de commercialisation de la presse écrite.

Durant sa courte existence, *An-Nour* a cependant réussi à réveiller la conscience nationale sur la situation catastrophique des écoles confessionnelles islamiques. C'est à travers cet organe de publication et son franc-parler que le public adoptera ce professeur de physique, devenu le porte-parole de toute une jeunesse musulmane dépourvue de modèle référentiel aux plans moral et social. L'attrait et l'enthousiasme populaire qu'ont suscités Doubla Avaly et son équipe tiennent aussi de la représentativité ethno-régionale au sein de la rédaction du journal. Tirant parti de l'hétérogénéité de toutes les composantes de la communauté musulmane camerounaise, Doubla Avaly a su mettre en pratique le souci de complémentarité qui oblige le recours à la politique des quotas, en équilibrant le choix des collaborateurs issus de toutes les régions du Cameroun et celui des cadres musulmans arabophones, francophones et anglophones au sein de la rédaction de *An-Nour*. Ce savant dosage, nourri de bon sens, reste, pour le cas spécifique du Cameroun, le garant efficient et efficace de stabilité et de réussite pour toute entreprise à vocation nationale.

L'année 1999 marque un tournant décisif dans l'histoire du système éducatif musulman au Cameroun. Pour la première fois, l'occasion venait d'être offerte à Doubla Avaly pour mettre en pratique ses convictions et tenter de sortir cet ordre d'enseignement de la longue léthargie dans laquelle l'ont plongé ses précédents dirigeants respectifs. Son plan de redressement de cette structure se déroula en trois phases : restructuration, engagement et sensibilisation.

Pour restructurer l'ACIC, il convoque des élections le 8 août 2000, avec l'aval du ministre de l'Éducation nationale. Aux termes de celles-ci, tous les responsables impliqués dans une manipulation frauduleuse des fonds et des documents académiques sont débarqués et traduits en justice. Le secrétaire permanent de l'ACIC, Daouda Mohaman est démis de ses fonctions et le Directeur de l'école franco-arabe de Yaoundé incarcéré. Les personnes incriminées l'accusent de népotisme ethnique et tribal. Doubla Avaly ne se laisse nullement intimidé et poursuit la restructuration de l'association culturelle islamique du Cameroun. Bénéficiant du soutien d'Ahmadou Bello, président d'honneur de l'ACIC, Doubla Avaly obtint l'annulation par le Ministre de tutelle de tous les actes que ce membre du gouvernement avait pris ou contribué à faire prendre pour consacrer l'équipe déchue. Le Ministre avait admis avoir été induit en erreur par des responsables véreux et malhonnêtes.

La mise sur pied d'une nouvelle équipe composée de personnes expérimentées, compétentes, à l'honnêteté établie, reflète la configuration sociologique du Cameroun. Toutes les principales ethnies musulmanes sont représentées au niveau des postes de responsabilité. Doubla Avaly devient parallèlement Secrétaire permanent adjoint et responsable de la communication et de la *da'wa* de l'ACIC.

Au plan financier, il met en place une gestion transparente et participative impliquant un jeu de trois signatures pour toute sortie des fonds. Il fait ainsi entrer la bonne gouvernance dans la gestion des fonds, en empruntant le système de *stakeholder and gate keeper* qui exige un droit de regard extérieur sur les gestionnaires des deniers alloués aux responsables des structures scolaires. Il est ici question de responsabiliser directement les bénéficiaires et les ordonnateurs des dépenses. Les fonctions d'ordonnateur et de comptable sont de fait séparées, tout en étant étroitement complémentaires. Cette innovation et cette décentralisation de la gestion financière constituent indiscutablement une première au sein de la communauté musulmane du Cameroun.

Une fois les textes organiques entérinant la restructuration signés, le président d'honneur convoque le conseil exécutif de l'ACIC au cours duquel d'importantes résolutions sont prises. Tout

le bureau exécutif commence alors une descente sur le terrain qui le mènera dans les dix régions du pays pour expliquer les nouvelles structures mises en place, présenter les nouveaux responsables désignés, rencontrer les partenaires éducatifs et prendre des engagements mutuels sur des bases réalistes. Cette nouvelle approche séduit et, comme gage de la sincérité retrouvée, le paiement des salaires dans les établissements scolaires est rétabli, séance tenante, après que les engagements de performance scolaire ont été pris.[23]

Une fois la confiance rétablie, le bureau exécutif sollicite le concours des inspecteurs pédagogiques affectés dans les départements pour l'encadrement des enseignants afin de mettre à jour l'approche pédagogique et améliorer l'offre scolaire. Les journées d'orientation pédagogique élargies à l'ordre d'enseignement privé islamique ont été instituées dans les dix régions. L'organisation des séminaires de recyclage et le respect du programme officiel ont été systématisés dans toutes les régions. Les *imams* ont été sollicités pour sensibiliser les musulmans, lors des prêches hebdomadaires, sur les différentes alternatives islamiques légales devant aboutir au financement de l'éducation scolaire pour la rendre mieux outillée, plus performante et plus compétitive.

L'autre grande victoire remportée par la nouvelle équipe présidée par Doubla Avaly est la mise sur pied d'une nouvelle structure dénommée Organisation des établissements scolaires privés islamiques (OESPI). Après son agrément par les autorités gouvernementales en 2000, l'OESPI se positionne comme la seule et unique structure habilitée à gérer le secteur de l'enseignement privé islamique au Cameroun. L'ACIC perd ainsi l'une de ses plus importantes prérogatives et se trouve de fait, placée sous la tutelle de l'OESPI. Il s'agit là d'une victoire de grande portée qui est de nature à restaurer l'image quelque peu ternie des établissements privés islamiques et à faire de ces derniers de véritables écoles de référence pour toute la jeunesse camerounaise. En stimulant la mise en place de l'OESPI et en confiant la gestion de celle-ci à des jeunes intellectuels musulmans, le gouvernement camerounais

23 Certains enseignants des établissements franco-arabes cumulaient plus de 24 mois d'arriérés de salaire. C'est dire l'impact et l'espoir suscités par l'arrivée de Doubla Avaly à la tête de l'OESPI.

cherche ainsi à mettre de l'ordre dans un secteur éducatif qui commençait déjà à s'émanciper de son autorité en développant ses propres programmes et ses diplômes hors du cadre officiel.

L'arrivée du Professeur Doubla Avaly à la tête de l'exécutif des établissements scolaires relevant du privé confessionnel islamique n'a pas tout réglé, loin s'en faut.[24] Mais, en l'espace de deux ans, les résultats obtenus aux examens officiels par cet ordre d'enseignement ont transformé celui-ci, faisant passer les écoles islamiques d'un dépotoir notoire de redoublants chroniques en un lieu d'apprentissage et d'acquisition du savoir. Ce retour à la normale est à mettre au crédit d'une équipe certes, mais l'impulsion donnée par Doubla Avaly aura été hautement salutaire. En ce sens, il nous semble indiqué de le considérer comme le représentant d'une nouvelle élite musulmane résolument enracinée dans la culture islamique et irrémédiablement engagée vers la modernité, respectueuse des valeurs traditionnelles, de l'éthique et de la morale islamique.

Imam Mohamed Abubakar

Mohamed Abubakar est entré dans l'islam un peu comme on entre dans sa maison, avec sérénité et volonté de l'agrandir. C'est en 1983, à l'âge de 11 ans que le jeune enfant orphelin, issu du groupe ethnique Weh dans le village Kuk, département de Wum, devient musulman. Modibbo Djibrin, originaire de Katsina au Nigéria s'occupa de son éducation islamique jusqu'à l'âge de 20 ans. Pour parfaire son éducation islamique, ses différentes pérégrinations vont l'amener successivement à Yola où il profite pour apprendre, parallèlement, le fulfulde, Kano et enfin Sokoto. Au cours des cinq années qu'il passe dans la capitale de l'ancien empire des Fodoué, il approfondit ses connaissances en parcourant les ouvrages fondamentaux de la législation islamique, à l'instar de *al-Akhdarî, ar-Risâla, Izya', Ashmâwi* tant en hausa qu'en langue arabe. Il s'inscrit dans un centre de formation accélérée pour améliorer sa formation scolaire.

24 Le Cameroun a deux systèmes éducatifs, les sous-systèmes francophone et anglophone. Chaque sous-système comporte un secteur public et un secteur privé. Le secteur privé est organisé en quatre Secrétariats nationaux (privé laïc, privé catholique, privé protestant et privé islamique).

De retour à Wum, il décide de s'installer à Buea, lieu d'émigration de ses anciens compagnons. C'est donc tout naturellement qu'il choisit le « quartier hausa », la zone d'habitation des musulmans à Buea, pour y élire domicile. Son savoir islamique se fit très vite remarquer par les musulmans du « quartier hausa » et le chef de la communauté le nomma en 1990, second Imam à la Mosquée de Buea, appelée localement *Muslim Church*.

En marge de ses fonctions bénévoles à la Mosquée, Mohamed Abubakar décide d'apprendre un métier, celui de technicien électronicien. Son séjour à l'école des Postes et Télécommunications de Buea lui donnera les outils et les aptitudes nécessaires à l'accomplissement, dans le privé, du métier de technicien électronicien.

À sa sortie et techniquement outillé d'un savoir-faire en pleine expansion, il ouvre un atelier de réparation d'appareils audio-visuels dans le quartier hausa. La Mosquée et l'atelier seront, pour Mohamed Abubakar, des positions stratégiques à partir desquelles il noue des relations privilégiées et durables qui le propulseront au-devant de la scène. D'un côté, il rencontre régulièrement ses coreligionnaires dans le cadre d'une prière et, de l'autre, il fait la connaissance de la société civile dans toute sa complexité et sa diversité.

La maîtrise de l'anglais, de l'arabe, du fulfulde et du hausa lui ouvre des horizons divers, y compris dans la haute sphère traditionnelle des autochtones Bakweri et dans la haute administration de la région du Sud-Ouest.

En 1997, il devient l'*Imam* principal de la Mosquée de Buea. La délivrance des prêches en arabe et leur traduction en anglais attire de nombreuses personnes. Les thèmes de la paix et de la multiculturalité développés dans ses sermons, son dynamisme, sa jeunesse et son enthousiasme lui attirent également des sympathies, y compris au sein du milieu académique à l'Université de Buea, la seule institution de tradition anglo-saxonne au Cameroun jusqu'à 2008.

Séduites par le charisme et l'ouverture d'esprit de cet imminent intellectuel, les autorités administratives ne tardent pas à lui confier l'animation d'une tranche d'antenne hebdomadaire en

anglais sur les ondes provinciales de la *Cameroon Radio Television* (CRTV). Par des termes simples et un choix judicieux des thématiques, il réussit à faire l'unanimité autour de sa personne. La même année, il crée, avec le concours des autorités traditionnelles musulmanes, deux associations qui serviront de cadre légal d'expression et de négociations avec les autorités administratives de la région du Sud-Ouest. Il s'agit de *South West Muslim Community* (SOWEMUC) et de *Buea Muslim Community* (BMC) qui ont chacune des objectifs spécifiques. Il nous avouera même par la suite que les statuts de ces deux associations ont été confectionnés avec le concours des pasteurs de l'église presbytérienne de Buea (*Buea Presbytarian Church*).

La SOWEMUC se positionne ainsi comme une association des musulmans de l'ensemble de la province du Sud-Ouest. Elle ambitionne de rallier et d'unir tous les musulmans de la région dans l'objectif de construire des établissements scolaires, des centres de santé et d'autres structures socio-éducatives islamiques pour la promotion de la culture et de la morale islamiques. De telles structures serviraient non seulement les musulmans, mais seraient bénéfiques à toute la population, indistinctement des appartenances religieuses. Buea est le siège social de la *South West Muslim Community*, Chief Mohamed Adamu Uba en est le président et Imam Mohamed Abubakar le secrétaire général.

La *Buea Muslim Community* (BMC) par contre, a une assise locale et se limite à la ville de Buea pour l'exercice de ses actions. En fait, l'initiative de la création de cette association revient aux autorités administratives de Buea. Celles-ci voulaient, face à l'accroissement démographique des musulmans et aux nouveaux problèmes sociaux engendrés par cette croissance, un interlocuteur légal et représentatif de la communauté musulmane. La BMC a un seul objectif, celui de réaliser la construction d'un complexe islamique intégrant une mosquée et un collège islamique à Buea. Ahmadou est le président de cette association islamique, Ngalam Aboubakar, le vice-président et Imam Mohamed Abubakar le secrétaire général.

L'appui du Chief Enderley Samuel Muka Lifafa des autochtones Bakweri a été déterminant dans la confection et la formulation de la demande officielle d'un terrain devant servir à la construction d'un complexe islamique à Buea. Son engagement a abouti à la

promesse et à l'acquisition d'une superficie de 2,7 ha. La procédure d'immatriculation de ce domaine foncier a été conclue, en dépit des oppositions multiples, nous avait-il récemment confié. Pour qui connaît le relief accidenté de la ville de Buea adossée au Mont Cameroun, la concrétisation d'une telle promesse est une première et fait de Buea un important centre de développement de la foi islamique. À titre de comparaison, la ville de Douala, métropole régionale du littoral camerounais et distante de 80 km seulement, ne dispose pas d'un terrain comparable pour la pratique du culte musulman.

La personnalité d'Imam Mohamed Abubakar et ses différentes prises de positions conciliantes, allant dans le sens du dialogue des religions ont encouragé les autorités universitaires de Buea à enclencher une piste non encore explorée au Cameroun, en s'engageant dans une collaboration franche et courageuse avec la communauté musulmane. À la cérémonie d'immatriculation de nouveaux étudiants (*matriculation ceremony*) et de remise de diplômes (*graduation ceremony*) qui marque la fin de l'année académique à l'université de Buea – une tradition universitaire anglo-saxonne – l'Imam Mohamed Abubakar y est régulièrement invité avec les responsables des églises catholiques et protestantes à dire solennellement une prière musulmane. Cette invitation concrétise une collaboration initiée une année auparavant. Depuis 1999 en effet, Imam Mohamed Abubakar donne régulièrement des enseignements de la morale et de la culture islamiques à l'université de Buea. Les étudiants rencontrés sur le terrain, les auditeurs des émissions *Islamic devotion* à la CRTV South West, tout comme les autorités universitaires et administratives semblent, au vu des témoignages recueillis, satisfaits de la compétence, de la disponibilité et de l'ouverture d'esprit d'Imam Mohamed Abubakar.

Le degré d'intégration de la communauté musulmane de Buea a connu une impulsion nouvelle grâce aux initiatives déployées par Imam Mohamed Abubakar. Sa perception, tant du côté des autorités administratives et civiles que traditionnelles de Buea, s'est nettement améliorée. Elle s'est adaptée aux exigences administratives, aux procédures, aux modalités d'expression et de négociation dans un contexte multiconfessionnel et multiethnique. Ce dynamisme résulte-t-il d'un réflexe, somme toute naturel, d'une

minorité musulmane qui, engagée dans la lutte pour sa survie, multiplie les initiatives de compromis pour intégrer son environnement ou, tout simplement, reflèterait-il la conjonction de plusieurs facteurs humains alliés à l'hospitalité et au pacifisme des différentes parties ? Il y a, à vrai dire, un peu de tout cela qui caractérise la relation avec les musulmans de Buea. Et, dans un tel contexte, le multilinguisme d'Imam Mohamed Abubakar a favorisé le dialogue, la compréhension mutuelle, la (re)connaissance réciproque et l'action concertée. En ce sens, il a contribué à la diffusion et au rayonnement de la culture islamique à Buea et dans toute la zone anglophone du Cameroun.

Conclusion

À l'évidence, les acteurs de l'érudition et de la diffusion de la culture islamique au Cameroun sont nombreux qui proviennent de plusieurs couches sociales, de divers groupes ethniques et catégories socioprofessionnelles plurielles. Beaucoup, parfois dans l'anonymat et la discrétion, s'exercent dans la quête du savoir, dans l'érudition intellectuelle et participent - directement ou indirectement - à la diffusion de la culture islamique, à sa réinvention en contexte de pluriethnicité et de pluri-culturalité, loin des grands foyers de production du savoir islamique. Tous cependant enrichissent l'émulation intellectuelle et contribuent, à l'avancement et au rayonnement de la culture islamique au Cameroun et dans la sous-région Afrique centrale. Ce faisant, ils tissent des liens qui approfondissent incontestablement la confraternité et facilitent le dialogue intracommunautaire et interreligieux.

Références bibliographiques

Aboubakary Modibbo Amadou. « Modibbo Alhadji Usmanu (1884-1970). The life of a Muslim Teacher and Judge in Bogo (North-Cameroon). » MA thesis, University of Maiduguri, 1998.

Bah Thierno Mouctar. « Cheikhs et Marabouts Maghrébins, prédicateurs dans l'Adamaoua 19e – 20e siècles. » *Ngaoundéré Anthropos, Revue de Sciences sociales*, Vol. 1 (1996) : 7-28.

Bassoro M. et Mohammadou E. *Garoua : Tradition historique d'une cité peule du Nord-Cameroun*. Paris : Éditions du CNRS, 1980.

Djingui Mahmoudou. « Le Pouvoir, Le Savoir et La Richesse. Les Fulbe de Ngaoundéré face au Processus de Modernisation. » Thèse de doctorat PhD vol. I & II, University of Tromsø, Norvège, 2000.

Hamadou Adama et Aboubakary Modibbo Amadou. "Modibbo al–Hâjj Usmanu (1884-1970): the life of a Muslim Teacher and Judge in Bogo (North-Cameroon)." *Sudanic Africa, A Journal of Historical Sources*, Bergen, 9 (1999): 71-91.

Hamadou Adama. "Ahmed Bâba at-Timbuktî." *Oxford Research Encyclopaedia of African History* (2021).

https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190277734.013.957

Holtedahl Lisbet et Mahmoudou Djingui. "The Power of Knowledge : The Life of Aladji Ibrahim Goni Islamic Judge in Ngaoundéré, Northern Cameroon." In *African Islam and Islam in Africa : Encounters between Sufis and Islamists,* edited by Rosanders E. E. and Westerlund D. London: Hurst, 1997.

Hunwick J. O. (ed). *Arabic Literature of Africa: The Writing of Central Sudanic Africa.* Leiden: Brill, 1995.

Kane Ousmane. *Beyond Timbuktu: An Intellectual History of Muslim West Africa.* Cambridge MA: Harvard University Press, 2016.

Lovejoy Paul E. "Islamic Scholarship and Understanding History in West Africa." In *The Oxford History of Historical Writing*. Vol. 3, 1400–1800, edited by Daniel Woolf, José Rabasa, Sato Masayuki Eduardo Tortarolo, and Ian Hesketh. Oxford: Oxford University Press, 2015.

Mensuel islamique d'information *An-Nour*, de novembre 1993/ *Jamadi* (*al-Awwal al-Arkhîr*) 1414.

Santerre Renaud. *Pédagogie musulmane d'Afrique noire*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 1973.

Aspects du soufisme dans la vie et l'œuvre du Cheikh Osman dan Fodio (1754 - 1817)

Seyni Moumouni*

Introduction

Le Cheikh Osman dan Fodio (1754-1817), est une figure quasi mythique de l'histoire de la pensée islamique en Afrique de l'Ouest. Né à Marata[1] en 1754, Osman dan Fodio[2] est issu d'une famille peule qui possède une tradition savante et soufie avérée. Ce fut dans ce milieu familial hautement cultivé que le jeune Osman reçut l'essentiel de son éducation islamique. Parmi ses maîtres, on trouve au premier rang son père, puis ses oncles, dont Muhammad Sambo; il reçut auprès de lui l'enseignement des sciences religieuses notamment le *hadith* et le *tafsîr* jusqu'en 1793. Mais, c'est surtout son maître Al-hâgg Gibril b. Umar connu sous le nom Malam Gibril dan Omar qui exerça une influence sur le jeune homme. Malam Gibril appartenait au groupe dit *watssakkawa* qui, suivirent le sultan Agabba d'Agadez jusqu'en Adar au début du 18è siècle. Malam Gibril fit deux pèlerinages à la Mecque et vécut également au Caire. Il aurait passé une vingtaine d'années au Moyen Orient.

Au retour de son premier pèlerinage, il se rendit au Gobir pour y réformer les pratiques religieuses. Ce fut au cours de cette mission qu'il rencontra notre auteur qu'il emmena jusqu'à Agadez. Osman dan Fodio étudia auprès de lui durant une année. Il y apprit le *fiqh* (le droit musulman), notamment à travers les œuvres de Ahmad b. Idriss[3] (mort en 1285) et celle de Muhammad b. Yûsûf al-Sanûssî (m. 1490) parmi lesquelles figurent les trois traités du *Tawhîd* (unicité divine) selon la doctrine Malikite : *al-kubra*, *al-wusta* et *al-*

* IRSH – Université Abdou Moumouni de Niamey, Niger

1 Marata, ville située au Nord-Ouest du Gobir et nom du 72e roi du Gobir.

2 M. Hiskett, *Abdullāhi b. Muhammed : Tayīn al waraqāt bi-jam'ba'd mā lī min al –abyât* (Ibadan University Press, 1963) ; Last Murray, *The Sokoto Caliphate* (London: Longman, 1967) ; H. F. al-Masri, *Osman b. Fûdî Bayân wujûb al-hijra 'ala l-jihâd* (Khartoum-Oxford: Khartoum University Press, Oxford University Press, 1978).

3 Grand juriste Malikite, parmi ses œuvres notons : *Anwâ' al-burûq fî anwâ al-furûq* et *Sharh tanqih al-fusûl.*

Sugra[4] (la grande, la moyenne et la petite). Il étudia également auprès de lui le « *Mukhtasar :* « *'awwal* et *sânî* » de Jalîl (m.1374) ; le *Šifa'* de Qadî 'Iyâd (m.1149) ; les œuvres « *al-Kawkab al-sâti'* et *al-Kašf 'an Mujawaza Hadhihi al-Umma al-Alf* » de l'Egyptien Jalâl dîn 'abd al-Rahman b. Abî Bakr al-Suyûtî (m.1505), et de l'algérien Abd al-karim al-Maghilî al-Tilimsanî (m.1510). Le cheikh consacra sa vie à l'enseignement, à la rédaction d'une œuvre abondante (près de 103 titres édités ou manuscrits) et à l'éducation des disciples dans la Zawiyya (hobèré : grand demeure) qu'il avait fondée. Il acquit ainsi une grande renommée dans le soudan central, à la fois comme transmetteur des traditions prophétiques, compilateur des sentences des anciens maîtres et comme maître spirituel.

Certains parmi ses ouvrages nous livrent des témoignages importants sur sa vision du soufisme et sur ses expériences spirituelles comme le *kitâb lamma balagtu*, et constituent des preuves démontrant l'importance du Tasawwuf dans la vie et l'œuvre du cheikh. D'autres, notamment *Kitâb Fath al-basâ'ir* nous informe sur la position danfodienne en matière d'*ijtihâd,* sur l'acquisition du savoir islamique et sur les relations socio-culturelles entre les élites et le peuple dans l'organisation interne de l'empire, alors que *Al-tafriqa bayna 'ilm al-tasawwuf alladhi lil-tahalluq wa bayna 'ilm al-tasawwuf alladhi lil-tahaqquq wa madâhil 'iblîs* réaffirme l'étendue de ses connaissances des sources du soufisme ancien. Quant aux *kitâb salâsil qâdiriyya* et *salâsil dhahabiyya wa l-sâdât al-sûfiyya*, ils contiennent de précieuses informations sur l'origine des *Turuq* en Afrique, sur les affiliations de l'auteur aux *Turuq* et ses réceptions des *hirqa*. Ces traités nous fournissent des rares informations sur les étapes de la voie et sur la description des degrés de sainteté. Un ensemble de faits nouveaux qui nous permettra d'évaluer l'importance du soufisme dans le processus de réforme socio-politique et culturelle qu'il a entrepris.[5]

4 Ces livres représentent la base de l'enseignement théologique dans le Soudan central. Aujourd'hui, on trouve beaucoup des commentaires théologiques inspirés par ces textes.

5 Seyni Moumouni, « Soufisme et reforme socio-politique et culturelle en Afrique : vie et œuvre du Cheikh Osman dan Fodio (1754-1817) » (Thèse de doctorat, Université de Bordeaux 3, 2003).

Le soufisme dans l'œuvre du Cheikh

La pensée mystique du Cheikh a été signalée pour la première fois par Hamet Ismael dans l'introduction de son article consacré au manuscrit « *nûr al-albâb* » (Lumière des cœurs). Près d'un siècle plus tard en 1963, Norbert Tapeiro revient assez brièvement sur l'aspect de la pensée mystique dans la vie et l'œuvre du Cheikh Osman dan Fodio, notamment sur son appartenance à la Qâdiriyya et sur l'influence de celle-ci dans l'organisation de la communauté de Sokoto. L'auteur, après l'examen de neuf manuscrits attribués au Cheikh Osman dan Fodio, s'interroge sur l'engagement du Cheikh au sein de la confrérie Qâdiriyya en ces termes :

> Même s'il est prouvé, ce qui est fort possible après tout, que Osman se soit rattaché à la voie Qâdiriyya, il subsiste cependant un problème important à éclaircir sur sa position véritable à l'égard de la confrérie*:*
>
> Pour quelles raisons, lorsqu'il traite des questions dogmatiques et de pratiques inspirées du soufisme ne se réfère-t-il pas aux autorités de la « *tariqa* », et en tout premier lieu à son fondateur ?
>
> Peut-être y a-t-il adhéré par nécessité ou par opportunisme ? Peut–être même, son fils, son frère, donc son entourage, ont-ils eu intérêt à grossir l'importance de son affiliation à la confrérie et à le présenter, après sa mort, comme un grand Cheikh Qâdiri ?[6]

L'esquisse biographique que l'on doit à Ismail A.B. Balogun, source principale de la plupart des notices publiées depuis, n'aborde pas de façon significative le soufisme du Cheikh dan Fodio. Il s'appuie sur un des ouvrages du Cheikh : « *Ihyâ' al-sunna wa ikhmâd al-bid'a* » (revivification de la tradition et renonciation de l'innovation), pour étudier les éléments de sa pensée théologique.

D'autre part, Olivier Meunier dans son livre intitulé *Les routes de l'islam*[7] a fait mention de Al-Maghili, théologien originaire de Tuwat, qui aurait poussé le Cheikh à s'affilier à la Qâdiriyya.

---

6 Norbert Tapeiro, « Le grand shaykh peul Osman ibn Fûdî (Othman dan Fodio mort en 1232- 1816-17JC) et certaines sources de son Islâm doctrinal, » *Revue des études islamiques*, xxxi (1963) : 49-88.

7 Olivier Meunier, *Les routes de l'islam* (Paris : l'harmattan, 1997).

Le seul travail de quelque ampleur dont nous disposons aujourd'hui sur la pensée mystique du Cheikh Osman dan Fodio demeure celui de Louis Brenner. Dans ses travaux sur la pensée islamique en Afrique de l'Ouest, et notamment dans une étude comparative entre le Cheikh Osman dan Fodio et Sidi al-Mukhtâr al-Kunta (1729-1811), Brenner a tenté d'analyser et de reconstruire les principales étapes de l'itinéraire spirituel du Cheikh Osman dan Fodio.[8] Dans cette étude, Brenner essaie de démontrer les divergences qui pourraient exister à l'intérieur d'une même *tarîqa* dans des circonstances sociales et politiques différentes entre des penseurs mystiques. En ce qui concerne Sidi al-Mukhtâr al-Kunta, il considère en effet que la *tarîqa al-qâdiriyya* était pour lui une exclusivité dans la formation de sa communauté et dans le maintien de son autorité tant sur le plan intérieur qu'extérieur à sa communauté. Par ailleurs, il mentionne concernant le Cheikh Osman dan Fodio que bien qu'il soit ouvert à d'autres *tarîqa*, le soufisme reste tout de même limité dans l'organisation de l'empire de Sokoto. Il pense que le soufisme était simplement pour le Cheikh dan Fodio une affaire personnelle qu'il n'avait pas voulu associer à la politique de l'empire. Cette étude bien que partielle du fait qu'elle repose sur un éventail de sources trop réduit nous semble tout de même intéressante. Un examen des termes mystiques notamment *tahaqquq*, *tahalluq* à travers les textes danfodien serait un élément important de l'étendue de la pensée mystique du Cheikh. De même, les analyses comparatives faites par le Cheikh de ces concepts par rapport à d'autres termes ou expressions tels que « *madâ'il iblîs* » (les manifestations Sataniques) nous semblent significatives, d'une part concernant les relations entre l'élite et le bas peuple, les musulmans (les gens du livre) et les non-musulmans (animistes) dans l'organisation interne de sa communauté, d'autre part pour comprendre la genèse de la formation et l'essor de ce qui est devenu aujourd'hui une confrérie maraboutique d'Afrique.

A l'époque, les auteurs n'avaient pas à leurs dispositions toutes les données et informations (authenticité et localisation) que nous possédons aujourd'hui, notamment le précieux inventaire *The*

8 Louis Brenner, "Concepts of tarîq in West Africa: the case of qadîriyya," in *Charism and brotherhood in African Islam,* eds., D.B. Cruise O'Brien & C. Coulon (Oxford: Claren don Press, 1988), 33-52.

writings of central Sudanic Africa établi par John Hunwick, devenu, un instrument de travail indispensable pour la recherche sur les manuscrits africains en écriture arabe.[9] Norbert Tapeiro, en effet, n'a eu recours qu'à quelques manuscrits disponibles à la bibliothèque nationale de Paris ; aucun de ces manuscrits ne traite du soufisme en profondeur. Louis Brenner pour sa part, a eu recours dans son étude à deux manuscrits qui traitent de façon tangible, de l'expérience mystique du Cheikh et de son appartenance à la *tariqa al-qâdiriyya*, il s'agit des manuscrits « *kitâb lamma balagtu* »[10] (mes expériences spirituelles) et « *salâsil dhahabiyya wa l-sâdât al-sûfiyya* ».

C'est dans l'œuvre d'Osman Dan Fodio -dont nous possédons sans doute les textes les plus importants- que sa pensée mystique peut véritablement être appréhendée. A cet effet, nous avons eu recours à plusieurs de ses textes qui abordent, de manière plus ou moins direct, le *tasawwuf*. Parmi ces textes, nous en avons sélectionné quatre qui feront l'objet d'une étude descriptive suivie d'une traduction.

- *Kitâb lamma balagtû*[11]

Manuscrit du fond de la bibliothèque de l'*history bureau* à Sokoto. Texte en langue arabe comportant 20 folios soit 13 lignes par folio, le texte recouvre une surface écrite de 200 mm x 160 mm. Il s'agit d'une écriture de type maghrébin, lisible dans sa totalité. Le texte est une copie posée sur un papier moderne. Les feuillets sont numérotés.

L'authenticité de ce manuscrit a été l'objet de nombreuses discussions. D'un côté certains groupes religieux, (réfutant toute idée de soufisme dans la pensée du Cheikh Osman dan Fodio) considérant que ce texte a été faussement attribué au Cheikh,

9 John Hunwick, « *The writtings of central sudanic Africa,* » in Collection Handbuch der Orientalistik, *Arabic literature of Africa* (Leiden, New York, Köln : E.J. Brill, 1995), 53.

10 Le titre de ce manuscrit veut dire littéralement : « quand j'eus atteint », nous avons choisi de le rendre par : « Mes expériences spirituelles » qui obéit au contenu du manuscrit.

11 Localisation : Ibadan (CAD), 405; Ib, 98, 259, 344; Kano (BU), 113/159, 102/159 (inc.), UF, 5/85; Sokoto (CIS), 1/10/172, 1/12/192; Sokoto (SBH), 1/27/108, S1, 6/17, 8/44, 13/85.

refusent par conséquent de le reconnaître. D'autres chercheurs, à l'instar de Louis Brenner, le considèrent toutefois comme authentique et le citent comme texte exemplaire parmi les œuvres les plus évocatrices du Cheikh, contenant de nombreux détails et précisions sur ses expériences mystiques. Dans son inventaire, John Hunwick le classe dans un groupe bis, c'est à dire : 36a. D'après, notre analyse ce texte présente toutes les caractéristiques des textes classés et considérés jusqu'ici comme authentique et définitivement attribués au Cheikh. C'est une auto-bibliographie, l'un des rares textes dans lesquels le cheikh évoque sa vie en faisant référence au temps. Par exemple, l'incipit indique :

" قال العبد المضطر لرحمة ربّه عثمان بن محمّد بن عثمان المعروف بابن فودى، تغمّده الله برحمته، أمين : لّمَا بلغتُ ستّا وثلاثين سنة..."

Le texte commence par un *basmala*, une eulogie en forme de *tasliya* et un ex-libris ici « *qâla* », suivi par le nom Osman ibn Muhammad b. Osman connu sous le nom dan Fodio. Cette formulation que nous rencontrons dans tous les textes attribués au cheikh, constitue une preuve suffisante de l'appartenance de ce manuscrit au cheikh Osman dan Fodio.

Le contenu du manuscrit parle de prières et *wirds* Qâdirites appuyés par une série d'expérience spirituelle personnelle liée à son initiation à la Qâdiriyya. A deux reprises le cheikh évoquait avec précision les moments importants de sa vie spirituelle, l'emploi fréquent du pronom « Je » démontre aussi l'intérêt autobiographique du manuscrit, il dit :

> Lorsque j'eus trente-six ans, Dieu leva le voile de ma vue, la faiblesse de mon ouïe et de mon odorat, l'épaisseur de mon goût, la crampe de mes mains, la contrainte de mes pieds, et la lourdeur de mon corps ; Et je pus voir le proche et le lointain, entendre le lointain comme le proche. Je sentis l'odeur de celui qui adore Dieu comme le meilleur des parfums et celle de celui qui Lui désobéit comme la pire des odeurs. Je détectai le licite et illicite par le goût avant de les approcher.
>
> Assis, je cueillais de mes mains ce qui est lointain. A pied, je parcourrai une distance que jamais les chevaux n'ont pu courir des années durant… Ainsi, lorsque j'eus quarante ans, cinq mois et quelques nuits.[12] Dieu me séduisit, je trouvai [auprès de Lui]

12 Soit 485 mois et quelques nuits.

> le Prophète Muhammad, ses compagnons et les saints hommes. Ils m'avaient accueilli et m'avaient fait asseoir parmi eux. Soudain, apparut 'Abdel qâdir al-Jilânî, le protecteur de deux univers sous un habit vert qui les inscriptions suivantes : « point de Dieu que Dieu et Muhammad est son envoyé ».[13]

Ce manuscrit n'est pas daté. Cependant, le contenu nous livre des éléments intéressants permettant de le situer dans le temps, tels que : « Lorsque j'eus trente-six ans … » et « lorsque j'eus quarante ans, cinq mois et quelques nuits… » En partant de la date de naissance du cheikh Osman dan Fodio (1754) nous pouvons affirmer que ces étapes de la vie du cheikh correspondent respectivement aux années 1790 et 1794, soit quelques années avant l'avènement du Jihâd. Ce point est important d'autant plus que la question relative au lien entre le Jihâd et l'appartenance du cheikh Osman dan Fodio à la Qâdiriyya reste largement ouverte à la recherche, et notamment à travers le débat autour du néo-soufisme ou la relation entre soufisme et réforme socio-politique et culturelle.

- ***Kitâb Al-tafriqa bayna 'ilm al-tasawwuf alladhî lil-tahalluq wa bayna 'ilm al-tasawwuf alladhî lil-tahaqquq wa madâhil 'iblîs***[14]

Texte : Manuscrit du fond de la bibliothèque de l'*history bureau* enregistré le 21/08/1929 sous le n° 310 à Sokoto au Nigeria. Manuscrit en langue et écriture arabe, trois feuillets comportant six folios dont le texte recouvre une surface écrite 170 mm x 140 mm, soit 21 lignes par folio, excepté le folio 3 r qui contient 23 lignes. Il s'agit d'une écriture de type maghrébin, coulante et peu angulaire. Le texte est à peine lisible à cause de quelques tâches d'encre, des ratures et des marques liées plus au moins aux conditions de conservation du manuscrit que nous avons trouvé en très mauvais état. Le texte est posé sur un papier moderne, jauni par le temps avec les bords rongés jusqu'à parfois l'écriture. Comme la plupart des manuscrits africains, nous notons à l'espèce la présence des réclames justifiant l'absence d'une pagination, les feuillets n'étaient pas reliés. Le colophon une (eulogie) ne comporte

13 *Lamma balagtû* folio 1 et 2.

14 Localisation : disponible à Ibadan (C.A.D), 434 ; Kaduna (N.A), A/AR 22/34 ; Kano (B.U), UF,5/21 ; Sokoto (C.I.S), 1/4/58 ; Sokoto (S.H.B), 1/1/5 ; Sokoto (W.J.C), 12/35.

ni date ni le nom du copiste. Le texte commence par un *basmala*, un *hamdala* et un *'ammâ ba'du*.

Le corps du texte comporte des séparateurs : *Qala*, *Tanbih* à la ligne 2 folio6 ; nous avons trouvé un seul signe de ponctuation (géométrique) « :.. » Trois points à la ligne 39 f°2v.

- *Kitâb 'al-salâsil l-qâdiriyyat*[15]

Manuscrit du fond de la bibliothèque de l'*history bureau* à Sokoto. Texte en langue arabe, 10 feuillets comportant 19 folios dont le texte recouvre une surface écrite de 200 mm x 165 mm, avec des lignes comprises entre 14 et 16. Il s'agit d'une écriture de type maghrébin, lisible dans sa totalité. Le texte est une copie posée sur un papier moderne réglé par des traits verticaux. Les feuillets non reliés sont attachés par les réclames à la fin de chaque folio.

Le texte commence par un *basmala* et se termine par un médaillon dans lequel on peut lire une eulogie sous forme de *tasliya*.

Le corps du texte contient un rajout au niveau du folio 4 « *wa 'ama al-wassî* » et 9 « *wa 'ama al-sûrat al-kubra* » folio 5 qu'on peut considérer comme légitime. Pas de ponctuation, les parties du texte sont séparées par la formule « *'intahâ* » (fin) folio 4 et 8, qui indique la fin d'une argumentation. Ce manuscrit est composé de deux textes :

Le premier vient sans doute d'un des livres du Cheikh Osman dan Fodio, il commence par « *faqad nas al-šayh…* » (le Cheikh a écrit…) et s'achève par « *tusalî 'alâ -l-nabî…* » (le Salut sur le Prophète), folio 4.

Le second texte nous vient du copiste, il traite dans cette partie la question concernant l'appartenance du fils du Cheikh Osman dan Fodio à la confrérie *tijâniyya*.

15 Localisation : disponible Ibadan (CAD), 163 ; 231 ; 232 ; Ibadan (UL), 110 ; Kaduna (NA), A/AR5/41, A/AR22/41 ; Kano (BU), 100/124 (a-b), 100/125 (a-b-c), UF, 6/172 ; Maiduguri (CTSS), 90/462 ; NU/Falke, 1133 ; NU/Hunwick, 202 ; Sokoto (CIS), 1/6/100, 1/13/205 ; Sokoto (SHB), 1/3/13. Publication: Sokoto, n.d (copies in Sokoto (CIS), 1/6/92, NU/Hunwick, 148. Datation: du 11 Êumâdâ 1225 II /14 Juillet 1810.

- Kitâb 'al-salâsila 'al-dhahabiyya lil sâdât al-sûfiyya[16]

Manuscrit n°1/2/7, 1/47/180 du fond de la bibliothèque de l'*history bureau* à Sokoto. Texte écrit en langue arabe, comportant 28 folios dont le texte recouvre une surface écrite de 150 mm x 100 mm, avec des lignes comprises entre 14 et 16. Il s'agit d'une écriture de type maghrébin, lisible dans sa totalité. Le texte semble être écrit par Muhammad Bello d'après les dires 'Abd al-Faqîr al-Muhtarru. Le texte fait partie d'un ensemble de quatre textes dont un en '*ajami*' (fulfulde) composé par le fils du Cheikh. Les feuillets non relier sont attachés par les réclames à la fin de chaque folio. Le texte commence par un *basmala* et se termine par une eulogie sous forme de *hamdula*. Le corps du texte contient parfois des répétitions exemple folio 14. Il n'a pas de signe de ponctuation, les phrases et les chapitres du texte sont séparées par les termes : " *'intaha* " et " *fasl* ", qui indique le début d'un nouveau chapitre. Le texte commence par *qâla*, car, « 'Abd al-Faqîr al-Muhtarru rapporte… » attribue le récit au cheikh Osman dan Fodio, le texte se termine par *'intaha*.

Acquisition du savoir spirituel

La grande mosquée de Sokoto loin d'être à l'époque un lieu de culte, représentait aussi un centre d'enseignement, de publication et de propagande intellectuelle et politique. C'est également un lieu public fréquenté par « la population ». L'organisation des études tout comme l'organisation de la vie sociale fait l'objet d'une cérémonie. En effet, lorsqu'on discute des questions relevant de la vie quotidienne du peuple, les séances de discussions semblent être des cérémonies qui se déroulaient dans la mosquée. De la même manière quand un prédicateur haranguait la foule, le discours religieux se faisait sous forme d'une cérémonie dans un lieu public (au marché ou à la mosquée). C'est dans le même cadre que l'enseignement dans les mosquées était une cérémonie éducative avec ses rituels et ses symboles. En dehors des mosquées, les

16 Localisation : disponible Ibadan (CAD), 232; Ibadan (UL), 114 ; 266, 507M29, 507M34, 507M18; Kaduna (NA), D/AR1/17, N/AR1/3; Kano (BU), DF, 6/73, 100/125 (a); Niamey, 310; Sokoto (CIS), 1/6/90, 1/13/ 206; Sokoto (SHB), 1/2/7, 1/47/180; Sokoto (WJC), 1/62, 12/63, 14/16, 14/71; Zaria, 3/1, 104/1. Publication: Kano: Adebola Printing Press, n.d avec Kayfiyyat al-tawassul bi'l-shaykh 'Abd al-Qâdir attribué à Muhammad Bello, copies à Sokoto (CIS), 1/6/91; NU/Hunwick, 149.

maîtres enseignants et les élèves-disciples se côtoyaient dans les *Kassowa* (marché en haoussa), les librairies, les bibliothèques (privées) ou les séminaires du cheikh. Le respect dû à l'âge et à la science n'était point remis en question. Il suffit de lire et relire divers textes de l'époque ou les lignes que Osman dan Fodio consacre aux devoirs réciproques du maître et de l'élève.

Ainsi, dans son livre « *hidâyatu al-Tullâb* », (le guide des étudiants) il donne dix éléments des articles qui régissent les relations entre les étudiants et leurs maîtres. Dans ce livre, le Cheikh essaie de donner aux étudiants « *al-Tullâb* » une autonomie intellectuelle. Pour arriver à cela, il montre au départ que les *madhhab* (les écoles juridiques) restent attachées à la charia. Il dit dans l'article premier de ce guide : « *Il ne faut pas considérer tout ce qui vient de la loi musulmane (charia) comme étant la doctrine (madhhab) de quelqu'un mais, cela (la doctrine) restera à la charia…* » .[17]

Le Cheikh Osman dan Fodio, exhorte les étudiants à suivre la charia, afin de saisir la complexité des textes de références, tels que : le Saint Coran et les Hadith, d'avoir une liberté intellectuelle qui leur permettra, par la suite, à la fin de leurs études de choisir en toute liberté leur doctrine ou école théologique. Selon lui, les étudiants ne doivent pas se laisser influencer, pendant leur formation, par les tendances idéologiques de leurs maîtres. Le fait de contraindre quelqu'un à suivre de manière absolue « *mutlaqan* » une doctrine quelconque « *madhhâhib al-mujtahidîn* » en particulier, celle de ceux qui pratiquent l'ijtihâd n'a pas été recommandée. Il justifie son opinion dans le passage qui suit par : « Cela n'a pas été prescrit par Allah, ni dans son livre (Coran) ni dans la tradition prophétique (Sunna)… ». Il ajoute : « *Il ne nous a pas été transmis qu'une personne parmi les anciens savants «'ulamâ'i al-salafî »*[18] *exhortait «'amara » quelqu'un [un étudiant] à suivre une école « madhhab » particulière. S'il en était ainsi, l'auteur a commis un péché …*».[19]

Dans le *kitâb*: « *fath al-basâ'ir* » (illumination spirituelle), Cheikh nous donne une définition du peuple, qui selon lui est divisé en deux groupes. L'un détenant la culture désignée par « *al-hâssa* »

17 *Hidâyat al-tulâb*, folio 1.

18 Les réformistes ou réformateurs, sous le nom de *Salafiyya*, préconisant le retour à la foi pure des Anciens, les pieux ancêtres ou les gens du savoir.

19 *Hidâyat al-tulâb*, folio 2.

(l'élite) et l'autre possédant la chaleur vitale «*'âmma* » (la masse populaire). Dans le *kitâb* : « *nûr al - albâb* » (lumière des cœurs), ce dernier groupe furent divisés en trois catégories :

1) Parmi le peuple dit-il, il y a des musulmans pratiquants qui observent scrupuleusement les règles prescrites de la religion islamique.

2) Parmi eux, il y a des musulmans qui observent les règles islamiques tout en s'adonnant à certaines pratiques ancestrales (antéislamiques)

3) Enfin, on trouve, des gens qui n'ont pas embrassé la religion islamique, leur vie n'est point réglée par les préceptes islamiques.

Dans ce passage du même *kitâb* « *fath al-basâ'ir* », le Cheikh expose le problème suivant : qui peut être considéré comme *mujtahid* ? Et quelle démarche celui-ci doit-t-il suivre pour arriver à un résultat fiable ?

Le Cheikh met au premier plan les facultés mentales et intellectuelles ; autrement dit, l'*ijtihâd* selon lui ne doit pas être ouvert à l'enfant (mineur). Ainsi, il écarte tout critère basé sur la race, la langue, l'idéologie ou une quelconque situation sociale pour ne maintenir que les compétences intellectuelles. Pour parvenir à des énoncés dépourvus de toute ambiguïté, le Cheikh suggère au *mujtahid* de commencer par soumettre les textes sources à une analyse rhétorique et philologique très minutieuse, sans pour autant se désintéresser des problèmes généraux de l'exégèse ; il doit continuer à partager avec le théologien le souci d'affirmer la transcendance et la cohérence révélées. Pour le Cheikh, les savoirs se complètent, il n'y a point d'exposé clair sans déduction et pas de déduction sans une analyse poussée des textes fondateurs.

Il ajoute que : « *al-'âlim* » (le savant) doit savoir détailler dans cette recherche l'état de chaque *hadith* notamment ceux liés aux questions relatives au paradis. La mémorisation de certain *hadith* n'est pas nécessaire, il suffit simplement de les reconnaître. Il doit connaître les causes de la révélation pour mieux saisir les concepts. Pour ce faire, il doit compléter cela par les causes et les circonstances dans lesquelles les *hadiths* ont été prononcés.

Le Cheikh recommande aux disciples la pratique du *ta'wîl :* dégager le *bâtin* d'un texte *dhâhir* était donc fondamental au *ta'wîl* (la révélation du texte sacré littéral). Le texte était également

soumis à l'intervention divine. Le manifeste « *al-dhâhir* » définit l'ensemble de ce qui est perceptible aux sens et à l'imagination. Le caché « *al-bâtin* » recouvre les réalités perceptibles uniquement à travers une âme libérée des contraintes du corps. Le système *bâtin* est régi par quatre notions essentielles : *bâtin*, *ta'wîl*, *khâssa*, *'amma*, et *takiyya*. Le Cheikh utilisa la *batiniyya* dans son œuvre, comme point de départ de son analyse des limites légitimes du *ta'wil* en général. Pour lui le *bâtin* représentait un monde ésotérique de réalités spirituelles cachées, parallèle à la réalité du *dhâhir*, le monde ordinaire visible, qui le masquait et le dissimulait. De ce fait, le sens apparent (*dhâhir*) n'est que le voile du sens caché (*bâtin*).

Le Cheikh soutenait que le sens propre du *bâtin* se trouve dans le Saint Coran, accessible à un esprit contemplatif approprié ; il reste prudent sur cette question pour ne pas tomber dans la *bâtiniyya ismâ'ilienne*. En effet, le Cheikh admettait que tout texte sacré possède un sens caché, le *bâtin*, qui est mis en opposition avec le *dhâhir*, non seulement dans des passages parfois métaphoriques, mais également dans de symboliques passages historiques, des exhortations morales, des prescriptions légales ou rituelles. Le système *bâtinî* danfodien repose sur le duel *hâssa wa l-'âmma* (élite et peuple). La *hâssa* se constituait de ceux qui avaient été solennellement initiés aux *turûq* sous l'autorité de celui que le Cheikh nomme « *Cheikh kâmil* » (maître parfait). Le Cheikh recommande aux disciples la pratique du *ta'wîl* ouvert aux autres, c'est à dire *'âmma*. La connaissance du *bâtin* ne doit pas être fermée au *'âmma* mais, ouvert et partagée à des degrés différents suivant les facultés de discernement des différentes couches sociales. A partir de là, on voit comment la conduite spirituelle du Cheikh cherche à réorganiser au sein de la société le rapport entre l'élite et la masse populaire. Pour ce faire, il appelle à l'*ijtihâd* pour réduire enfin l'écart entre l'élite et la masse populaire. Dans le folio 4 du *kitâb* « *fath al-basâ'ir* », il expose son point de vue en ce qui concerne la pratique d'*ijtihâd*, il dit : « On ne doit pas exiger en matière d'*ijtihâd* la connaissance aiguë du *fiqh*, car c'est le résultat même de '*ijtihâd*... on ne doit pas non plus exiger la possession des facultés mentales et la liberté comme condition pour pratiquer *'ijtihâd*. L'*ijtihâd* en effet, servira à traiter des questions relatives aux

conditions des femmes et des esclaves pour parvenir à une justice ».[20]

A travers ce passage, on remarque que le point de vue du Cheikh concernant l'*ijtihâd* est plus souple, pour lui le statut social du *mujtahid* est moins important que la sincérité de sa croyance en Allah (SWT) et sa conduite dans l'observation des valeurs islamiques.

Pour le Cheikh, *'ijtihâd* doit être ouvert à toutes les couches sociales, il va même au-delà de la limite fixée par la doctrine Malikite qui en matière d'*ijtihâd* pose comme condition la majorité (pleine capacité légale). Il estime qu'à partir du moment où le musulman qui souhaite mener l'*ijtihâd* croit avec sincérité en Allah, il suffit alors d'un minimum de savoir islamique pour qu'il soit autorisé à faire *'ijtihâd*.

Cependant, il s'interroge sur le cas du musulman pêcheur « *fâsiq* ». Selon lui, la parole du musulman pêcheur est douteuse, son admission a fait l'objet de beaucoup de discussion de la part des savants. Il cite deux tendances : « Ceux qui pensent que l'ijtihâd ne doit pas être ouvert aux musulmans pêcheurs « *fâsiq* » et ceux qui pensent qu'il doit être ouvert même aux *fâsiq* à condition que sa parole soit examinée et approuvée par consensus «*'ijma'*».[21]

Ainsi, nous nous apercevons au fil de notre lecture que la conception de la tradition du *'âlim* chez notre auteur repose sur une interprétation des règles du point de vue éthique à deux niveaux de signification : le premier niveau, celui des valeurs inconditionnelles qui ne pourront faire l'objet d'aucune interprétation, telle que le Saint Coran, texte sacré immuable dans son énoncé. Le second niveau est celui des valeurs conditionnelles, dites prescriptibles qui deviennent avec l'évolution historique de la société complètement caduques et ne peuvent être prises que comme valeurs témoins.

Conclusion

Le Cheikh Osman dan Fodio fut un fervent soufi d'obédience qadirî. Tout au long de sa vie, il restait profondément attaché à la tradition qâdirite. Dans la *Tarîqa* qadiriyya chaque mouvement soufi était universel. Cette vocation permit au cheikh d'élargir ses

20 *Kitâb fatÎ al-baswâ'ir*, folio 4.

21 *Kitâb fatth al-baswâ'ir*, folio 5.

connaissances spirituelles en cherchant la bénédiction auprès des cheikhs comme le Cheikh Sidi al-Mukhtar Kuntî.

Loin des querelles de chapelles, en effet, c'est dans l'œuvre manuscrite du cheikh Osman dan Fodio qu'on doit chercher à montrer l'importance du soufisme dans sa vie. Cette empreinte est plus facilement repérable dans la littérature soufie de l'immense corpus danfodien qui a nourri d'innombrables réflexions qui ont largement contribué à faire connaître les écrits du cheikh bien au-delà des limites du continent africain. Les textes choisis dans cette étude montrent de précieuses indications sur sa vision du soufisme, ses expériences spirituelles, son affiliation aux *Turûq* (confréries). A Sokoto, les nouveaux ordres sont organisés, hiérarchisés, dotés d'une administration centrale pouvant contrôler toute la zawiya locale sur des régions parfois très vastes. Ils se caractérisent par une activité qui rassemble pratiques religieuses et spirituelles.

Références bibliographiques

Al-Masri H.F. *Osman b. Fûdî Bayân wujûb al-hijra 'ala l-jihâd*. Khartoum-Oxford: Khartoum University Press, Oxford University Press, 1978.

Brenner Louis. "Concepts of tarîq in West Africa: the case of qadîriyya." In *Charism and brotherhood in African Islam*, edited by D.B. Cruise O'Brien & C. Coulon. Oxford: Claren don Press, 1988.

Hamet Ismael. « Nour el-Eubâb (Lumière des cœurs) de Cheikh Otmane ben Mohammed ben Otmane dit Ibn Foudiou. » *Revue africaine*, XLI, 297-317 (1897-1898) : 58-69.

Hiskett M. *Abdullāhi b. Muhammed : Tayīn al waraqāt bi-jam'ba'd mā lī min al –abyât*. Trans, Ibadan University Press, 1963.

Hunwick John. « *The writtings of central sudanic Africa*. » In Collection Handbuch der Orientalistik, *Arabic literature of Africa*. Leiden, New York, Köln: E.J. Brill, 1995.

Last Murray. *The Sokoto Caliphate*. London: Longman, 1967.

Meunier Olivier. *Les routes de l'islam*. Paris : L'harmattan, 1997.

Moumouni Seyni. « Soufisme et reforme socio-politique et culturelle en Afrique : vie et œuvre du Cheikh Osman dan Fodio (1754-1817). » Thèse de doctorat, Université Bordeaux 3, 2003.

Tapeiro Norbert. « Le grand shayhkh peul Osman ibn Fûdî (Othman dan Fodio mort en 1232- 1816-17JC) et certaines sources de son Islâm doctrinal. » *Revue des études islamiques*, xxxi (1963) : 49-88.

Patrimoine intellectuel et héritage religieux des érudits soufis tijānīs au Nord-Cameroun : état de lieux et analyse

Fadel Soubiane Bah*

Introduction

Si « l'âge d'or de la civilisation arabo-musulmane »[1] équivaut à la période faste d'apogée culturel de l'islam, ce fut une époque marquée par l'émergence, la croissance et l'augmentation des savoirs dans différents domaines. Dans son processus de maturation, l'islam s'est entouré des sciences qui l'éclairent, le déploient, l'affermissent et l'entravent.[2] Dès lors, avec le développement de l'enseignement et de la recherche, l'essor scientifique islamique fut une réalité. Ce qui marque l'avènement d'une véritable culture d'érudition islamique. Malgré la circulation tous azimuts des lettrés et intellectuels dans le monde musulman depuis des siècles, en Afrique, ce n'est que tardivement (seconde moitié du 20è siècle et/ou début du 21è siècle) que la recherche sur l'érudition islamique prend corps.[3] L'intérêt pour l'érudition islamique en Afrique a émergé avec les travaux des chercheurs

* Université de Ngaoundéré, Cameroun.

1 Pour Patrick Ribau (« Les savoirs à l'âge d'or de la civilisation arabo-musulmane, » *La Pensée*, n°384/4 (2015) : 58), l'âge d'or de la civilisation arabo-musulmane correspond à la dynastie des Abbassides (750-1258). De son côté, pour être plus précis, Fadel Soubiane Bah (« Réflexion sur l'érudition islamique et les sciences religieuses "traditionnelles" : état des lieux du savoir islamiques en Afrique subsaharienne, » *Revue trimestrielle - L'Islam au XXIème siècle*, Numéro Spécial : Islam et sciences (2023) : 22) remarque que l'envol des sciences dans le monde arabo-musulman peut se situer dès le Moyen-Âge avec les derniers Omeyyades (661-750) et sous les premiers Abbassides (750-1258). Ce fut à ces différentes époques que l'histoire de la culture scientifique islamique se consolida. La puissance temporelle de l'islam à cette dernière époque (abbasside) fut un facteur décisif dans le développement des activités scientifiques.

2 F. Charfi, *L'Islam et la science. En finir avec les compromis* (Paris : Odile Jacob, 2021).

3 Ousmane Oumar Kane (éd.), *Érudition islamique en Afrique : nouvelles pistes de recherche et contexte mondial* (Dakar : CERDIS, 2022).

africains et africanistes[4] qui ne cessent de mettre en lumière l'importance et la spécificité de cette thématique. Ceci, bien qu'en Afrique, l'islam soit introduit avant qu'il ne s'étende en Arabie et dans les pays voisins de la péninsule arabique, il dispose d'une très longue histoire. Le Prophète Muhammad (SAW) n'avait-il pas envoyé, avant même le début de l'Hégire, des dizaines de ses compagnons en Éthiopie ? L'Afrique se présente alors comme un espace géopolitique où l'islam a su profondément s'enraciner depuis plusieurs siècles.

L'érudition islamique issue des centres intellectuels spirituels influents y a prospéré. L'existence, la prolifération et la prospérité des différents centres d'érudition en Afrique (Caire, Agadez, Walata, Tombouctou, Djenné, Kano, Borno, Kanem-Bornou, Fès, Kafi, …) sont autant des preuves qui démontrent que les Africains ont influencé et continuent d'influencer le savoir et la connaissance islamiques. En Afrique, cette érudition portée par des savants locaux a joué un rôle capital dans la diffusion et la préservation du savoir islamique. Ceux-ci ont contribué au développement de diverses disciplines islamiques telles que le droit (*Figh*), l'exégèse coranique (*Tafsīr*), la grammaire arabe (*Nahw*), et l'ésotérisme (*Taṣawwūf*). Pour s'en convaincre, il suffit de jeter un regard synoptique sur les volumes I, II, et IV de la riche collection ALA (*Arabic Literature of Africa*) éditée par John Hunwick et Sean O'Fahey.[5] Les travaux issus de cette collection démontrent formellement l'immensité et la profondeur de la production intellectuelle des musulmans africains affiliés aux ordres soufis. Malgré la richesse de cette tradition intellectuelle dans la recherche académique, l'érudition islamique en Afrique fut sous-représentée du fait que les études sur l'islam en Afrique soient marquées par des lacunes historiographiques assez importantes.

4 Amar Samb, *Essai sur la contribution du Sénégal à la littérature d'expression arabe* (Dakar : IFAN, 1972) ; J. Hunwick et S. O'Fahey Rex (éds.), *Arabic Literature of Africa, Volume 4: The writings of Werstern Sudanic Africa* (Leiden : Brill, 2003) ; Ousmane Oumar Kane, *Au-delà de Tombouctou. Érudition islamique et Histoire intellectuelle en Afrique Occidentale* (Dakar : CODESRIA, 2017).

5 R. Seesemann, "Three Ibrāhīms: Literary Production and the Remaking of the Tijāniyya Sufi Order in Twentieth-Century Sudanic Africa," *Die Welt des Islams*, 49 (2009): 301.

Avec la production et la diffusion des savoirs locaux et d'une certaine littérature (soufie) endurante, différents lettrés africains ont su développer une riche tradition de débats sur l'orthodoxie et le sens en islam. Pour Jack Goody sur « la raison graphique » de l'islam (1999), ce fut dans les centres islamiques que l'écriture fut employée dans l'enseignement, l'étude et la production érudite.[6] À partir de ces différents centres savants d'Afrique du Nord et subsaharienne, à travers l'arabe et l'*ajami*,[7] plusieurs générations de lettrés musulmans ont contribué au développement de la tradition intellectuelle islamique dans presque tous les domaines des sciences religieuses islamiques. Pour ce qui est de l'Afrique subsaharienne, ce sont des familles (maraboutiques et confériques) d'une « ascendance consacrée » pour la plupart qui ont contribué significativement à la production du savoir islamique. Celles-ci constituent, à n'en point douter, la pointe de l'érudition islamique.

L'état de la recherche actuelle sur cette thématique est marqué par plusieurs dynamiques. Si certaines études se concentrent davantage sur la production intellectuelle des savants africains, les manuscrits et les traditions locales de transmission du savoir, mettant en exergue les figures centrales de la spiritualité soufie (Cheikh Ahmadou Bamba au Sénégal, *Seehu* Usmaanu *Bi*-Fooduye au Nigéria ou encore l'influence des Qâdiriyya et Tijâniyya dans la région sahélienne), d'autres, en revanche, insistent sur l'impact de l'érudition islamique sur les dynamiques sociopolitiques et culturelles contemporaines, en analysant comment les mouvements et réseaux soufis participent aux débats actuels sur la gouvernance, la paix et le développement. Il n'en demeure pas moins exact que différents travaux reviennent sur les contextes de production et de dissémination du savoir islamique. Ainsi, sous l'égide des lettrés africains soufis, la littérature islamique plus spécifiquement soufie (mais pas exclusivement) connait une

6 Cohen Anouk, « Vers une "épistémè" Islamique ? Refondation des savoirs et des subjectivités islamiques au Sénégal, » *Passés Futurs, 11 [Usages postcoloniaux du colonial –2]* (2022).

7 *Ajami* est un mot d'origine arabe qui désigne l'emprunt des caractères arabes en vue de la transcription des langues africaines. C'est précisément un système d'écriture qui repose sur l'adoption de l'alphabet arabe par les langues africaines en vue de traduire tout ce qui est non arabe.

effervescence particulière. Il importe dès lors de revenir sur ce patrimoine « informel » non valorisé pour la plupart afin de promouvoir la recherche sur l'héritage textuel de l'islam au Nord-Cameroun.

Cette réévaluation de l'érudition islamique en Afrique invite à repenser les frontières de l'islam global et à intégrer les contributions « locales » africaines. Aussi, pose-t-elle de nouveaux défis épistémologiques/méthodologiques, invitant des chercheurs à adopter des approches transdisciplinaires et à recourir à des sources variées (traditions orales, manuscrits anciens) afin de mieux comprendre la complexité et la vitalité de cet héritage intellectuel. La présente réflexion, qui explore l'héritage intellectuel et religieux des érudits soufis tijānīs au Nord-Cameroun, permet d'évaluer les activités intellectuelles de cette catégorie de penseurs musulmans en vue de mettre en lumière les multiples facettes de leurs influences. Ceci, dans l'optique de mettre en évidence leurs contributions à la tradition intellectuelle et à l'histoire de l'érudition islamique, en s'appuyant sur une analyse approfondie de leurs activités spirituelles et éducatives. Afin de cerner leur rôle dans le paysage religieux et social au Nord-Cameroun, il importe de présenter, de prime abord, les principaux érudits soufis tijānīs et leurs *zawâya*, véritables centres de diffusion de savoir islamique. Ensuite, l'accent sera mis sur les contributions intellectuelles et religieuses de ces érudits avec une acuité certaine sur l'étude de leur influence sur la formation et l'orientation des pratiques islamiques locales. Ce qui conduira à une analyse de l'impact de leurs travaux. Enfin, il sera question de souligner l'importance de préserver et de valoriser ce patrimoine intellectuel unique. Pour répondre à ces différentes questions, une méthodologie combinant des enquêtes qualitatives, des entretiens, des recherches documentaires et des observations (directes et participantes) sera adoptée, afin de fournir une compréhension nuancée et contextuelle de l'apport des érudits soufis tijānīs à la tradition islamique du Nord-Cameroun.

Présentations des érudits soufis tijānīs et de leurs *zawâya* au Nord-Cameroun

Dans le contexte du Nord-Cameroun, les *zawâya* jouent un rôle capital dans l'érudition islamique ainsi que dans la diffusion du soufisme. Ces lieux d'apprentissage ne sont pas seulement des

espaces de dévotion, mais aussi des centres de formation religieuse et intellectuelle. En leur sein, où officient *Shaykh Murabbi*[8] *ou Cheikh al-Tarbiya,*[9] *Muqaddamûn*[10] et *Zaakiru'en,*[11] des *Fukaraabe*[12] apprennent et perfectionnent différentes disciplines des sciences religieuses islamiques, perpétuant ainsi une tradition savante qui articule foi et connaissance. Pour mieux comprendre l'importance des *zawâya*, il est nécessaire de dresser le portrait des principales figures intellectuelles et spirituelles tijānīs du Nord-Cameroun qui ont, de par leur savoir, leur charisme et leurs œuvres, marqué la vie religieuse de la région. Qu'elles soient sous forme de traités théologiques, de poésies mystiques ou d'exhortations spirituelles, leurs contributions intellectuelles ont profondément influencé la pratique de l'islam, tout en enrichissant le patrimoine religieux « local ».

Les *zawaya* : institutions et lieux d'apprentissage

Au sein de la tijâniyya, il importe de noter l'existence des pôles majeurs autour desquels gravitent plusieurs *zawâya*, considérées à la fois comme des « centres de rayonnement et d'épanouissement spirituels des adeptes de cet ordre confrérique »[13] et des foyers

8 Expression d'origine arabe qui désigne un *Moqaddam* de la Tijâniyya directeur d'une *zaouïa*. Il a la fonction de recevoir les *Murīdūn* (aspirants) pour la *tarbiyya*, et de recevoir les *Muqaddamûn* en vue de leurs investitures, de leurs avancements en grades ainsi que de leurs consécrations. Leur responsabilité première est de diriger les séances des rituels et de recommander l'observance d'un exercice spirituel aux adeptes.

9 Expression d'origine arabe qui signifie Maître spirituel capable de nourrir ses disciples avec la gnose.

10 Mot d'origine arabe qui désigne le chef, l'administrateur, le gérant des biens d'une communauté. Sa responsabilité consiste à conférer le *wird* et à initier aux secrets.

11 Mot d'origine arabe qui désigne toutes les personnes attitrées qui énoncent les noms de Dieu ou du Prophète. Dans la culture soufie tijâniyya, le terme désigne le plus souvent les poètes et/ou les disciples avancés qui entonnent le *dhikr*, qui chantent ou qui scandent les vers rédigés à la louange du Prophète, du *Cheikh*-fondateur et des saints soufis tijānīs.

12 Il d'agit d'un étudiant de niveau complémentaire dans une école coranique peule.

13 Fadel Soubiane Bah, « Avènement, religiosité et mécanismes d'adaptation de la Tijâniyya face aux contraintes dans l'Adamaoua (Cameroun) de 1809 à

d'érudition par excellence. Dans cette logique, Jean Louis Triaud définit la *zaouïa* (sing. de *zawâya*) comme « un établissement religieux sédentaire ».[14] Née pour répondre au besoin pratique de disposer d'un espace pour réciter les *dhikr*[15] d'une confrérie,[16] la *zaouïa* qui, en islam soufi, constitue le cadre matériel sur lequel repose la dynamique des activités des confréries (*tarîqa* – pl. *turuq*), désigne les bâtiments religieux[17] où sont installées les confréries. De ce point de vue, les *zawaya*, où se côtoient des maîtres (*Cheikh* – pl. *Chuyûkh)* et disciples, constituent le cadre quasi exclusif des activités de la tijâniyya.[18] Fondées par un Cheikh ou à son honneur, elles se présentent comme des véritables institutions « spirituelles » où s'exercent la convivialité et le compagnonnage. Étant entendu que l'ordre de la fondation vient du Prophète de l'islam, leur avènement s'explique par la volonté divine et le nombre croissant des disciples.

Dès lors, la *zaouïa* se présente comme un lieu physique d'une école spirituelle (tijâniyya) dans laquelle sont dispensés une

2017 » (Thèse de Doctorat *Ph.D* en Histoire, Université de Ngaoundéré, 2024), 136.

14 J-L. Triaud, *La légende noire de la Sanoûsiyya : une confrérie musulmane saharienne sous le Regard français (1840-1930)* (Paris : Maison des Sciences de l'Homme, 1995), 2.

15 *Dhikr*, pl. *adhkâr*, est un mot d'origine Arabe qui désigne un Rappel, une récitation répétée ou prolongée d'une formule ou parole sacrée. Le *dhikr* est une prière révélée qui élève à Allah, le fidèle qui l'invoque.

16 Nazarena Lanza, « Une *zaouïa* privée pour un *Cheikh* moderne : échanges autour du soufisme marocco-sénégalais à Salé, » in *Le Maroc au présent : d'une époque à une autre, une société en mutation*, Dupret Baudouin (dir), et *al.* (Casablanca : Centre Jacques-Berque, 2015), 757.

17 Généralement, il existe trois espaces qui font des *zawâya* des véritables bâtiments, à savoir : un espace réservé à la méditation et à l'éducation ; une salle de prière et de récitation des litanies ; les pièces réservées au *Cheikh* ainsi qu'à quelques disciples avancés en vue de la méditation et les activités d'écriture.

18 Fadel Soubiane Bah, « Considérations sociologiques et problématique de l'instrumentalisation des *zaouïas* et/ou mosquées d'obédience tijâne à Ngaoundéré au Cameroun : états des lieux, perceptions et réalités, » *Carnet de recherche de l'IPRA : Journées doctorales IPRA* (2017).

éducation et un flux spirituel (*baraka*).[19] Au sein de la *tarîqa* tijâniyya, la *zaouïa* représente à la fois une institution et une communauté (*'umma*) regroupée en *zaouïa* principale et *zawâya* secondaires. Si la *zaouïa* principale, centre de l'élaboration doctrinale, désigne l'habitation et/ou le mausolée du *Cheikh*, les *zawâya* secondaires elles, tenues par les guides spirituels (*Muqaddamûn*), constituent des annexes qui « peuvent devenir autonomes et essaimer à leur tour ».[20] Dans le Nord-Cameroun, les *zawâya* qui naissent progressivement et en fonction de l'avènement de la tijâniyya dans les différentes localités, portent presque toutes les noms de leurs fondateurs. Au fur et à mesure que les nouveaux *Muqaddamûn* sont investis, ils s'établissent dans une zone, une localité ou un quartier. Afin de matérialiser ses intentions spirituelles, très souvent, le nouvel *Muqaddam* érige sa concession ou la mosquée, dont il en est imam, en *zaouïa*. Il procède aussitôt à sa structuration et reçoit l'onction nécessaire dans sa mission.[21]

Les différentes *zawâya* tijānīs logées dans les régions musulmanes du Nord-Cameroun dépendent des *zawâya* de l'Algérie, du Maroc, du Sénégal et du Nigéria.[22] En d'autres termes, les principales *zawâya* ou macros-*zawâya* du Nord-Cameroun constituent les différents sièges du califat (*khalifat*) légataire. Pour la plupart, elles sont concentrées dans l'Adamaoua (Ngaoundéré, Belel Dibi, Meiganga, Ngaoundal, Tongo, Tibati…), le Nord (Garoua, Pitoa, Rabingha, Gashiga, Demsa, Bocki, Nassaraao, Tcheboa, Guider, Ray, Koindeeri…), l'Extrême-Nord (Maroua, Mindif, Kalaki, Mora, Kousseri, Kalfou, Yagoua, Mogom, Petté, Bogo…). Il convient de noter qu'à côté de ces macros-*zawâya,* il existe des micros-*zawâya* constituées des familles spirituelles importantes. Ces deux typologies « reçoivent les consignes et

19 S. Cottin, « La Tijâniyya lyonnaise. Une voie dans son temps, » *Archives de sciences sociales des religions* (2007) : 69.

20 Ibid., 72.

21 Fadel, « Avènement, religiosité et mécanismes d'adaptation de la Tijâniyya, » 156.

22 Il importe de préciser que les *zawâya*-mères se retrouvent en Algérie ('Aïn-Mâdî fondée en 1781/2 et Temacine fondée en 1805) et au Maroc (Fès, fondée en 1801). Au Sénégal (Tivaouane, Kaolack) et au Nigéria (Yola, Kano, Bauchi, Gombe, Maïduguri), se retrouvent les foyers autonomes qui s'imposent comme des *zawâya* secondaires.

rendent comptes aux *zawâya* de l'Afrique du Nord et de l'Ouest ».[23] Bien que différentes en ce qui concerne les perspectives, dans l'orientation idéologique, les *zawâya* du Nord-Cameroun n'ont pas perdu leurs vocations initiales. Spécialisées dans la formation, de plus en plus, elles excellent dans le rassemblement et l'encadrement des *Murīdūn*, le prosélytisme à travers la prédication.[24]

Toutes les *zawâya* au Nord-Cameroun se présentent comme des sortes d'« écoles domestiques »[25] où la fraternité est effective. Considérées à juste titre comme des cadres d'instruction des disciples (*Murīdūn*), elles se présentent aussi et surtout comme des cadres de perfectionnement des ulémas. L'enseignement dispensé, engendre un mode de vie communautaire qui favorise l'émergence de plusieurs lignées de disciples placées sous la direction spirituelle et intellectuelle d'un *Cheikh*. C'est pourquoi, au fil du temps, grâce à leurs actions et fonctions, il se crée un réseau de filiation et de parentés spirituelles. Dans ces espaces virtuels d'expression locale, les tijānīs développent entre eux des liens de solidarité extrêmement forts.[26] Singulièrement tournées vers « l'érudition et l'éducation religieuse », les musulmans de cette obédience font leurs prières et se livrent aux méditations. Au Nord-Cameroun, les *zawaya,* animées par les *Muqaddamûn*, les disciples avancés, les hommes de confiance des *Muqaddamûn*, les *Zaakiru'ein* et les *Murīdūn*, jouent aussi un rôle spirituel, socio-culturel et civilisationnel évident. Le *Muqaddam, Cheikh*-directeur d'une *zaouïa*, en est surtout le détenteur de la *baraka* et des secrets. En véritable coordonnateur des activités confrériques, il supervise en fonction de ses interprétations de la spiritualité soufie et du corpus doctrinal tijānī. Les autres composantes que sont les disciples avancés et *Murīdūn*, forment la substance des *zawâya*. Ils constituent ceux qui sont dans le cheminement spirituel en vue de la quête spirituelle d'Allah (SWT). Quant aux *Zaakiru'ein*, lecteurs attitrés de la poétique spirituelle tijānīe, ils constituent une sorte de chef d'orchestre qui donne le ton lors de l'exécution de la

23 Ibid., 137.

24 Ibid., 156.

25 R-L. Moreau, *Africains Musulmans* (Abidjan : Présence Africaine/INADES édition, 1982), 130.

26 Ibid.,133.

musique spirituelle.[27] Au sein de cet environnement spirituel, prier, demander des grâces, recevoir de la bénédiction (*baraka*) et bénéficier du charisme des saints constituent alors l'objectif des tijānīs.

Portrait des principales figures intellectuelles et spirituelles tijānīs au Nord-Cameroun

Le Nord-Cameroun est un espace géopolitique qui a connu la présence de plusieurs personnalités religieuses éminentes qui ont marqué de leurs empreintes l'histoire du savoir et de l'érudition islamique. Leurs histoires respectives ainsi que leur patrimoine intellectuel en font des grands penseurs musulmans et des hautes figures intellectuelles africaines. Au-delà de la quête du savoir dans les foyers d'érudition, ces lettrés musulmans soufis d'obédience tijānīs font l'éloge de l'érudition intellectuelle islamique à travers les échanges des connaissances dans les milieux spirituels et initiatiques.

Dans le domaine de la spiritualité soufie de *tarîqa* tijâniyya, il importe de préciser que les érudits musulmans (*Chuyûkh*) - soufis tijānīs en constituent des hautes figures intellectuelles et la crème de l'*intelligentsia* islamique africaine. Ainsi, leaders, personnalités religieuses et disciples de la tijâniyya proposent différentes sortes de productions littéraires. Cette activité qui débouche sur l'avènement d'une « littérature de la tijâniyya »[28] répandue grâce à l'existence d'un réseau religieux islamique prolifique, traduit la dimension hautement intellectuelle de l'islam africain. À partir de leurs *zawâya*, en plus d'un enseignement supérieur de qualité qu'ils dispensent et des actions d'ordre religieux, ils se livraient également aux activités intellectuelles. À travers leurs vastes contributions à l'éclosion d'un savoir islamique soufi, ils sont considérés à juste titre comme des acteurs de la culture islamique.

Au Nord-Cameroun, il existe plusieurs générations d'érudits soufis tijānīs dont le rôle et les actions dans l'activité intellectuelle méritent d'être précisés. Leur émergence et parcours atypique

27 Fadel, « Avènement, religiosité et mécanismes d'adaptation de la Tijâniyya, » 155.

28 Andrea Brigaglia, "Sufi Revival and Islamic Literacy: Tijani Writings in Twentieth-century Nigeria," *The Annual Review of Islam in Africa*, n°12/1 (2014): 102.

permettent d'apprécier l'apport de « l'élitisme intellectuel »[29] dans la maturation de l'islam soufi. Les rédacteurs attitrés concernent trois catégories de tijānīs, à savoir, les *Murīdūn*, les *Zaakiru'ein* et les *Muqaddamûn*. Ainsi, dans l'imagerie soufie tijānīe, composer des poèmes est synonyme d'une passion pour louer le Prophète (SAW), *Cheikh* Ahmad al-Tijānī ainsi que les différents *Chuyûkh* ou *Muqaddamûn* de la *tarîqa* tijâniyya. À ce titre, pratiquement chaque *Muqaddam* est tenu de rédiger un texte en l'honneur de Muhammad (SAW), le Prophète de l'Islam.

Avec cet impératif « catégorique », il est presque difficile, voire impossible, de trouver un *Cheikh* tijānī qui n'a pas composé au moins un poème panégyrique à la louange du Prophète. Par convenance personnelle, certains *Chuyûkh* en font des textes pérennes, en optant pour leur vulgarisation systématique. Ils font alors de la composition une véritable passion et leur propre activité intellectuelle. En revanche, il existe des *Chuyûkh* qui prennent le soin de faire lire leur texte uniquement dans leurs *zawâya* respectives, ceci dans le cadre de l'animation de la vie confrérique tijānīe. De toute évidence, au Nord-Cameroun, les érudits tijānīs qui se livrent à l'activité de production textuelle sont nombreux. Selon les témoignages recueillis, une liste non exhaustive des écrivains-poètes autorisés et reconnus[30] se présente comme suit : Cheikh Moodibbo Oussoumanou Dalil (Koindeeri), Cheikh Moussa Ta'âtu (Garoua), Cheikh Moussa Al Djayi (Garoua), Moodibbo Abba Sou'udi (Garoua), Moodibbo Shamsy (Garoua), Moodibbo Aboubakar Bocki (Nassaraao-Garoua), Cheikh Moodibbo Nana Younoussa (Ngaoundéré), Cheikh Ahmadou ibn Hassan (Tongo-Ngaoundal), Moodibbo Cha'yaou (Belel Dibi), Cheikh Moodibbo Madi (Doulayel), Moodibbo Mahmoudou (Galim-Tignère), Moodibbo Bakari (Galim-Tignère), Moodibbo Bia Oussoumanou (Ngaoundéré), Cheikh Ahmadou (Mogom) Moodibbo Babarou (Maroua), Cheikh Baba (Djareengol-Maroua), Mala Moustapha

29 Hamadou Adama, *L'Islam au Cameroun, entre tradition et modernité* (Paris : l'Harmattan, 2004), 116.

30 De l'avis de l'oralité, pour se livrer à l'activité de production écrite, il importe de disposer du quitus et de l'approbation des *Muqaddamûn* et des grands représentants de l'ordre au Maroc, au Sénégal, au Nigéria et/ou de leurs représentants attitrés (*Khulafa'u*) au Cameroun.

Dayyibou (Meiganga), Moodibbo Ehmat (Maroua), Moodibbo Bachirou Bakari Guerémé (Maroua), Mala Ishaga, Moodibbo Gaaloum (Banyo), Abdoul Azis Malloum (Ngaoundéré), Ahmad Muhammad (Ngaoundéré), … À cette liste, il est nécessaire d'associer les différents disciples avancés, les *Zaakiru'en,* ainsi que la pléiade des poètes informels en phase d'initiation. Du fait de l'absence d'un canal officiel de diffusion des textes rédigés, il existe dans les différentes localités du Nord-Cameroun plusieurs poètes qui demeurent dans l'anonymat.

Ici, il n'est pas question d'inventorier les titres et d'en faire des analyses et commentaires textuels de cette littérature de la tijâniyya, mais bien de prouver leur existence tout en prenant le soin d'en proposer un catalogage abrégé. Ainsi, les différents genres issus de cette forme de littérature sont, entre autres, les œuvres de compilations tirées des sources primaires, la composition des méditations, la transmission des expériences mystiques personnelles, la description des états mystiques et une sorte de production littéraire et poétique polémique. Les différentes approches d'écriture de cette littérature se déclinent le plus souvent sous le genre poétique, à savoir : *Madh an-nabi,*[31] *Riḥlāt*[32] et *Marsiya.*[33] Ces genres traduisent le fruit des méditations personnelles profondes. Les entretiens réalisés auprès des érudits soufis soutiennent que plusieurs titres en constituent la production littéraire et poétique des lettrés musulmans tijānīs au Nord-Cameroun. Il convient de noter que ces titres produits et rencontrés sont classés en trois principales catégories, à savoir les manuels de poésies panégyriques, les commentaires et comptes rendus des ouvrages célèbres, la description des états et expériences mystiques. Presque toutes les copies manuscrites de ces titres sont jalousement conservées dans les différentes *zawâya* de ces soufis tijānīs. Pour la

31 C'est un sous genre de la poésie dans la littérature soufie tijānīe. Il s'agit en particulier de la poésie panégyrique pour les louanges et/ou éloges adressées au Prophète Muhammad (SAW).

32 Il s'agit d'un genre littéraire poétique arabe qui désigne un récit de voyage composé d'observations géographiques, ethnologiques et religieuses.

33 Mot d'origine arabe qui désigne un poème religieux et élégiaque rédigé en guise de lamentations dans l'optique de pleurer la disparition d'une âme décédée.

plupart, ces écrits sont des éditions de marché, produites et distribuées par leurs auteurs à leurs propres disciples.

De façon tacite, il y existe deux catégories d'érudits soufis tijānīs, à savoir les détenteurs d'une certaine littérature jalousement conservée au sein de leurs bibliothèques privées, et la catégorie de ceux qui avaient bénéficié de la très riche culture littéraire enfouie au Nigéria, au Soudan, en Libye et en Égypte. Pour ce dernier cas, ce sont évidemment des ouvrages dont la notoriété ne souffre d'aucune contestation. Les auteurs peuvent proposer les enseignements des saints issus des différents livres confectionnés par la confrérie. À défaut de s'inscrire dans une activité de production intellectuelle viable et précise, ces érudits tijānīs ne manquent pas de faire bénéficier de leurs connaissances livresques aux disciples ainsi qu'aux musulmans non-initiés. Cela se fait le plus souvent à travers des comptes rendus et/ou commentaires rédigés. Ainsi, à travers cette activité de production qui pérennise la tradition intellectuelle islamique, les *zawâya* tijānīes qui jouent leur partition, s'imposent alors comme des différentes entités dynamiques qui expliquent la pertinence continue du soufisme tijānī dans cette société africaine musulmane constamment en mutation. C'est le lieu de revenir sur les contributions intellectuelles et religieuses et l'impact des travaux des érudits tijānīs au Nord-Cameroun.

Contributions intellectuelles et religieuses et leur impact

Les contributions intellectuelles et religieuses des érudits soufis tijānīs au Nord-Cameroun se déploient dans une sorte d'interaction constante entre savoir théologique, pratique spirituelle et influence sociale. C'est toute chose qui renforce leur position en tant que garants et transmetteurs d'une tradition intellectuelle islamique, laquelle continue de façonner la vie religieuse de la région. Héritiers d'une longue tradition spirituelle, ces savants ont façonné la vie religieuse et la culture intellectuelle islamique soufie. C'est le lieu de revenir sur les contributions intellectuelles et religieuses des érudits soufis tijānīs ainsi que sur leur impact au Nord-Cameroun.

Contributions intellectuelles et religieuses des érudits soufis tijānīs au Nord-Cameroun

D'entrée de jeu, il importe de rappeler que les activités intellectuelles, les actions religieuses et influences spirituelles des érudits soufis tijānīs offrent des éléments clés pour comprendre leurs contributions intellectuelles et religieuses au Nord-Cameroun. À travers un corpus de connaissances et une tradition savante qui continuent de marquer la vie religieuse de la région, ces érudits musulmans jouent un rôle de premier plan dans l'enracinement d'une tradition intellectuelle et spirituelle dynamique. Leurs activités intellectuelles s'articulent autour de l'enseignement au sein des *zawâya*, de l'écriture et production littéraire, du développement de réseaux d'érudition transrégionaux, des débats théoriques et juridiques, de l'élaboration des codes de conduites spirituels et de la formation des disciples avancés à qui, ils transmettent et/ou confient les secrets de la plume. Ces diverses activités permettent de mieux situer l'ampleur des contributions des érudits tijānīs au Nord-Cameroun dans la perpétuation, le renouvellement de l'érudition islamique ainsi que dans l'orientation spirituelle et sociale des musulmans de cette obédience. Par cette activité de production du savoir, par leur engagement dans la formation et par leur influence continue sur la vie religieuse, ils façonnent un héritage intellectuel qui continue de guider les pratiques islamiques.

À l'analyse, les productions textuelles variées (arabes ou *ajami*) des érudits tijānīs au Nord-Cameroun comprennent des œuvres de composition sur l'islam, le *taṣawwuf*, et la *tarîqa*. Elles se présentent comme un outil de construction et de développement de leur réputation. Qu'il s'agisse des *qaça'id*[34] rédigées en *ajami* ou en arabe, leurs différentes compositions relèvent du genre panégyrique, du genre *Radd alā l-munkirin* (réfutation aux sceptiques), de la description des états et expériences mystiques, de la poésie didactique, des conseils pratiques, des explications et supplications mystiques. Les thématiques abordées concernent, non

34 C'est un mot d'origine arabe qui désigne une ode représentée par un ensemble de vers (de sept à un nombre infini) rédigé dans la poésie arabe classique. L'orthographe du mot varie. On peut lire au singulier *Qaṣīdat* ou *qāṣida*, et au pluriel *Qaça'id*.

exhaustivement, plusieurs domaines de sciences religieuses (*ʿilm uṣūl ad-dīn)* avec une focalisation sur les fondements de la croyance, la dogmatique, la théologie (*ʿilm al-tawhīd)*, la philosophie (*ʿilm al-kalām*) et la biographie du Prophète (*sīra)*. Il s'agit des thèmes en rapport avec la connaissance, l'adoration et la crainte d'Allah (SWT), la nécessité du repentir sincère, la nécessité de suivre la Sunna, les pratiques et règles de l'éducation enseignées par le Prophète (SAW).

En ce qui concerne l'enseignement, la formation religieuse islamique dans des espaces dédiés à la fois à l'apprentissage des sciences religieuses islamiques traditionnelles et à la vulgarisation du soufisme, les érudits soufis tijānīs au Nord-Cameroun contribuent en produisant des savoirs qui, bien qu'à une échelle locale, pourraient résonner avec la tradition intellectuelle islamique globale. Au cœur de leur activité intellectuelle, figure l'enseignement des disciplines telles que les sciences de l'exégèse (*ʿilm at tafsīr)* pour fournir aux disciples avancés des outils pédagogiques et didactiques pour une compréhension profonde du Livre Sacré ; le *aqīda*, pour couvrir la croyance islamique en vue de comprendre la relation entre foi et raison dans la pensée soufie. Dans ce sens, leurs écrits concernent la production des traités théologiques, juridiques, mystiques et poétiques qui abordent des sujets variés, à l'instar de l'enseignement soufi (pour guider les disciples dans le cheminement spirituel), les poésies dévotionnelles (poèmes qui servent de prières et d'enseignement), des manuscrits historiques et généalogiques (base historico-culturelle pour la mémoire collective). Ces textes ont le mérite de transmettre des règles et des codes de conduites basés sur la morale soufie, tels que la maitrise de soi, la modestie, l'humilité et la piété. Ces codes sont intégrés dans les enseignements et servent de guide spirituel pour les disciples, orientant ainsi leur comportement dans la sphère socioculturelle et religieuse. Toutefois, en plus de la transmission des connaissances, les érudits tijānīs au Nord-Cameroun assurent la formation de nouvelles générations d'uléma et de maîtres soufis. Qui, à leur tour, deviendront des figures de proue de la tradition intellectuelle et spirituelle de la tijâniyya dans la région. Et qui plus est, le plus souvent, en contact avec leur communauté d'itinérance, les érudits tijānīs au Nord-Cameroun, adeptes de la formation

spontanée, participent activement au développement des réseaux d'érudition transrégionaux à travers des échanges d'idées et des manuscrits avec d'autres centres intellectuels en Afrique de l'Ouest (Yola, Kano, Kaolack, Fez). L'existence de ces réseaux permet la circulation des savoirs islamiques. Ces interactions renforcent l'influence intellectuelle de la tijâniyya hors des frontières locales.

En ce qui concerne l'érudition islamique, il est fondamental de préciser que les érudits soufis tijānīs au Nord-Cameroun sont fortement influencés par les réflexions des personnalités religieuses de grande envergure. Les écrits et enseignements des grands auteurs du monde musulman ont une influence certaine sur la philosophie et le devenir des disciples. C'est le cas de l'influence exercée par les auteurs des premiers manuels soufis[35] ainsi que par les réflexions de Muhammad ibn Abd al-Karim al-Maghili.[36] Il en est de même des idées et écrits de l'intellectuel égyptien Jalal al-Din As-Suyuti. L'influence des ouvrages des grands auteurs soufis, à l'instar de Ghazali, Muhassibi, Ibn Arabi, al-Zarruq, As'âri et Junayd, s'inscrit également dans cette perspective. Les écrits et réflexions de ces soufis, qui furent des écrivains féconds dans le domaine de la poésie, de l'hagiographie et de la littérature doctrinale, ont permis aux lettrés musulmans soufis tijānīs de se positionner dans la logique des pensées mystiques et philosophiques de ces grands maîtres soufis.

Et que dire de l'influence exercée par les auteurs des ouvrages issus de la littérature des soufis djihadistes de l'école de Sokoto ? Appartenant à la bibliothèque islamique subsaharienne, les auteurs des ouvrages relevant de la littérature nigériane, de celle dite « dévotionnelle » ou encore de celle dite du modèle prophétique, ont largement façonné les écrits des érudits soufis tijānīs du Nord-Cameroun. Leurs écrits abondent des références aux différents auteurs (Usmaanu, Abdullahi et Nana Asma'u) desdites littératures. Autrement dit, l'avènement d'une importante

35 Il s'agit de « *Qūt al-qulūb* » d'Abū Ṭālib al-Makkī' et « *Risāla fī ʿilm al-taṣawwuf* » d'Al-Qushayrī'.

36 Originaire de Tlemcen en Algérie, Muhammad ibn Abd al-Karim al-Maghili, est un savant musulman de très grande réputation. Considéré comme un défenseur acharné de l'orthodoxie musulmane, al-Maghili fut un auteur qui lutta contre la corruption et le polythéisme.

production littéraire et poétique au Nigéria avec les activités intellectuelles de *Seehu* Usmaanu *Bi*-Fooduye,[37] marqué par l'essor de la littérature djihadiste et post djihadiste, avait aussi façonné les plumes des érudits soufis tijānīs. Aussi, l'impressionnante œuvre de production littéraire et poétique de *Shaykh* Ibrahim Niasse participe-t-elle de cette logique. Son leadership spirituel, sa figure charismatique ainsi que son statut spirituel ont permis le développement d'une féconde activité littéraire et poétique. Rappelons que plusieurs titres soufis[38] de cette imposante littérature ont largement influencé les textes et les approches d'écriture des musulmans au Nord-Cameroun. Dans cette optique, *Chiyûkh* Usmaanu *Bi*-Fooduye et Ibrahim Niasse furent des véritables modèles référentiels. Rappelons aussi que ces auteurs prolixes et prolifiques avaient consacré l'essentiel de leur vie à l'enseignement, à l'éducation et à la rédaction. D'ailleurs, les ouvrages, traités et manuscrits qu'ils rédigèrent, fournissent des précieuses indications sur leur vision du soufisme ainsi que sur leurs expériences spirituelles respectives.

De plus, les actions religieuses et influences spirituelles des érudits soufis tijānīs au Nord-Cameroun offrent des clefs qui permettent de saisir leurs contributions intellectuelles et religieuses. Ces actions peuvent s'enraciner dans la transmission du savoir et dans l'animation de la vie spirituelle des adeptes de la tijâniyya. Ce sont des actions qui disposent des influences spirituelles certaines. Lesquelles permettent de comprendre la portée intellectuelle des travaux des érudits soufis tijānīs au Nord-Cameroun. Il convient de relever comme actions imbriquées, l'éducation de l'âme et formation spirituelle ; la promotion et la pratique méthodique du *dhikr*; les conseils spirituels lors du

37 Usmaanu Bi-Fooduye a écrit quatre-vingt-dix manuscrits arabes et *ajami*. Il y a également écrit plusieurs ouvrages en hausa et fulfulde (480 poèmes).

38 Il s'agit du manuel soufi intitulé : « *Kāshif al-ilbās ʿan fayḍat al-khatm Abī l-ʿAbbās* ; du traité intitulé : « *al-Sirr al-akbar* » ; de la collection « *al-Dawāwīn al-sitt* » ; et du « *Rafʿ al-malām ʿamman rafaʿa wa-qabaḍa iqtidāʾ an bi-sayyid al-anām* ».

compagnonnage/guidance ; l'organisation et la participation aux événements d'envergure religieuse tels le *Mawlid*[39] et la *Ziyāra*,[40] ….

Dans les différentes *zawâya* tijānīes au Nord-Cameroun, en plus de la transmission de connaissances, les érudits procèdent à la formation des disciples capables de perpétuer la tradition soufie et d'être investis guides spirituels, à leur tour, le moment venu. L'observance assidue du *dhikr* y constitue l'activité principale. De ce point de vue, la pratique du *dhikr*, perçue à la fois comme un acte de dévotion et comme un moyen de renforcer la cohésion communautaire en vue de favoriser la spiritualité collective est particulièrement encadrée par les érudits soufis tijānīs au Nord-Cameroun. En raison du fait que ces rituels jouent un rôle de premier plan dans l'initiation des disciples à la *tarîqa* et dans la formation de leur identité spirituelle, les écrits au Nord-Cameroun qui insistent sur cette thématique sont particulièrement féconds. Mieux, il en existe également ceux qui reviennent avec une certaine acuité sur des questions théologiques, morales, spirituelles et pratiques. Les érudits soufis tijānīs au Nord-Cameroun ne manquent pas alors de prodiguer dans leurs textes des conseils aux fidèles en les orientant dans le cadre du cheminement spirituel. Ce qui permet de renforcer l'adhésion des tijānīs aux valeurs de la spiritualité soufie, telles que l'humilité, la patience, l'amour d'Allah (SWT). Afin de rendre accessible les écrits à tous les disciples, lors du *mawlid* et/ou lors d'une *ziyāra*, au Nord-Cameroun, les érudits tijānīs font la promotion de différents corpus existants. Marqués par des récitations coraniques, des prières collectives et des enseignements spirituels, ces événements offrent des occasions privilégiées de diffusion des principes de la tijâniyya et de renforcement de la communauté autour de ses valeurs.

De façon claire et aux plans religieux et spirituels, les textes des tijānīs abordent des questions qui visent la correction des imperfections de l'âme. Les contributions ne se limitent pas exclusivement à la production des savoirs oraux et théoriques qui ont le mérite d'éclaircir les pans jadis « voilés » de la spiritualité

39 *Mawlid* est un mot d'origine arabe qui désigne un rituel religieux qui célèbre la naissance du Prophète Muhammad (SAW) ou la fête d'anniversaire d'un saint.

40 *Ziyāra* est un mot d'origine arabe qui désigne une visite pieuse.

soufie. Davantage, les actions religieuses se manifestent et s'orientent par/sur la promotion du soufisme tijānī ainsi que ses pratiques dévotionnelles. À travers les principaux thèmes qui se réfèrent, entre autres, aux mérites et règles du *dhikr* ou du *wird*[41], à la nécessité et au rôle des *Chiyûkh* en Islam, à la biographie et l'hagiographie des saints soufis, à l'importance de la formation spirituelle, à la lutte contre les imperfections de l'âme (*Nafs*), aux pieux conseils donnés aux adeptes de la tijâniyya, aux interprétations des expériences reçues lors des voyages pieux, aux miracles (*karāmāt*) qui renforcent la notoriété des saints qui les a réalisés, à la splendeur d'Allah (SWT) qui l'a pourvu de tels dons et aux limites de l'intellect qui ne peut les comprendre..., les érudits soufis tijānīs au Nord-Cameroun posent des actions évidentes. Mieux, ils réussissent à implanter une culture religieuse vivante marquée par une quête constante de purification spirituelle et par une adhésion aux principes véhiculés par le soufisme tijānī tels que l'unité, la solidarité et le respect des hiérarchies spirituelles.

Impact des érudits soufis tijānīs au Nord-Cameroun

Contribuant à enrichir profondément le paysage religieux et culturel au Nord-Cameroun, les œuvres de composition de méditation ont un impact significatif dans l'épanouissement de la tijâniyya. Ainsi, dans cette partie, il est question d'examiner l'impact des érudits soufis tijānīs sur la consolidation, le développement de la pratique de l'islam au Nord-Cameroun et d'analyser leur influence sur le développement de la *tarîqa* tijâniyya. Ce qui permettra de mettre en lumière leur rôle dans l'évolution et la pérennisation de la tijâniyya dans les localités de cette région.

Riches en enseignements doctrinaux et spirituels, solides en valeurs islamiques, les productions littéraires poétiques des soufis tijānīs jouent un rôle crucial dans la consolidation et le développement des pratiques religieuses islamiques au Nord-Cameroun. Étant des puissants outils de transmission de savoir, les poèmes, par exemple, en tant que formes artistiques, favorisent

41 *Wird*, pl. - *awrād*, est un mot d'origine arabe qui désigne l'ensemble des rituels propres à une voie maraboutique ou confrérique. Il s'agit aussi d'un serment de fidélité observé et pratiqué par un adepte à un ordre soufi.

l'assimilation des préceptes religieux. Ce qui permet de faciliter aux musulmans de la région de mieux comprendre et d'intégrer les valeurs de l'islam confrérique dans leur vie quotidienne. Toutefois, les poèmes en *ajami*, composés en langues locales comme le *fulfulde*, le *haoussa*, le *kanuri*, enrichissent le patrimoine littéraire régional tout en affirmant la place de l'islam soufi dans la culture camerounaise. Ce qui permet une profonde appropriation de l'islam confrérique tout en favorisant un sentiment d'appartenance et de fierté religieuse parmi les populations locales. Souvent imprégnés de message de compassion, de paix et de tolérance, les textes religieux des érudits soufis tijānīs ont un impact évident dans la résolution des conflits et la promotion de la cohésion sociale. Dès lors, les différentes productions contribuent à favoriser les relations harmonieuses au sein des communautés musulmanes du Nord-Cameroun. En promouvant des valeurs de persévérance et de solidarité, les thématiques des productions littéraires et poétiques au Nord-Cameroun encouragent le développement personnel et professionnel des fidèles musulmans.

Les travaux respectifs des *Chiyûkh* tijānīs ont un impact considérable sur la consolidation de la pratique de l'islam, et partant, sur l'évolution de la tijâniyya dans le Nord-Cameroun. Il est alors aisé de mentionner que tous les écrits des érudits soufis tijānīs au Nord-Cameroun contribuent à l'émergence d'un mouvement intellectuel islamique, et cela, malgré le caractère anonyme des productions littéraires et poétiques. Toutefois, plusieurs mutations sont à relever en ce qui concerne la production et l'activité intellectuelles dans cette région. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'il importe de souligner que les écrits ont permis de consolider le poids de la tijâniyya, en renforçant sa vitalité sur le terrain. Si certains écrits sont lus dans le cadre de l'animation dans les différentes *zawaya* tijānīes, d'autres, rédigées pour la postérité, permettent d'y entretenir une large audience sur diverses thématiques dans le domaine de l'Islam et du soufisme. Ce qui permet non seulement de gagner la confiance et la sympathie d'un saint, de garnir les bibliothèques personnelles de leurs auteurs, mais surtout d'améliorer la qualité de l'encadrement et de l'éducation des disciples tijānīs au Nord-Cameroun. Ainsi, avec les différents écrits lus et enseignés, avec leurs visées didactiques, les

disciples de la tijâniyya semblent mieux outillés et disposent d'une meilleure formation. Étant entendu que les écrits engagés sont une invitation à une profonde réflexion méditative, les lecteurs prennent parti de la cause défendue en toute connaissance de cause. C'est pourquoi ces textes permettent une meilleure sensibilisation des adeptes tijānīs sur le bon comportement et la meilleure compréhension de la pratique du *dhikr*. De ce point de vue, les écrits des érudits soufis tijānīs permettent de renforcer la pratique de l'islam confrérique. Si leurs écrits ont favorisé un changement évident des mentalités, elles ont tout aussi permis une meilleure compréhension du soufisme et de l'islam.

L'autre dimension des productions littéraires et poétiques réalisées par les tijānīs est leur rôle exercé en tant que réformateurs religieux. Les contenus de textes étaient des exhortations constantes à l'adoption de l'image et des qualités prophétiques. Indubitablement, ils furent des tijānīs dont les écrits ont permis l'acceptation, l'adoption et la consolidation progressive de la tijâniyya réformée. Dans cette perspective, à travers leurs écrits, la *fayḍa*[42] gagna du terrain au point de donner à la tijâniyya au Nord-Cameroun un nombre assez éloquent d'adhérents et d'adeptes. En d'autres termes, les efforts de renouveau islamique initiés par *Shaykh* Ibrahim Niasse furent repris et reproduits par les tijānīs d'une autre génération. Ce qui, non seulement permet de redonner un souffle nouveau à la *fayḍa*, mais surtout de disposer des outils d'analyse et de compréhension de ce mouvement transnational.

Par leur exemplarité et simplicité, les érudits soufis tijānīs ont pu gagner la confiance des musulmans de leurs localités respectives. La qualité des enseignements contenus dans leurs textes a permis à de nombreux disciples de fréquenter les *zawâya* qu'ils édifièrent. En raison du fait que leur instruction bénéficiait d'un crédit moral certain et d'une considération toute particulière,

42 Pour plus de précisions à ce sujet, lire Christopher Gray, "The rise of Niassene Tijaniyya, 1875 to the present," in *Islam et Islamisme au sud du Sahara*, ed. Ousmane Kane & J.L Triaud (Paris : Karthala, 1998), 59-82 ; ou Andrea Brigaglia, "The Fayḍa Tijaniyya of Ibrahim Nyass : Genesis, and Implications of a Sufi Doctrine," in *Islam et Sociétés au Sud du Sahara*, 14/15 (2000/2001) : 41-56.

les *Fukaraabe defte*[43] qui venaient à eux sont *ipso facto* affiliés à la tijâniyya. Ainsi, à l'issue de leur formation spirituelle, ils se mettent au service de la voie. De la sorte, le nombre des adeptes ne cessait de croître. Il en est de même des *zawâya* tijānīes où la récitation des poèmes permet la consolidation des pratiques religieuses. La récitation poétique permet alors de créer un espace de partage et de renforcement des valeurs communes soufies, favorisant ainsi la transmission des enseignements et la création des liens communautaires solides. D'ailleurs, les moments de récitations de poèmes, marqués par la mélodicité et la rythmique, ne favorisent-ils pas la création d'une atmosphère spirituelle propice à la méditation et à la prière, consolidant alors la pratique religieuse au Nord-Cameroun ? Au regard de l'impact considérable des textes des érudits soufis tijānīs au Nord-Cameroun, il est évident que cet héritage intellectuel et spirituel mérite une attention particulière. Existe-t-il pour autant au Cameroun une politique de préservation et de valorisation de ce patrimoine intellectuel ?

Préservation et valorisation de l'héritage intellectuel et religieux tijānī

L'héritage intellectuel et religieux des érudits soufis tijānīs du Nord-Cameroun constitue un élément fondamental de l'identité culturelle et spirituelle de la région. Témoin privilégié de l'histoire islamique locale et vecteur de transmission des savoirs islamiques soufis, cet héritage se trouve parfois en difficulté face aux défis contemporains.

Le patrimoine intellectuel et spirituel des érudits soufis tijānīs au Nord-Cameroun doit être préservé, car il est une richesse inestimable. Non seulement, ce patrimoine permet la transmission des valeurs spirituelles ainsi que son enracinement dans l'histoire locale, il constitue surtout un modèle pour la jeunesse. Les enseignements issus de cet héritage religieux abordent la quête de la purification de l'âme, l'importance du respect des règles religieuses et le développement de la fraternité. Ces différentes thématiques constituent à n'en point douter des piliers

43 *Fukaraabe defte* est un mot d'origine peule qui désigne les étudiants de niveau complémentaire dans une école coranique peule.

fondamentaux qui façonnent plusieurs générations. Ces valeurs renforcent la spiritualité ainsi que l'identité religieuse des musulmans de cette obédience. Dès lors, le patrimoine intellectuel tijānī, un modèle éducatif et éthique pour les musulmans, offre des repères solides dans un monde en constante mutation, en ce qui concerne le respect des normes sociales, la responsabilité individuelle et collective et la dévotion religieuse.

Par ailleurs, en raison du fait qu'il contribue à l'identité culturelle et religieuse du Nord-Cameroun, il y a urgence de préserver le patrimoine intellectuel et spirituel tijānī. La partie septentrionale étant une région marquée par une diversité de traditions religieuses et culturelles, l'héritage tijānī qui y joue un rôle unificateur et éducateur doit être impérativement préservé et valorisé. Ceci, en raison du fait que dans les *zawâya* tijānīes du Nord-Cameroun, centres névralgiques d'apprentissage, de dialogue et de transmission de savoir, les messages codifiés dans les textes tijānīs ont le pouvoir de renforcer l'unité et la cohésion sociale. Rappelons que la préservation du patrimoine intellectuel tijānī est cruciale, car celle-ci permet tout autant de maintenir la flamme de l'identité religieuse qui ne cesse de façonner le quotidien des nombreux musulmans de cette région.

Dans l'islam soufi en effet, « écrire des textes spécialisés et composer des vers s'apparentent à des stratégies de promotion personnelle au sein d'une *tarîqa*. Dans ce contexte, écrire vise à impressionner ses pairs et à éduquer ses disciples ».[44] Pour la plupart, les écrits des soufis tijānīs ne font pas l'objet de vulgarisation et de publication dans le Nord-Cameroun, en raison de la discrétion voulue par leurs concepteurs. Les différents textes semblent contenir des informations classifiées et des enseignements ésotériques que seuls les initiés peuvent déchiffrer. La discrétion « volontaire » pourrait se traduire par le manque d'ambition personnelle, la réticence vis-à-vis des adversaires de la tijâniyya ou le respect de la hiérarchie de l'Ordre. Dans l'un et l'autre cas, l'impératif catégorique de protéger, de conserver et de valoriser le patrimoine intellectuel spirituel tijānī s'impose.

Pour ce faire et comme préalable, il y a la nécessité de faire une collecte systématique des archives écrites et de toutes les

44 Seesemann, "Three Ibrāhīms: Literary Production," 330.

documentations des œuvres produites ou reproduites par des soufis tijānīs au Nord-Cameroun (manuscrits, poésie lyrique et mystique, correspondances diplomatiques, ouvrages religieux, traités…). Ceci, afin d'éviter la disparition de ce savoir précieux. Des bibliothèques populaires ouvertes à tous ainsi que des centres de recherche et de documentation universitaires devraient être créés pour pérenniser cette entreprise de collecte. Afin de faire face aux nombreux défis contemporains, cette initiative de préservation de cet héritage, bien qu'indispensable, devrait être renforcée par des projets de numérisation, à l'instar de ce qui se fait dans le cadre du projet de la sauvegarde des manuscrits de Tombouctou au Mali. Dans cette logique, une initiative de sauvegarde des enseignements et traditions non écrites devrait être mise sur pied. Les récits et témoignages des disciples et descendants des érudits soufis tijānīs dans le Nord-Cameroun constituent ainsi une source précieuse de connaissance. Nonobstant, la réalisation de cette recherche sur l'oralité gagnerait à être précédée par la recension physique et spatiale des *zawâya* tijānīes implantées dans toute la région.

L'idée d'ériger les *zawâya* traditionnelles en sites du patrimoine religieux par les pouvoirs publics pourrait également constituer une source non négligeable de rentrée des devises en suscitant la curiosité des touristes, ce qui consécutivement participe de la croissance économique. Un tel inventaire permet surtout leur archivage et leur classification objective en fonction des différents centres d'intérêt. De la sorte, il sera possible à la fois de renforcer le poids de celles existantes tout en revivifiant les *zawâya* historiques « en panne d'énergie ». En d'autres termes, certaines anciennes *zawâya*[45] qui perdent de leur prééminence après la disparition des *Chiyûkh* fondateurs, nécessitent des travaux de restauration en vue de préserver intact leur attractivité et leur rôle au sein de la communauté. Cela inclut la réhabilitation des

45 Au Nord-Cameroun, les facteurs explicatifs de la disparition des *zawâya* tijānīes sont entre autres, le contexte sociopolitique et économique difficile, la pauvreté ambiante, le manque de soutien. Certaines *zawâya* disparaissent avec le décès de leur *Cheikh*, car leurs héritiers, n'ayant pas d'aspiration pour la pérennité, n'en font pas bon usage. La fermeture et l'abandon de certaines fonctionnalités des *zawâya* tijānīes peuvent aussi s'expliquer avec les problèmes de succession et d'héritage après la disparition d'un *Cheikh*.

infrastructures, la sauvegarde des archives et les modalités de la transmission des pratiques religieuses traditionnelles.

De plus, pour renforcer les efforts de préservation et garantir l'efficacité de la transmission de cet héritage religieux aux générations futures, différentes stratégies peuvent être mises en œuvre. La sensibilisation des érudits soufis tijānīs du Nord-Cameroun sur les enjeux d'une initiative de documentation et de diffusion du savoir, la numérisation des manuscrits et archives, la sensibilisation des jeunes générations, le développement de programmes éducatifs spécialisés et la collaboration internationale sont quelques-unes des pistes à prospecter. Il importe alors de souligner que ces stratégies ne sauraient être efficaces sans une réelle volonté publique et sans une forte implication des soufis tijānīs eux-mêmes. Cela passe tout d'abord par la prise de conscience effective de l'importance du patrimoine intellectuel et spirituel tijānī et aussi des enjeux de la préservation de cet héritage.

Du fait de leur importance intrinsèque, les écrits des érudits soufis tijānīs au Nord-Cameroun devraient faire l'objet de publication et de valorisation. Pour cela, en plus de la sensibilisation des jeunes à travers des conférences, des ateliers, expositions ou festivals, il est primordial que les pouvoirs publics et les autorités coutumières mettent sur pied des mécanismes devant permettre la publication et la vulgarisation de ces travaux inédits. À titre illustratif, le ministère de la Culture pourrait faciliter la numérisation des documents intellectuels et religieux islamiques. Ce Ministère pourrait également encourager leur mise à disposition via des plateformes permettant leur accessibilité à distance. Sur la longue durée, ces actions pourraient permettre la sauvegarde de ce patrimoine intellectuel tout en le rendant accessible à un large public, de par le monde. L'ordre gouvernant pourrait en outre créer un cursus universitaire ou d'écoles spécialisées dans les sciences de religion avec une focalisation sur le soufisme et les confréries religieuses musulmanes, compte tenu de leur apport à la promotion de la paix sociale. Cela permettrait de former de nouvelles générations d'intellectuels et de religieux capables de préserver et de diffuser cet héritage intellectuel commun. Les programmes d'enseignement pourraient inclure des modules sur l'islam soufi, l'histoire de l'érudition islamique,

l'histoire des érudits tijānīs, leurs œuvres majeures et l'impact de leurs enseignements sur la société. Dans l'optique d'apporter des ressources supplémentaires pour la recherche et la préservation du patrimoine intellectuel tijānī, il est possible de développer une politique de collaboration internationale et un partenariat mutuellement bénéfique aux parties contractantes. L'implication des centres de recherche, à l'instar de l'IRCICA, du Centre Ahmed Baba de Tombouctou et d'autres instituts académiques internationaux d'envergure permettrait la préservation de ce patrimoine tout en favorisant sa diffusion.

Par ailleurs, les différentes stratégies émises, bien que louables, semblent être des initiatives privées aléatoires. À l'échelle locale et régionale, la question de la préservation et de la valorisation du patrimoine intellectuel et spirituel tijānī passe par une prise de conscience effective. La recherche des solutions qui devrait être faite en amont, serait surtout l'apanage des érudits soufis tijānīs qui sont invités à s'adapter à l'époque actuelle. Avec la multiplication de l'offre religieuse, le caractère laïc de l'État camerounais et en l'absence d'un clergé islamique au Cameroun, la question peut prêter à confusion et rentrer en désuète. La mise sur pied d'un centre de recherche soufi constitué d'une équipe d'experts en patrimoine, composé des érudits tijānīs, des islamologues, des universitaires, est toutefois nécessaire afin de (re)penser et (re)panser objectivement les questions relatives aux textes et manuscrits rédigés par les soufis tijānīs au Nord-Cameroun.

Conclusion

Cette communication qui a mis en lumière l'importance du patrimoine intellectuel et religieux des érudits soufis tijānīs au Nord-Cameroun n'a pas manqué de présenter leurs contributions dans l'histoire de la tradition et de l'érudition islamique. Le patrimoine intellectuel des lettrés musulmans qui constitue des compositions de méditation, riches et variées, a été analysé avec la plus grande acuité. Ce qui a permis de contribuer à l'émergence d'un mouvement intellectuel islamique au Nord-Cameroun. Ces différents écrits touchent plusieurs domaines des sciences islamiques et plusieurs genres littéraires et poétiques avec des thématiques diverses. Véritables pôles d'attraction en matière de savoir islamique, les *Chiyûkh* soufis tijānīs du Nord-Cameroun ont

été des penseurs musulmans qui ont marqué l'histoire du savoir et de l'érudition islamique en Afrique centrale. À travers leurs *zawâya*, ils ont non seulement transmis des savoirs islamiques essentiels, mais ils ont significativement contribué à structurer l'identité religieuse et culturelle, tout en consolidant la pratique de l'islam et en diffusant la tijâniyya. Toutefois, il reste qu'au Cameroun cette activité de production littéraire et poétique n'est pas coordonnée et institutionnalisée. Chaque érudit en fonction de sa détermination et de ses ambitions et compétences se livre à la rédaction littéraire, à condition d'avoir en amont l'approbation des grands représentants de l'Ordre. Engagés pour la plupart, les textes de soufis tijānīs au Nord-Cameroun semblent s'adresser à un public-cible bien précis. Bien que contribuant à l'émergence d'un mouvement intellectuel islamique et faisant partie intégrante de l'élitisme intellectuel, l'activité de production littéraire et poétique des *Chuyûkh* tijānīs au Nord-Cameroun reste peu valorisé, car ne disposant pas d'un canal de diffusion adéquat. Le plus souvent, les écrits tijānīs qui ne sont pas publiés remplissent essentiellement les bibliothèques privées de ces érudits musulmans.

Face aux défis contemporains, comme la mondialisation, l'érosion des traditions locales et l'évolution des structures éducatives, la préservation de l'héritage religieux et intellectuel tijānī devient une priorité. Les initiatives, bien qu'importantes, devraient être renforcées par des efforts accrus. Dans ce sens, les érudits soufis tijānīs, eux-mêmes, doivent continuer à documenter et à promouvoir ce patrimoine, qui constitue un pilier essentiel de l'histoire intellectuelle et spirituelle du Nord-Cameroun. En l'absence d'une politique publique viable dans ce domaine au Cameroun, et à propos de la réalisation d'un inventaire global des sources écrites tijānīes, non publiées, des initiatives nouvelles sont à adopter tout comme des recherches complémentaires. La modernisation, la digitalisation de la transmission des savoirs soufis, le dialogue entre traditions intellectuelles et contemporanéité, le renforcement des liens transnationaux au sein de la tijâniyya, sont entre autres de nouvelles réflexions qui offrent un cadre de recherche/action fertile pouvant aider à appréhender les mutations au sein de l'islam soufi.

Références bibliographiques

Adama Hamadou. *L'Islam au Cameroun, entre tradition et modernité*. Paris : l'Harmattan, 2004.

Brigaglia Andrea. "Sufi Revival and Islamic Literacy: Tijani Writings in Twentieth-century Nigeria." *The Annual Review of Islam in Africa*, issue n°12/1 (2014): 102-111.

Charfi F. *L'Islam et la science. En finir avec les compromis*. Paris : Odile Jacob, 2021.

Cohen Anouk. « Vers une "épistémè" Islamique ? Refondation des savoirs et des subjectivités islamiques au Sénégal. » *Passés Futurs, 11 [Usages postcoloniaux du colonial –2]* (2022).

En ligne : https://www.politika.io/fr/article/episteme-islamique-refondation-savoirs-subjectivites-islamiques-au-senegal.

Cottin S. « La Tijâniyya lyonnaise. Une voie dans son temps. » *Archives de sciences sociales des religions* (2007) : 69-89.

http://journals.openedition.org/assr/11523

Fadel Soubiane Bah. « Considérations sociologiques et problématique de l'instrumentalisation des *zaouïas* et/ou mosquées d'obédience tijâne à Ngaoundéré au Cameroun : états des lieux, perceptions et réalités. » *Carnet de recherche de l'IPRA : Journées doctorales IPRA* (2017).

https://ipra.hypotheses.org/538.

Fadel Soubiane Bah. « Réflexion sur l'érudition islamique et les sciences religieuses « traditionnelles » : état des lieux du savoir islamiques en Afrique subsaharienne. » *Revue trimestrielle - L'Islam au XXI*ème *siècle*, Numéro Spécial : Islam et sciences (2023) : 21-36.

Fadel Soubiane Bah. « Avènement, religiosité et mécanismes d'adaptation de la Tijâniyya face aux contraintes dans l'Adamaoua (Cameroun) de 1809 à 2017. » Thèse de Doctorat *Ph.D*, Université de Ngaoundéré, 2024.

Hunwick J. et O'Fahey Rex S. (éds.). *Arabic Literature of Africa, Volume 4: The writings of Werstern Sudanic Africa*. Leiden: Brill, 2003.

Moreau R-L. *Africains Musulmans*. Abidjan : Présence Africaine/INADES édition, 1982.

Nazarena Lanza. « Une *zaouïa* privée pour un *Cheikh* moderne : échanges autour du soufisme marocco-sénégalais à Salé. » In *Le Maroc au présent : d'une époque à une autre, une société en mutation*, édité par Dupret Baudouin (dir), et *al.* Casablanca : Centre Jacques-Berque, 2015.

http://books.openedition.org/cjb/1112, pp. 755-764.

Ousmane Oumar Kane (éd.). *Érudition islamique en Afrique : nouvelles pistes de recherche et contexte mondial*. Dakar : CERDIS, 2022.

Ousmane Oumar Kane. *Au-delà de Tombouctou. Érudition islamique et Histoire intellectuelle en Afrique Occidentale*. Dakar : CODESRIA, 2017.

Ribau P. « Les savoirs à l'âge d'or de la civilisation arabo-musulmane. » *La Pensée*, n°384/4 (2015) : 57-64.

Samb Amar. *Essai sur la contribution du Sénégal à la littérature d'expression arabe*. Dakar : IFAN, 1972.

Seesemann R. "Three Ibrāhīms: Literary Production and the Remaking of the Tijāniyya Sufi Order in Twentieth-Century Sudanic Africa." *Die Welt des Islams*, 49 (2009): 299-333.

Triaud J-L. *La légende noire de la Sanoûsiyya : une confrérie musulmane saharienne sous le Regard français (1840-1930) T1 & T2*. Paris : Maison des Sciences de l'Homme, 1995.

Rôle des Imams de la grande mosquée du lamidat de Maroua dans l'érudition islamique

Bachir Bouba*

Introduction et problématique

Un *imam*, reconnu comme étant un guide religieux musulman, a toujours été une personnalité influente du fait du pouvoir théologique et symbolique qu'il incarne. Il officie naturellement dans une mosquée, lieu de culte musulman. Il a pour fonctions de diriger les prières, conduire les prédications occasionnelles ou celles de vendredi (*khutba*) à l'occasion de la prière hebdomadaire de *jum'a*, gérer les affaires religieuses, notamment célébrer les mariages et les baptêmes religieux, sans oublier l'enseignement du savoir islamique. Partout en Afrique et particulièrement au Cameroun, aussi bien dans la partie septentrionale que méridionale, les *imams* exercent ces fonctions traditionnelles devenues socialement normalisées. En observant le cas français, Jouanneau récapitule trois répertoires d'actions de l'*imam*, en affirmant que « les deux premiers sont proprement liturgiques : la guidance de la prière et la réalisation du prêche du vendredi. Le troisième, la transmission institutionnelle du savoir islamique, repose enfin sur l'importance dans l'espace de la mosquée d'un cadre profane d'expérience de type scolaire ».[1] Cependant, dans les pays laïcs comme le Cameroun, il ne bénéficie pas d'une reconnaissance institutionnelle ou juridique et ne rend pas compte à l'État, contrairement à la pratique en vigueur dans les pays arabo-musulmans. Mais, il dispose tout de même d'un pouvoir légitime, car il est désigné et mandaté par la communauté musulmane, ou par le promoteur de la mosquée, ou bien par le pouvoir traditionnel en l'occurrence le lamidat, comme c'est le cas dans le Nord du pays. Ainsi, selon la doctrine sunnite, l'*imam* est l'élu des hommes et non

* Université de Maroua, Cameroun.

1 Solenne Jouanneau, « L'imam, sans clergé ni église. Les répertoires d'une autorité dissimulée dans des cadres d'interaction, » *Revue Genèses*, n°88 (2012) : 7.

l'élu d'Allah comme le pensent les shi'ites. Bien que n'étant pas politisé, « il est le chef de la communauté politique, le pivot de l'ordre social. Il se situe hors de toute conception sacrale de l'imâmat et ne s'intéresse qu'à la temporalité immédiate ».[2]

Le lamidat quant à lui, est une chefferie traditionnelle originellement à caractère islamique que l'on retrouve principalement dans les sociétés musulmanes du Nord-Cameroun. Avant la colonisation, le terme lamidat était limité à l'émirat de l'Adamawa. Il faut reconnaître que « les lamidats sont les royaumes islamiques construits pour la plupart dans la première moitié du 19è siècle par les Foulbé ou Peul. Ceux-ci répondirent à l'appel de Shehou Usman Dan Fodio, qui déclara la guerre sainte, *jihad*, en 1804 dans le pays haoussa, et réussirent à soumettre à leur hégémonie, des peuples païens et même des peuples islamisés mais jugés corrompus ».[3] On comprend pourquoi cette chefferie, bien qu'elle soit désormais qualifiée de traditionnel, est toujours vue comme la vitrine religieuse et coutumière de la localité où elle est implantée. Elle est donc toujours adossée à un pouvoir spirituel. C'est la raison pour laquelle il y a toujours une grande mosquée affiliée au lamidat. Allant dans le même sens, Motaze Akam constate que l'implantation des lamidats au Nord-Cameroun a suscité un nouveau système de gouvernance et d'organisation sociale connu sous le nom de lamidalisme qu'il a conceptualisé pour justement le désigner comme étant un système socio-idéologique de nature importée, bâti sur un fond islamique soufi, intégrant le mode de production capitaliste.[4]

Le Lamido, Chef traditionnel et politique, se fait accompagner par des notables et des dignitaires qui occupent des fonctions et des statuts divers. Parmi eux, figurent les différents *imams* de la grande mosquée qui ont marqué l'histoire du lamidat de Maroua. Ce sont des personnalités influentes qui ont joué un rôle de premier plan dans la diffusion du message de l'islam et dans le rayonnement du

2 Cynthia Fleury, « L'Imam, chef de la communauté politique et spirituel, » *Cités*, 2, n°6 (2001) : 120.

3 Yoshihito Shimada, « Dynamique politique des États traditionnels sous l'*Indirect rule*. Du pouvoir à l'autorité. Étude de cas de lamidat de Rey Bouba, » *Senri ethnological studies*, 15 (1984) : 295.

4 Motaze Akam, *Le défi paysan en Afrique. Le Laamido et le paysan au Nord-Cameroun* (Paris : l'harmattan, 1990).

lamidat, à travers leurs enseignements qui ont contribué à la formation de l'élite islamique intellectuelle, notamment les doctes musulmans (*modibbe*) et les prédicateurs. Ayant été généralement choisis parmi les plus instruits et les plus influents, ils sont plus ou moins proches du Lamido, qui les désigne et les consulte. Cependant, dans leur succession au cours de l'histoire, les *imams* n'ont pas le même niveau d'érudition et ne sont pas tous issus de la même école ou tendance idéologico-religieuse. Leur contribution à la promotion de la science islamique, leur notoriété et leur niveau d'influence sont ainsi variables et tributaires de leur niveau de culture islamique.

La présente contribution s'appuie principalement sur la recherche documentaire, l'observation directe et les enquêtes orales auprès de cinq (05) érudits musulmans qui sont passés entre les mains de ces *imams*. Ces personnes ressources ont été choisies par convenance, mais surtout pour leur expérience et leur disponibilité à répondre aux entretiens. Le travail analyse le rôle des *imams* de la grande mosquée du lamidat de Maroua dans l'érudition islamique. Il s'agit non seulement d'une présentation des grandes figures parmi ces *imams*, mais surtout une étude critique de leur niveau de participation à l'édification d'une élite intellectuelle à vocation islamique. En premier lieu, le travail montre que le lamidat et la mosquée sont deux entités inséparables. En second lieu, il présente quelques figures emblématiques des *imams* de la grande mosquée de Maroua. La troisième articulation étudie les modes opératoires de formation à l'érudition, et enfin, la quatrième fait une analyse critique de ces modes de formation.

Lamidat et Mosquée : deux entités inséparables

Il importe de noter qu'au Nord-Cameroun, il n'existe pas de lamidat sans mosquée. Celle-ci jouxte toujours le palais royal pour en faciliter l'accès au maître de céans. En effet, le lamido est censé jouer à la fois le rôle du chef politique et du chef religieux d'une localité. Cette double fonction est héritée du premier Chef musulman dans l'histoire de l'islam, notamment le Prophète Mohamad (SAW). Il avait joué un rôle politico-spirituel, en guidant et en gérant les affaires des musulmans de la première heure. Il avait sa mosquée qu'il dirigeait, laquelle a été le lieu de toutes les assises, aussi bien administratives, politiques que religieuses. Il y

organisait les prédications et les enseignements, y planifiait les expéditions, y réglait les conflits, et y officiait aussi en tant que *imam* du fait de son immense savoir spirituel. Cela peut être considéré, à juste titre, comme normal pour un prophète supposé être investi d'un pouvoir divin par qui passe toute la révélation. Cette mosquée existe encore de nos jours au nom de « La Mosquée du prophète » à Médine en Arabie Saoudite, que les musulmans se hâtent de visiter lorsqu'ils vont à La Mecque pour accomplir le pèlerinage. Ses successeurs, les quatre Califes de l'islam connus sous la désignation des califes « bien guidés » à savoir Abu Bakr (632-634), Omar (634-644), Othmane (644-656) et Ali (656-661) ont tous exercé les mêmes fonctions à leurs époques respectives dans la même mosquée.[5] Ainsi, le pouvoir politique et spirituel était inséparable. Ils avaient d'ailleurs l'attribut de Commandeur des Croyants.

Cette réalité était aussi la caractéristique des grands empires musulmans à travers le monde et des grands leaders tels que Usman Dan Fodio, Modibbo Adama, entre autres. En réalité, le lamido est censé occuper ces deux fonctions mais, compte tenu de ses multiples charges, il peut déléguer son pouvoir spirituel à une personne désignée par lui, notamment un imam dont le rôle est de gérer les affaires religieuses. Au rang de ces affaires religieuses, se trouvent la direction des prières obligatoires et surérogatoires, l'exécution des pêches et sermons, l'éducation des fidèles et le recyclage des grands érudits dont les *imams* et le juge islamique à travers l'école coranique complémentaire.[6] La séparation des deux fonctions a conduit à la naissance des vocables de « *imam* central », « *imam* de la mosquée centrale » ou de « grand *imam* », pour désigner ce dernier et marquer ainsi la différence avec les *imams* des mosquées secondaires des différents quartiers de la ville, mais qui rendent tout de même compte au Chef. L'*imam* central jouit d'une certaine notoriété auprès de la population musulmane.

5 Mohamed Chérif Ferjani, *Le politique et le religieux dans le champ islamique* (Fayard, 2005).

6 Hamadou Adama et Aboubakary Amadou Moodibo, « Itinéraire d'acquisition du savoir arabo-islamique dans le Nord-Cameroun, » *Annales de la Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Ngaoundéré*, vol. III (1998).

Pour le cas de Maroua, les premiers *lamibe* (pluriel de *lamido*) exerçaient également cette double fonction. C'est le cas de Modibbo Mohaman Selbé qui fut *lamido* de Maroua et *imam* de la grande mosquée pendant son règne du fait de son érudition. Modibbo Mohaman Damraka fut également *lamido* et *imam*, fonctions qu'il a cumulées de 1801 à 1846, mais a fini par céder le pouvoir spirituel aux *imams*, en désignant Mal Maliki Belal (1815-1839), puis Modibbo Adama (1839-1898) qui ont été successivement *imams* de la grande mosquée. Il semble que c'est à partir de là que les deux fonctions ont commencé à être dissociées, mais on continuait tout de même à confier le lamidat de Maroua à des érudits.

Nonobstant cette disjonction de fonction, certains *lamibe* estiment toujours détenir, du moins symboliquement, ces deux pouvoirs alors même qu'ils n'exercent plus réellement le rôle spirituel. Il en est ainsi parce qu'il leur revient de désigner l'*imam* central comme étant leur représentant sur le plan spirituel, qu'ils croient pouvoir défaire à leur guise. On se souvient d'ailleurs des discours de l'ancien lamido de Maroua Bakari Bouba qui, à l'occasion des prières des deux grandes fêtes musulmanes, notamment la fête de fin de Ramadan (*Aid al fitr*) et la fête de sacrifice (*Aid al adha*), avait coutume de se présenter comme le « Commandeur des Croyants », par référence au temps du prophète Mohamad (SAW) et de ses califes. Il importe de préciser que l'*imam* de la grande mosquée du lamidat fait partie du collège des notables à consulter en cas de désignation d'un nouveau Chef.

Quelques figures emblématiques des grands imams de Maroua

Il est difficile de retracer avec exactitude la trajectoire historique de tous les *imams* de la grande mosquée de Maroua, du fait de la rareté des sources écrites. Cependant, la tradition orale et quelques écrits disponibles nous renseignent sur la succession des *imams* principaux de Maroua à partir de 1792. L'atlas de la Province de l'Extrême-Nord et surtout la contribution de Seignobos ont été éminemment utiles et riches dans ce sens.[7]

7 C. Seignobos, « Maroua, évolution historique, » in *Atlas de la province de l'Extrême-Nord*, eds., C. Seignobos et O. Iyébi-Mandjeck (Paris : Ortom, 2000).

En effet, de 1792 à 1794, Modibbo Mohaman Selbé fut *lamido* de Maroua et officiait en même temps comme *imam* principal de la même ville. Il répondait d'ailleurs au surnom d'*imam-lawan*. Après deux ans, il a passé le témoin à l'*imam* Yahya pour porter les attributs de l'*imam* de Maroua. Celui-ci a officié comme grand *imam* auprès de cette chefferie pendant 26 ans.

Du début jusqu'à la première moitié du 19è siècle, Modibbo Mohaman Damraka est Lamido et par ricochet *imam* de Maroua. Son règne va de 1801 à 1846. Cependant, il met fin à sa fonction d'*imam* en 1815 pour mieux s'occuper de ses devoirs traditionnels et politiques. C'est ainsi qu'il va céder le pouvoir spirituel aux *imams*, en désignant Mal Maliki Belal (1815-1839), puis Modibbo Adama (1839-1898) qui ont été successivement *imams* de la grande mosquée. Il a particulièrement contribué au renforcement du lamidat de Maroua, aussi bien sur le plan traditionnel que religieux. Il met en place les assisses du pouvoir « lamidal », en organisant soigneusement son royaume. Il a voulu faire de Maroua un pôle religieux, en accordant une importance particulière au savoir islamique et aux érudits musulmans. Il s'est particulièrement investi dans l'enseignement spirituel et la formation, ce qui a attiré beaucoup de lettrés à Maroua pendant son règne.

Il ne faut pas penser que la désignation d'un *imam* central se fait sans contestation ou mécontentement. Seignobos renseigne que « lorsque Mal Biiri nomma Modibbo Muhaman Damagaran grand *imam*, certains religieux, installés à Maroua avant lui, en furent mécontents et partirent à Binder, ce fut notamment le cas de Mal Belal, apparenté au *galdima*. Il se réconcilia ultérieurement avec Mohaman Damagaran et obtint une petite portion de terre à Domayo (le quartier de Domayo Waziri Radjil) ».[8]

Modibbo Hamadou Moustapha connu sous le pseudonyme de Modi, fils de Modibbo Damraka a hérité la fonction d'*imam* de Maroua de 1878 à 1885, de retour de ses études islamiques effectuées à Yola au Nigéria, pendant que son frère Mohaman Sali était Lamido. Cet *imam* était doté d'un grand savoir religieux qu'il enseignait autour de lui et dans la mosquée centrale de Maroua. Il s'occupait de toutes les questions religieuses au sein du lamidat,

8 Ibid.

donnait des avis islamiques sur ces questions lorsqu'il en était consulté, dirigeait les prières hebdomadaires de vendredi et des deux fêtes, renforçant ainsi le pouvoir traditionnel et politique de son frère *lamido*. L'*imam* décède en 1885 avant son frère *lamido*.

Il passe le témoin à Modibbo Mohaman Said en 1885. Grand-père de l'actuel *imam* de Maroua, il s'est particulièrement distingué par son érudition. Il était consulté sur des questions religieuses avant même d'être désigné *imam*, au point où il était considéré comme le plus instruit de Maroua. Il passe son temps à l'enseignement, à la formation et à l'encadrement spirituel. Ses enfants sont les premiers bénéficiaires de son savoir, au premier rang desquels Modibbo Yahya Bakari, le père de l'actuel *imam* de Maroua. Modibbo Yahya Bakari lui aussi, s'est imposé par son niveau d'érudition et par l'enseignement religieux au point d'être coopté comme grand juge islamique (*Alkaali*) auprès du lamidat de Maroua, poste qu'a également occupé son père. Cependant, il n'a pas été désigné *imam* de Maroua. On peut voir en cela une sorte de reproduction sociale intergénérationnelle dans la lignée de Modibbo Mohaman Said. Il décède en 1916, laissant à la communauté musulmane un grand héritage et une progéniture qui marche sur sa trajectoire éclairée.

Modibbo Arabo fut deux fois désigné *imam*, de 1916 à1932, puis de 1938 à 1940. Connu sous le surnom de Hamma, il a fait ses études islamiques au Soudan où il a été initié à la confrérie Mahdiyya. Il est d'ailleurs celui qui a instauré cette confrérie dans la mosquée centrale et même au sein du lamidat. Certains *wird* (évocations litaniques) de la mahdiyya étaient encore en vigueur dans la mosquée jusque vers les années 1990. Pendant la période entre ses deux prises de fonctions comme *imam*, son fils Mal Abdoulahi Arabo l'a valablement remplacé, notamment de 1932 à 1938, en poursuivant les œuvres de son père.

Liman Boubakary, en provenance de Mindif, est celui qui a connu, pour l'instant, la plus grande longévité au poste d'*imam* de Maroua. En 40 ans, précisément de 1940 à 1980, il a pu irriguer les fidèles de la mosquée centrale et ceux de Maroua en général de son savoir. Comme ses prédécesseurs, il organise l'exégèse du Coran à la mosquée chaque mois de Ramadan, sans oublier l'enseignement des sciences islamiques à son domicile. Il a été témoin de la

succession de beaucoup de *lamibe* pendant son imamat, à l'instar de Lamido Mohamadou Saadjo, Lamido Yaya, Lamido Koiranga et Lamido Bobbo. La collaboration entre ces différents *lamibe* et l'*imam* a été saine et mutuellement enrichissante, c'est pourquoi tous lui ont fait confiance.

De 1980 à 1986, dans une logique de reproduction sociale, Mal Hamadou Abdoulahi, petit-fils de l'*imam* Modibbo Arabo, est invité à occuper à son tour la fonction d'*imam*. Les six années qu'ils a passées à la mosquée lui ont permis de poursuivre le rôle que jouait son grand-père, non sans renforcer la confrérie mahdiya.

Depuis juin 1986, Mahamoudou Mal Bakari officie en tant que *imam* de la grande mosquée de Maroua, suite à sa désignation par Lamido Bouba Alioum, après le décès de Mal Hamadou Abdoulahi. Il occupe cette fonction jusqu'à nos jours. Mahamoudou Mal Bakari semble être le seul *imam* à avoir suivi une formation académique assortie d'une maîtrise en jurisprudence islamique (droit islamique ou *charia*) obtenue à l'Université islamique de Médine en Arabie Saoudite, après avoir étudié pendant de longues années auprès de son père, avant son départ pour l'Arabie. Cet érudit de renommée internationale a une notoriété connue et reconnue,[9] ce qui lui a valu d'être désigné par l'Association Culturelle Islamique du Cameroun (ACIC) comme Président du comité des Oulémas du Cameroun. Il représente ainsi le Cameroun dans les instances internationales comme aux assises de l'Académie mondiale de Jurisprudence Islamique (*fiqh*), ainsi qu'à la Ligue islamique mondiale. Aujourd'hui à la retraite, il a été enseignant d'arabe pendant plusieurs années au Collège d'Enseignement Secondaire (CES) de Maroua érigé en Lycée bilingue de Maroua depuis 1972.[10]

9 A titre d'exemple, il est membre de l'Académie mondiale de la Jurisprudence islamique dont le siège est en Arabie Saoudite. Cette organisation lui a attribué une distinction en 2023, en reconnaissance du rôle qu'il a joué en son sein. Il est également membre de la Ligue islamique mondiale et représentant de la Fondation Mohamed VI au Cameroun, Fondation qui s'intéresse sur des questions religieuses, en se déployant dans toute l'Afrique.

10 Le collège d'enseignement secondaire (CES) a été créé à Maroua en 1959. Il est transformé en Lycée de 1968 à 1979 ; puis, redevient collège jusqu'à 1992, année de sa mutation définitive en Lycée bilingue de Maroua.

Certains des *imams* sont des produits de la reproduction sociale. C'est le cas par exemple des *imams* Yahya, Mal Hamadou Abdoulahi et Mahamoudou Mal Bakari. Le premier a marqué son passage à l'imamat par l'enseignement du Saint Coran et du savoir religieux qu'il a lui-même hérité de ses parents. A son tour, il a transmis son savoir à des générations, y compris ses enfants et petits-enfants. L'une de ses petites-filles, Asta Adji a été une maîtresse coranique reconnue, car elle s'est investie dans la formation de plusieurs enfants qui lui étaient confiés dans une école coranique à côté du palais royal. Le second, Mal Hamadou Abdoulahi, petit-fils de l'*imam* Modibbo Arabo est un autre cas de reproduction sociale. Il a suivi les traces de son père dans l'enseignement et la formation.

Le troisième est aussi un témoignage vivant de la reproduction intergénérationnelle de grand-père en petit fils. Son grand-père Modibbo Mohamad Said fut *imam* comme montré plus haut. Selon un de nos informateurs qui fut l'élève de Mahamoudou Mal Bakari, lorsque celui-ci est rentré de ses études en Arabe Saoudite, son père lui demanda : « Mon fils, qu'est-ce que tu es allé apprendre en Arabie Saoudite ? » Il répondit : « nous sommes plutôt allés à la découverte du monde islamique. Quant au savoir, on l'a laissé ici dans ta maison ». Cela témoigne, au-delà de l'humilité qui le caractérise, que c'est une famille d'érudits qui se forge de conserver cet héritage.

Il convient de préciser que ces *imams* ne sont pas les seuls à participer à l'érudition islamique. D'autres doctes, qui n'ont pas occupé la fonction d'*imam* de la mosquée centrale de Maroua, ont significativement contribué à la formation des érudits tels que Modibbo Yahya Bakari (1905-1984) reconnu pour son haut niveau d'érudition, à qui l'on a confié le rôle du grand juge islamique (*alkali*) et qui a significativement contribué à la formation des centaines d'érudits disséminés partout dans le septentrion camerounais. Modibbo Abdouraman Nassourou (1933-2004) était un érudit très connu et respecté. Sa particularité est la fondation de l'Institut secondaire islamique de Dougoï (généralement connu sous le nom de Ma'had) dont il a été le premier Directeur. Cet établissement à vocation théologique forme de la classe de 6ème jusqu'en Terminale, conformément au programme saoudien. Les lauréats peuvent alors poursuivre leurs études supérieures à

l'étranger, dans des pays qui reconnaissent les parchemins délivrés par cet Institut. Modibbo Bakri Khalil (1934-2012), ancien étudiant de l'Université islamique de Médine, à l'instar de Modibbo Abdouraman Nassourou, a été enseignant dans le même Institut, mais surtout il s'est consacré à l'enseignement à son domicile. On ne saurait évoquer les formateurs des érudits sans citer Modibbo Hayatou Mal Dalil (1941-), *imam* actuel de la deuxième grande mosquée de vendredi de Maroua au quartier Dougoï, qui a encadré des générations d'érudits et continue à former à l'érudition islamique à son domicile.

Dans la même veine, Modibbo Dairou (1917-1991) mérite d'être mentionné. Il a contribué à la formation des centaines d'autres *modibbe* au rang desquels ses propres enfants devenus presque tous des érudits suivant la trace de leur père dans la diffusion des sciences islamiques.

Les cas qui viennent d'être présentés sont quelques exemples non exhaustifs des érudits de Maroua dont l'influence est remarquable dans l'enseignement et la formation. Cependant, leur mode opératoire mérite d'être décrypté pour mieux analyser les efforts consentis à l'enseignement.

Modes de formation traditionnelle à l'érudition islamique

Il faut dire que les *imams* de la mosquée centrale de Maroua ne sont pas tous des doctes accomplis. Il y en a qui ont juste profité du mécanisme de la reproduction sociale intergénérationnelle. « On pouvait désigner un *imam* juste parce que son père ou grand-père a été *imam*. Dans ce cas, il se contente seulement de diriger les prières et de conduire certaines cérémonies, sans véritablement enseigner ou s'adonner à l'exégèse du Coran », nous confie un interviewé proche de l'actuel *imam*. Les *imams* qui sont effectivement des *modibbe*, bien que disposant d'un savoir religieux respectable, ne sont pas aussi tous des diplômés arabophones. Ils ont acquis leur savoir, en étudiant de façon individuelle les sciences islamiques auprès des *modibbe*. On comprend pourquoi certains d'entre eux sont fidèles aux confréries islamiques (*tariqa*), comme c'est le cas des *imams* Mal Maliki Belal et Modibbo Adama qui se réclament de la confrérie *Qadiriyya*, qu'ils ont encouragée et propagée pendant leur passage.

Ils ont adopté des modes de formation traditionnelle à l'érudition islamique pratiquement identiques. Leur domicile peut être considéré, à juste titre, comme des centres religieux où se sont formés d'autres *modibbe* et des *imams*, ainsi que des enseignants et des prédicateurs. Ils procèdent par l'enseignement à domicile, l'exégèse du Saint Coran à la mosquée à l'occasion du mois de Ramadan et les sermons délivrés à des occasions particulières.

Enseignement des sciences islamiques à domicile

Les *imams* les plus instruits de la mosquée du lamidat ont développé la tradition d'enseigner les fidèles à leur domicile. Ces derniers qui sont pour la plupart des adultes ayant au moins une formation coranique de base et un niveau de culture islamique acceptable, viennent de toutes parts. Ils ne sont pas des apprenants débutants, mais viennent pour approfondir leur savoir religieux dans la logique de la formation continue afin de devenir à leur tour des *modibbe* qui pourront aussi en former d'autres. Certains apprenants sont de Maroua, tandis que d'autres viennent des localités environnantes ou carrément d'autres villes. Le vestibule de la maison de ces *imams*, communément appelé *jawleeru*, est un véritable laboratoire de formation des érudits. Il sert aussi parfois d'asile à ceux qui n'ont pas de logement. Dans ce cas, c'est à l'*imam* de les nourrir et de subvenir à certains de leurs besoins existentiels. Presque tous les *imams* des mosquées des quartiers, les prédicateurs et d'autres *modibbe* de Maroua et d'ailleurs sont passés par eux, même ceux qui ont bénéficié des bourses d'études dans les universités arabo-islamiques.

De l'avis de tous nos informateurs, l'enseignement à domicile ne suit pas un programme uniformisé. C'est un système traditionnel où chacun va à son rythme, en choisissant un ouvrage islamique d'apprentissage. Il s'agit d'un « enseignement individualisé conçu en fonction des besoins particuliers des élèves dans une situation pédagogique particulière. »[11] Tous les savoirs islamiques sont autorisés, lesquels sont consignés dans des ouvrages bien connus. Ils enseignent généralement des livres de jurisprudence (*fiqh*), de dogme islamique (*tawhîd*), de biographie du prophète (*Sîrah)*, de

11 Renald Legendre, *Dictionnaire actuel de l'éducation* (Montréal : 3ème édition Guérin, 2005), 582.

hadits, de langue arabe (*lugha*) et d'exégèse du Saint Coran (*tafsîr*). Généralement, l'apprentissage est progressif et cumulatif. Toute la période de la matinée (8h-12h) est généralement dédiée à cet enseignement qui se fait tous les jours, à l'exception de jeudi et de vendredi, considérés comme des jours de repos. Parfois, certains apprenants qui ont des contraintes de temps partent se ressourcer intellectuellement auprès de ces *imams* dans les après-midis. On observe que ces *imams* ont une grande disponibilité, en se livrant totalement à la formation spirituelle des érudits.

Traditionnellement, dans son apprentissage, l'apprenant peut d'abord opter pour les ouvrages de jurisprudence de l'école malékite, puis ceux de hadith, de biographie du prophète, de langue arabe et d'exégèse du Saint Coran. Parmi ces ouvrages, on peut citer, entre autres : le livre *Moukhtassar* du Cheikh Khalil,[12] les deux ouvrages de hadith considérés comme les plus authentiques, des *Imams* Al-Boukhari et Mouslim,[13] l'ouvrage intitulé *Les Quarante hadiths* de l'*Imam* An-Nawawi[14] ainsi que *Riyad As Sâlihîn* (Les jardins des vertueux)[15] du même auteur, et le livre *Bulûgh Al-marâm* (*La réalisation du but*) de Hafiz Ibn Hajar Al-Asqalâni,[16] sans oublier les différents ouvrages d'exégèse du Saint Coran.

Parmi les *imams* dont les enseignements à leur domicile sont notoirement connus et qui ont contribué sans conteste à la formation des érudits de la science islamique, on peut en citer 5 sans être exhaustif. L'*imam* Modibbo Arabo en son temps (de 1916 à 1932, et de 1938 à 1940) a enseigné une panoplie de personnes devenues plus tard des *modibbe*. C'est grâce à la reconnaissance de sa contribution au savoir que son fils, connu sous le nom de Hamma Liman, a été désigné adjoint de *l'imam* de la mosquée centrale pendant le règne du Lamido Bouba.

12 Khalil Ibn Ishaq Ibn Moussa, *Moukhtassar* (Egypte: Dar Al hadith, 2005).

13 Muhammad Ibn Ismail Al Bukhari, *Sahih Al-Bukhari* (Beyrouth : Dar Ibn Kassir, 1944-1981) et Muslim Ibn al-Hajjaj, *Sahih Al-Muslim* (Riyad: Darussalam, 2007).

14 Imam Abou Zakariya Yahya Ibn Charaf An-Nawawi, *Les quarante hadiths* (Edition IQRA)

15 Imam Abou Zakariya Yahya Ibn Charaf An-Nawawi, *Les jardins des vertueux* (Orientica).

16 Al-Hâfiz Ibn Hajar Al-Asqalâni, *La réalisation du but* (Dar Ibn Haysam).

Modibbo Hamadou Moustapha dit Modi, fils de Modibbo Mohaman Damraka fut un *imam* (de 1878 à 1885) doté d'un savoir religieux certain. Il enseignait chez lui et dans la mosquée centrale de Maroua. De son école, sont sortis plusieurs érudits au rang desquels se trouvent Mohaman Said qui occupera plus tard la même fonction d'*imam* central, ainsi que l'actuel grand juge (*alkali)* au tribunal coutumier de Balaza, localité proche de Maroua. Il était consulté au sein du lamidat sur toutes les questions religieuses, surtout que le *lamido* était son frère.

L'*imam* Mohaman Said (1852-1916) fut une icône sur le plan de l'enseignement du savoir religieux à son domicile. Selon Seignobos, il était considéré comme le plus instruit de Maroua à son époque, raison de sa cooptation comme *imam* central.[17] Il consacre l'essentiel de son temps à l'enseignement, à la formation et à l'encadrement spirituel. Ses enseignements, fondés sur l'ensemble des différentes spécialités des sciences islamiques, ont porté des fruits, car il a formé des *modibbe* parmi lesquels se trouvent ses propres enfants et petits-enfants, des prédicateurs et les *imams*.

L'*imam* Boubakari (qui a officié de 1940 à1980) en provenance de Mindif n'a pas été moins influent que les autres. Il a aussi érigé son école à domicile pour former des érudits des sciences islamiques. Ce qui a facilité rapidement son intégration et sa désignation comme *imam* de la grande mosquée de la ville de Maroua.

On ne saurait passer sous silence le nom de Mahamoudou Mal Bakari (1947-), actuel *imam* de la mosquée centrale, lorsqu'on évoque l'enseignement théologique à domicile. Celui-ci a hérité la couronne d'enseignant des sciences islamiques chez son père. En effet, du vivant de son père, il était déjà celui vers qui les apprenants de son père se tournaient pour réviser leurs leçons. Du retour de l'Arabie saoudite en 1973, il fait revivre les assises de son père, en renouant avec l'enseignement des fidèles à son domicile. Presque tous les érudits de Maroua d'aujourd'hui lui sont redevables parce qu'ils sont passés entre ses mains. A sa désignation comme *imam* de Maroua en 1986, il a continué les mêmes assises et ce jusqu'à nos jours.

17 Seignobos, « Maroua, évolution historique. »

Cet enseignement se fait sous forme de lecture commentée, de traduction intégrale et de commentaire en *fulfulde*. Il faut dire que la plupart des expressions utilisées pour traduire certains passages du texte arabe sont des emprunts fulanisés, ce qui rend leur compréhension hermétique par le locuteur non initié du *fulfulde*. C'est pourquoi, la traduction intégrale du texte de l'arabe vers le *fulfulde* contribue également à renforcer le niveau en cette langue locale, car certaines expressions apprises échappent totalement au langage courant.

Exégèse du Saint Coran à l'occasion du mois de ramadan

L'enseignement de l'exégèse du Saint Coran requiert un haut niveau de connaissance islamique. C'est pourquoi seuls les *modibbe* confirmés peuvent le faire. Il doit se faire sous la guidance des savants, car le Saint Coran est la parole d'Allah (SWT) et seule une connaissance approfondie peut en dévoiler la véritable signification. À l'occasion de chaque mois de ramadan, l'*imam* de la mosquée centrale organise des assises à la grande mosquée pour expliquer et commenter le Saint Coran, de la première à la dernière sourate du Livre sacré. En temps normal, les exégètes commentent les 114 chapitres du Saint Coran en 3, 4 ou 5 ans, voire plus, en fonction du rythme d'évolution. La plupart des *imams* se basaient sur un seul ouvrage d'exégèse, notamment celui intitulé *Kifa'yatu Dhuafa'i As-sûdân fi bayâni tafsîr al qur'an*[18] (Livre suffisant au peuple du Soudan à la compréhension de l'interprétation du Coran). Cependant, l'*Imam* actuel a opté pour des livres d'exégèse du Coran différents de ses prédécesseurs, car il a constaté que le support qui a longtemps servi de base pour cette exégèse était non seulement peu disponible, mais qu'il était surtout destiné aux débutants. Ainsi, ce livre a été remplacé par *Tafsîr Al Jalâlayn* (Commentaire des deux Jalal),[19] puis par *Fath al-Qâdir* (L'ouverture du Tout Puissant) de l'*Imam* Shawkani.[20]

18 De Abdallah Ibn Mohammad Fodio Ibn Ousman (Dar An nach Al Arabiya, 1969).

19 De Jalal ed Dîn al Mahallî et Mohammad Jala ed-Dîne as-Suyûti (Dar Ibn Kasîr, 1505).

20 De Imam Mohammad Ibn Ali Shawkani, Dar Ibn al-Jawzi al-Qahirah, Edition Egyptienne.

Les fidèles viennent de tous les coins de la ville, hommes et femmes, la plupart munis de ce document pour suivre cet enseignement qui a lieu à la mosquée centrale, généralement le matin de 8h à 9h, suivi des cours de quelques hadiths qui se font aussi sur la base d'un ouvrage, comme c'est le cas des *Jardins des vertueux* de l'*Imam* An-Nawawi. Il faut noter que le lamido a toujours été présent à cette occasion. A la fin des enseignements, les échanges sont autorisés pour répondre aux questions des apprenants. Aujourd'hui, avec le développement de l'informatique et des outils TIC, ces enseignements sont filmés, enregistrés et diffusés sur des plates-formes numériques.

Les sermons prononcés à des occasions particulières

A l'occasion de la prière hebdomadaire de vendredi et des deux fêtes musulmanes, l'*imam* est appelé à prononcer un sermon à l'endroit de toute la communauté. Il importe d'indiquer que les sermons de vendredi ne sont pas véritablement des occasions d'apprentissage des sciences, mais de conscientisation et d'exhortation. Cependant, le caractère immuable des sermons de par le thème et le contenu identiques durant toute l'année obstrue davantage les possibilités des fidèles d'apprendre un nouveau savoir, surtout qu'ils sont prononcés en arabe. Traditionnellement, les grands *imams* des grandes villes du Nord-Cameroun, notamment Garoua, Maroua et Ngaoundéré, et même ceux des autres agglomérations de cette partie du pays, ont pris l'habitude de prononcer un seul sermon tous les vendredis et un seul sermon à l'occasion des deux fêtes, au point où tous ceux qui fréquentent régulièrement la mosquée l'ont appris par cœur. C'est fort de cela que, dans une étude biographique consacrée à l'*Imam* Djidji Issa, on dénote qu'« il a pris l'habitude de faire le classique des sermons, en reprenant *in extenso* toute l'année les textes produits par Usman Dan Fodio », selon Abdoul Aziz Ahmadou.[21]

Maroua ne faisait pas exception. Il a fallu l'arrivée de l'actuel *imam* en 1986 pour changer de paradigme. Il a révolutionné les sermons, en les diversifiant, les contextualisant, en abordant des

21 Abdoul Aziz Ahmadou, « Imam et vie politique locale au Nord-Cameroun : Liman Djidji Issa (1905-1982), lamido et guerre de leadership au lamidat de Ngaoundéré, » *Vakanüvis-Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi*, 6 Prof. Dr. Süleyman Büyükkarcı Özel Sayısı (2021): 11.

sujets d'actualité, faisant toujours des incursions sur des problématiques actuelles qu'il traite sous le prisme de la spiritualité et de la jurisprudence islamiques. Depuis plus de dix ans, tous ses sermons sont automatiquement traduits en langue locale dans l'optique de se faire comprendre. Il faut dire que c'est lui-même qui assure la traduction alternative de ses sermons en *fulfulde*, notamment dans la première partie du sermon qui est la plus longue. La deuxième qui est brève, se fait uniquement en arabe et se focalise sur les questions de foi et de dogme. Les fidèles peuvent alors apprendre et mieux comprendre le message. Il est le premier *imam* à prendre cette initiative, non sans être confronté à des résistances, avant que les *imams* d'autres mosquées ne puissent suivre son exemple. Aujourd'hui, dans la ville de Maroua, presque tous les *imams* des mosquées de vendredi préparent leur sermon en arabe sur des questions d'actualité et les traduisent en langue locale.

Analyse critique des modes de formation des *imams* à l'érudition islamique

Nous avons relevé plus haut que le mode de formation entrepris par les *imams* de la mosquée centrale de Maroua en faveur de l'érudition islamique, comme d'ailleurs celui de tous les enseignants des sciences religieuses à leur domicile ou à la mosquée, se fait de façon traditionnelle. Il se résume en la traduction littérale des ouvrages islamiques rédigés par les auteurs reconnus, en respectant le choix et le rythme d'évolution de chaque apprenant. On constate dès lors qu'il n'y a aucune empreinte de spécialisation et de professionnalisation. Tous les ouvrages des sciences islamiques sont autorisés. Étant donné que la formation est pluridisciplinaire, les apprenants peuvent-ils alors maîtriser les savoirs dans un domaine précis pour en être de véritables spécialistes ? C'est dans ce sens que Nâsir al-Dîn al-Asad reprenant Ibn Khaldun, estime qu'il n'est pas envisageable de saisir de manière exhaustive les réalités de la science et de la pensée islamiques sans se consacrer pleinement à une discipline spécifique.[22] La spécialisation est le secret pour accéder aux nuances et complexités des différents domaines du savoir.

22 Nâsir al-Dîn al-Asad, *Les prolégomènes d'Ibn Khaldun* (Beyrouth : Dâr al-Jîl, 1981).

Bien plus, chaque apprenant arrive à son heure, pourvu que ce soit dans le timing imparti par l'enseignant, l'ordre de passage des apprenants se faisant suivant l'ordre d'arrivée. Cette façon de faire ne facilite pas la formation des spécialistes accomplis dans un domaine de savoir islamique quelconque, car l'enseignant n'a pas le temps d'approfondir les leçons dispensées. Il consacre environ cinq à dix minutes par apprenant. Cela conduit inexorablement à un autre défi, celui de la longévité à passer pour parachever sa formation. En effet, pour terminer la lecture et le commentaire d'un seul ouvrage, il faut parfois passer plusieurs mois ou plusieurs années d'assiduité dans les apprentissages. Dans ce cas, on peut logiquement insinuer que l'approfondissement d'une science islamique auprès d'un maître afin de pouvoir être qualifié à enseigner à son tour ou le fait d'avoir précisément le titre de *modibbo* exige un temps assez long. On peut même se demander à quel moment peut-on être véritablement qualifié de *modibbo*, puisqu'il n'y a pas d'évaluation, encore moins de certification. Il semble que ce n'est pas tant le nombre d'années qui compte, mais le nombre et la qualité des ouvrages étudiés. La pratique montre que l'apprenant peut lui-même juger de son aptitude et de sa maîtrise des savoirs liés aux ouvrages étudiés pour mettre un terme à ses apprentissages et créer son école. L'enseignant peut aussi lui recommander d'aller dispenser ce qu'il a appris dans un quartier, un village ou localité quelconque, tout en sachant qu'il lui est toujours possible de continuer à le solliciter pour poursuivre son apprentissage

Quant aux sermons prononcés à l'occasion de la prière de vendredi et des deux fêtes islamiques, ils se faisaient exclusivement en arabe sans traduction en langue locale. Selon un de nos informateurs, le niveau de culture de certains *imams* ne leur permettait pas de préparer eux-mêmes un discours cohérent et bien articulé en arabe. Ils se contentent de recopier des sermons contenus dans un document compilé, extrait des écrits d'Usman Dan Fodio. Les fidèles ne pouvaient alors rien comprendre, à l'exception des personnes lettrées qui, elles-mêmes ne bénéficient pas réellement de ces sermons devenus plus une routine qu'un moyen d'enseignement.

Conclusion

Les *imams* de la mosquée centrale du lamidat de Maroua ont été, pour la plupart, des personnalités religieuses de grande valeur auprès du lamidat et de la population tout entière. Considérés comme *imams* des *imams*, leur mode de désignation est presque héréditaire, donnant ainsi l'impression d'une dynastie comme chez les lignées royales des *lamibe*. C'est pourquoi tous n'ont pas le même niveau d'érudition et, par voie de conséquence, n'ont pas exercé le même impact sur l'érudition islamique. Les plus instruits ont une place prépondérante au sein du lamidat du fait du rôle spirituel qu'ils ont joué, en irriguant la mosquée de leurs enseignements et, en éclairant le guide spirituel sur des questions religieuses. Il faut remarquer qu'ils accordent plus d'importance aux enseignements privés à leur domicile où ils y passent d'ailleurs la plupart de leur temps. La mosquée est fréquentée en cas de prière en groupe et en cas d'assises d'apprentissage à des moments précis. Les apprenants viennent en toute liberté de partout, sans aucune condition au préalable, à l'exception d'avoir un minimum requis pour pouvoir lire et assimiler les leçons dispensées, étant donné qu'ils n'enseignent pas les débutants comme c'est le cas chez les maîtres de l'école coranique. Généralement, ce sont les maîtres coraniques, les *imams* des mosquées de quartier qui veulent approfondir leurs savoirs qui sont les apprenants les plus nombreux.

Cependant de nos jours, il y a toute une pléiade de mosquées de vendredi et une multitude d'*imams* qui fréquentent le lamidat. Ceux-là sont également consultés à plusieurs occasions par le Chef traditionnel, prouvant ainsi que le palais est toujours adossé au pouvoir spirituel. Il y a lieu de mentionner que la formation des érudits n'est pas le seul apanage des *imams* de la grande mosquée de Maroua.

Il semble qu'aujourd'hui, les études dans les pays islamiques conduisant à des diplômes académiques sont plus valorisées au détriment des études islamiques traditionnelles auprès des *modibbe* qui n'attirent plus un grand nombre de personnes. On le voit à travers le nombre d'apprenants qui fréquentent les domiciles des *modibbe* pour leurs apprentissages. Il en est ainsi parce que les études académiques peuvent ouvrir des opportunités d'insertion professionnelle, surtout dans les organisations non

gouvernementales ou des structures islamiques internationales. Pourtant, malgré les critiques ci-dessus adressées, l'apprentissage privé auprès des *modibbe* semble plus solide en termes de maîtrise du contenu des livres étudiés, comme l'a remarqué Hamadou Adama, qualifiant ce mode de formation comme un parcours initiatique vers l'érudition et l'acquisition d'une solide expérience.[23]

L'absence de suivi et d'évaluation des apprenants donne l'impression que l'érudition islamique est facultative et volontariste, l'apprenant étant libre de ses choix. Il importe donc de penser à la redynamisation de ces assises traditionnelles, en cherchant à les spécialiser à travers la redéfinition des objectifs, et à fixer les modalités d'appréciation de l'érudition des apprenants pour encore plus d'efficacité.

Références bibliographiques

Adama, Hamadou et Amadou Moodibo, Aboubakary. « Itinéraire d'acquisition du savoir arabo-islamique dans le Nord-Cameroun. » *Annales de la Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Ngaoundéré*, vol. III (1998) : 5-38.

Adama, Hamadou. « Les manuscrits arabe et ajami : État de lieux et approche codicologique. » *Vestiges : Traces of Record* Vol 1, No 1 (2015). ISSN: 2058-1963 http://www.vestiges-journal.info

Ahmadou, Abdoul Aziz. « Imam et vie politique locale au Nord-Cameroun : Liman Djidji Issa (1905-1982), lamido et guerre de leadership au lamidat de Ngaoundéré. » *Vakanüvis-Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi*, 6, Prof. Dr. Süleyman Büyükkarcı Özel Sayısı (Aralık, 2021) : 1-29.

Akam, Motaze. *Le défi paysan en Afrique. Le Laamido et le paysan au Nord-Cameroun*. Paris : l'harmattan, 1990.

Ferjani, Mohamed Chérif. *Le politique et le religieux dans le champ islamique*. Fayard, 2005. 9782213624907. halshs-01232429

Fleury, Cynthia. « L'Imam, chef de la communauté politique et spirituel. » *Cités*, 2, n°6 (2001) : 119-133.

Jouanneau, Solenne. « L'imam, sans clergé ni église. Les répertoires d'une autorité dissimulée dans des cadres d'interaction. » *Revue Genèses*, n°88 (2012) : 6-24.

Legendre, Renald. *Dictionnaire actuel de l'éducation*. Montréal : 3ème édition Guérin, 2005.

23 Hamadou Adama, « Les manuscrits arabe et ajami : État de lieux et approche codicologique, » *Vestiges*: *Traces of Record* Vol 1, No 1 (2015).

Nâsir al-Dîn al-Asad. *Les prolégomènes d'Ibn Khaldun*. Beyrouth, Dâr al-Jîl, 1981.

Seignobos, C. « Maroua, évolution historique. » In *Atlas de la province de l'Extrême-Nord*, édité par Seignobos, C. et Iyébi-Mandjeck, O. Paris : Ortom, 2000.

Shimada, Yoshihito. « Dynamique politique des États traditionnels sous l'*Indirect rule*. Du pouvoir à l'autorité. Étude de cas de lamidat de Rey Bouba. » *Senri ethnological studies*, *15* (1984).

Erudition islamique et problématique de l'esclavage en Afrique occidentale et centrale

Ahmadou Séhou*

Introduction

L'esclavage est une pratique demeurée controversée dans tous les espaces qui l'ont pratiqué. Son développement en Afrique occidentale et centrale semble intrinsèquement lié à certaines pratiques antérieures et à un corpus idéologique développé à partir du monde arabe dès la naissance de l'islam au 7è siècle. De nombreux intellectuels et érudits ont entretenu des débats doctrinaux puisant aux sources de la religion ou de leurs convictions personnelles pour justifier sa pratique ou pour combattre ses dérives. Ce débat a toujours été très vif dans le monde musulman et particulièrement dans la partie occidentale et centrale de l'Afrique, jusque dans l'espace camerounais qui fut le Finisterre et non moins plus gros pourvoyeur en esclaves à l'Empire de Sokoto tout au long du 19è siècle. Puisant aux sources de l'islam, la production des savoirs sur les conditions de mise en esclavage a atteint son paroxysme dans l'espace saharo-sahélien, avant de trouver application dans les empires nés du djihad en Afrique de l'Ouest et une partie de l'Afrique centrale. Des figures intellectuelles éminentes émergèrent par leurs positions, à l'instar d'Al-Maghili, Ahmed Baba, El Hadj Omar Tall, Ousman Dan Fodio ou Modibbo Adama. Cette contribution ambitionne de retracer la trame historique de cette tradition intellectuelle qui a influencé le développement de l'esclavage dans ce vaste espace. Il s'agira de remonter la chaîne historique pour clarifier les interprétations et les lectures érudites en rapport avec les notions d'infidélité et de *jihad* conduisant à l'esclavage, en puisant aux sources les plus reconnues.

* Université de Ngaoundéré, Cameroun.

Légitimation religieuse et codification de l'esclavage en Afrique saharo-sahélienne

La naissance de l'islam en Arabie au 7è siècle fut suivie par plusieurs siècles de conquêtes et de guerres, orientées vers la recherche de peuples à convertir et la constitution d'un vaste espace politique. A travers cette longue histoire, l'islam apparaît non seulement comme « une cause générale de guerre, un puissant catalyseur et un facteur d'intégration politique »,[1] mais aussi comme corpus légal légitimant les pratiques esclavagistes.

La légitimation des pratiques esclavagistes dans le monde musulman puise ses arguments dans les interprétations du message coranique à travers deux notions fondamentales : l'infidélité et le jihad ; la première pouvant conduire à la seconde dans un contexte profondément marqué par le prosélytisme. L'infidélité s'applique à ceux qui ne pratiquent pas « la vraie religion ». Tous les non-musulmans, c'est-à-dire ceux qui ne reconnaissent pas Allah (SWT) et son prophète Muhammad (SAW), sont considérés comme infidèles et mécréants : « Dis : « Obéissez à Dieu et à son apôtre ! ». Si vous vous en détournez (sachez que) Dieu n'aime pas les infidèles ».[2] Au sens coranique, sont considérés comme infidèles les idolâtres, les polythéistes, les apostats, les hypocrites, les associationnistes et, dans une certaine mesure, « les gens du Livre ».[3] A tous ceux-là qui nient son message, le Saint Coran réserve un cruel châtiment et ne laisse aucune voie de salut autre que la conversion.[4]

La supériorité de l'islam sur toutes les autres religions révélées était proclamée avec force, pendant qu'obligation était faite aux

1 Thierno Mouctar Bah, « Guerre, pouvoir et société dans l'Afrique précoloniale (entre le Lac Tchad et la côte du Cameroun) » (Thèse de Doctorat d'Etat en Histoire, Université de Paris I, Panthéon-Sorbonne, 1985), 616.

2 *Le Saint Coran*, VIII : 2 et 3. Toutes les références au Saint Coran citées dans ce travail sont tirées de Hamza Boubakeur, *Le Coran*, Traduction française et commentaire, 5 tomes (Alger : ENAG Editions, 1979).

3 En arabe ils sont désignés par l'expression « *Ahl-Al-Kitâb* », il s'agit des Juifs et des Chrétiens qui ont reçu des livres révélés (la Thora et l'Evangile). Juifs et Chrétiens sont considérés comme infidèles pour avoir nié la mission de Muhammad (SAW) qui, selon le Saint Coran, était annoncée dans leurs Ecritures.

4 *Le Saint Coran*, III : 4, 19, 21-45.

adeptes de celles-ci vivant en territoire musulman, de se convertir ou de payer l'impôt de capitation (*jizya*), marque de leur soumission. La paix entre eux et les musulmans ne pouvait être qu'à ce prix. Selon Hamza Boubakeur, dans sa traduction du Saint Coran publiée en 1979, « les tendances favorables à la reconnaissance de la validité du dogme d'une quelconque confession autre que l'islam sont en contradiction flagrante avec l'esprit et la lettre de l'islam classique (sunnisme et shiisme compris). L'islam les tient non pour des hérésies (*zaygh*), mais pour une véritable infidélité (*kufr*). Il condamne sans aucune ambiguïté le syncrétisme et proclame qu'en dehors du Saint Coran, il n'y a point de salut ».[5] Cette position de départ s'est renforcée chaque fois que l'Islam s'est trouvé en conflit avec l'une de ces religions, comme ce fut le cas lors des croisades ou des guerres turques. Elle eut également un impact important et durable sur plusieurs souverains et réformateurs musulmans du Soudan occidental et central jusqu'au début du 19è siècle.

La thématique de l'infidélité fut reprise et propagée par les lettrés musulmans en provenance des marges méditerranéennes, qui parcoururent l'Afrique occidentale et centrale. C'est le cas de Muhammad ben Abd al Karim ben Muhammad al Maghili (plus connu sous le nom d'Al-Maghili), qui influença durablement le devenir du Soudan à travers ses thèses. Eminent jurisconsulte algérien, originaire de Tlemcen, résidant dans le Touat dans la deuxième moitié du 15è siècle, il fut l'auteur de nombreux ouvrages abordant des thèmes aussi variés que l'exégèse coranique, le droit malékite, la grammaire, la logique et la rhétorique. Il fut contemporain du savant Ahmed Baba de Tombouctou qui lui dédia une biographie dans laquelle ce dernier le qualifiait de « savant des plus érudits, un des plus fervents de la Sunna et un des plus ardents dans la haine des ennemis de la religion ».[6]

5 Madina Ly-Tall, *Un islam militant en Afrique de l'Ouest au XIX siècle : La Tijaniyya de Saïku Umar Futiyu contre les Pouvoirs traditionnels et la Puissance coloniale* (Paris : L'Harmattan, 1991), 205.

6 Voir spécifiquement Annexe I *Biographie d'al-Maghili* d'après Ahmad Baba, Ibid. ; Joseph M. Cuoq, (trad. et notes), *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIIIe au XVIe siècle (Bilad al-Sudan)* (Paris : Editions du CNRS, 1975), 433.

Dans le cadre de cette défense de sa religion, Al-Maghili eut à s'opposer à une certaine poussée des Juifs dans le Touat où les synagogues commençaient à se multiplier. Bien qu'adepte de l'orthodoxie malékite, l'atmosphère de grande tension dans laquelle sont nées ses thèses sur l'infidélité a profondément marqué la plupart de ses commentaires. Il considérait ainsi comme infidèles non seulement les polythéistes et les gens du Livre, mais tous ceux qui présentaient des signes d'infidélité, notamment ceux qui associaient des pratiques non musulmanes à l'islam, ou s'alliaient aux infidèles et leur prêtaient assistance. Dans sa définition de l'infidélité par alliance (*muwâlât*) avec les infidèles, il se distançait du consensus des Ulémas et faisait œuvre d'interprétation personnelle (*ijtihâd*). Pour lui, toute alliance avec les Juifs et les Chrétiens, en dehors du statut de protégé de l'Islam (*dhimmî*) que leur confère la *Sharia*, est un acte d'infidélité, comme l'est toute alliance avec les infidèles en général en vue de les aider contre les musulmans et de les protéger alors qu'ils transgressent les règles de la *Sharia*.[7]

Les thèses d'Al-Maghili connurent une large diffusion et un grand succès auprès des souverains musulmans du Soudan alors en quête de légitimité. Lui-même assura leur propagation dans le Soudan central et nigérien à travers un séjour d'une vingtaine d'années passé rien qu'à Kano au nord Nigeria. Entre 1498 et 1502, il fut sollicité par l'Askia Mohammed du Songhay pour une consultation juridique ; à travers celle-ci, le réformateur algérien délivra sa condamnation de certaines pratiques introduites dans l'islam au Songhay. Ses thèses inspirèrent le mouvement de Nasr-al-Din dans la deuxième moitié du 17è siècle. Elles furent également la pierre angulaire de la justification des jihad d'Ousman dan Fodio et d'El Hadj Omar au 19è siècle, dans leur intransigeance à l'égard des infidèles (aussi bien les tenants des religions traditionnelles que les Chrétiens, en l'occurrence les Européens) et leur volonté d'édification d'une grande entité musulmane.[8]

Le jihad est la traduction sur le champ militaire des différentes théories développées sur la notion d'infidélité. Ce fut l'un des

7 Cuoq, *Recueil des sources arabes*, 399-432 ; Ly-Tall, *Un islam militant en Afrique de l'Ouest*, 203-212.

8 Ibid.

moyens par lesquels l'islam s'est imposé dans plusieurs régions du monde. Il occupe encore une place importante dans la littérature musulmane ou portant sur l'islam ; de ce fait la connaissance de sa nature, ses fondements et ses règles nous parait essentielle à la compréhension de son déroulement sur le plateau de l'Adamaoua à partir du 19è siècle. Elle nous permettra également de clarifier ses buts et de préciser le statut qu'accorde l'Islam aux prisonniers de guerre.

Source première de la religion musulmane, le Saint Coran consacre deux sourates entières (VIII et IX) et de nombreux versets dans d'autres, à la question du jihad. Jihad signifie en arabe « exercer ses plus grands efforts pour atteindre le règne de Dieu » (*Encyclopédie Encarta* 2007[CD], Microsoft Corporation). À l'interprétation des versets coraniques, deux conceptions apparaissent : la première fait du jihad une lutte intérieure, spirituelle et morale de l'individu contre le vice, la passion et l'ignorance ; la seconde plus belliciste, est traduite généralement par la notion de « guerre sainte » pour la propagation et la défense de l'Islam contre les pays et les sujets infidèles. Il a une signification légale et doctrinale prescrite par le Saint Coran et la Sunna *:* un hadith attribué au khalife Omar déclare que le jihad a été érigé en devoir collectif pour répandre le sang des polythéistes et que la Communauté (*Umma*) doit s'étendre au-delà de ses limites et assurer sur terre le règne de la loi divine.

Comme le relève Elikia M'Bokolo, le jihad procède du principe fondamental d'universalisme de l'islam qui aspire à étendre à l'infini le *dar al-islam* (territoire de l'islam) aux dépens du *dar al-harb* (territoire des mécréants). Mais ce principe doit se combiner avec la tolérance des adeptes des « religions à livres saints », chrétiens et juifs particulièrement, au sein de la communauté islamique. Pour eux, le *jihad* s'arrête dès lors qu'ils acceptent de se soumettre et de payer le tribut de capitation (*djizya*) et l'impôt foncier (*kharadj*). Cette censure est exclue pour les non-scripturaires (animistes), et leur conversion à l'islam est obligatoire sous peine de mise à mort ou de réduction à l'esclavage.[9] Le jihad est donc avant tout une obligation religieuse et communautaire.

9 Elikia M'Bokolo, *Afrique noire, Histoire et Civilisations, Tome II, XIXe-XXe siècle* (Paris : Hatier-AUPELF, 1992), 42.

Selon la doctrine traditionnelle, combattre pour le *jihad* est un acte de « dévotion pure » *(ikhlâs)*, et ceux qui se sont « sacrifiés » deviennent les « témoins » *(shuhadâ)* et se voient accorder une place « immédiate » au paradis.

Comme tout phénomène sociétal, le jihad a connu une évolution dans sa pratique, épousant étroitement la progression de l'islam à partir de son berceau mecquois et surtout le rythme de révélation des versets coraniques y afférents ; comme on le sait, le Saint Coran ne fut pas révélé en une seule fois mais par étapes successives sur une assez longue durée. C'est ainsi que le Prophète Muhammad (SAW) passa les treize premières années de sa mission à inviter les Quraychites à embrasser la nouvelle religion, malgré l'oppression et les humiliations qu'ils lui faisaient subir avec ses premiers disciples. Ce qui les poussa à s'exiler en Ethiopie et à Yathrib.[10] A partir de la phase médinoise, les musulmans abandonnèrent la position défensive à laquelle les confinait le verset 39 de la sourate 22 révélée à La Mecque.[11] Le jihad devint obligatoire contre tous ceux qui combattaient les Musulmans.[12] Le verset 29 de la sourate IX leur intime désormais l'ordre de faire face à leurs adversaires : « Combattez ceux qui ne croient ni en Allah ni au Jour dernier, qui n'interdisent pas ce qu'Allah et Son messager ont interdit et qui ne professent pas la religion de la vérité, parmi ceux qui ont reçu le Livre, jusqu'à ce qu'ils versent la capitation par leurs propres mains, après s'être humiliés ». Il est donc clair, dans une perspective graduelle, qu'au début de la révélation le combat était interdit ; ensuite, il fut permis et, enfin, il devint quasi obligatoire.[13]

---

10 Zain-oud-Din Ahmad ibn Abdillatif Az-Zoubaïdi, *La Traduction des Significations du Résumé de Sahih Al-Boukhari* (Riyadh : Darussalam, 1999), 1149-1150 ; Abdullah bin Muhammad bin Humaid, *Jihad in the Qur'an and Sunna* (Riyadh : Maktaba Dar-us-Salam, 1995), 6-7.

11 « Autorisation est donnée à ceux qui sont attaqués [de se défendre], parce que vraiment ils sont lésés ; et Allah est certes Capable de les secourir ».

12 « Combattez dans le sentier d'Allah ceux qui vous combattent, et ne transgressez pas. Certes, Allah n'aime pas les transgresseurs. », (*Le Coran*, II : 190).

13 « Légers ou lourds, lancez-vous au combat et luttez avec vos biens et vos personnes dans le sentier d'Allah. Cela est meilleur pour vous, si vous saviez. », (*Le Coran*, IX : 41) ; « Le combat vous a été prescrit alors qu'il vous est

Le Saint Coran et la Sunna témoignent longuement de la volonté expansionniste et défensive de l'islam, soutenue par des appels répétés au jihad ; l'objectif visé étant l'élimination de tous les cultes autres que celui d'Allah. Devoir collectif, le jihad devient néanmoins une obligation personnelle dans certains cas : lorsque la guerre est déclarée, tout musulman valide, présent sur les lieux est tenu d'y participer ; de même quand les non-musulmans attaquent la cité, tous ses habitants sont obligés de prendre part à sa défense ; enfin, lorsque le chef du jihad invite un fidèle à se joindre à lui, obligation lui est faite d'accepter. Les rédacteurs de *l'Encyclopédie de l'Islam* font du jihad « un devoir qui incombe à tous les musulmans adultes du sexe masculin, libres, sains de corps et d'esprit et disposant de ressources suffisantes pour se joindre à une armée musulmane » et combattre « jusqu'à ce que le monde entier soit soumis à la loi de l'islam ».[14]

Des sanctions sévères sont prévues pour ceux qui sont tentés de s'y soustraire, en dehors des cas de force majeure. Seules les femmes, les enfants mineurs, les handicapés physiques, les malades, ceux qui n'ont pas les moyens de s'équiper, c'est-à-dire les plus vulnérables, en sont dispensés, par souci de ne pas compromettre la victoire. En dehors de ces exemptions, le refus de participer au jihad est considéré comme un péché très grave et plusieurs versets de la sourate IX réservent les châtiments les plus cruels à ceux qui s'en rendent coupables. A l'inverse, les plus grandes promesses sont faites aux *moudjahidine*, c'est-à-dire aux combattants qui participent au jihad.

Combattre pour la cause d'Allah, avec sa personne et ses biens, garantit pour le musulman, la plus grande des félicités, car l'issue de ce combat est toujours positive : en cas de victoire, il en tire gloire et profit ; vaincu et mort, il est accueilli par son seigneur. Comme l'affirme le Saint Coran, « ne pense pas que ceux qui ont été tués dans le sentier d'Allah sont morts. Au contraire, ils sont vivants auprès de leur Seigneur, bien pourvus. »[15] Les victimes sont

désagréable. Or, il se peut que vous ayez de l'aversion pour une chose alors qu'elle vous est un bien… », (*Le Coran*, II : 216).

14 *Encyclopédie de l'Islam, Dictionnaire géographique, ethnographique et biographique des peuples musulmans*, Tome I, A-D (Paris, 1913), 1072-3.

15 *Le Saint Coran*, III : 169.

des martyrs à qui tous les péchés sont pardonnés et qui sont accueillis dans les meilleures demeures du paradis, avec des privilèges tels que, parmi tous ceux qui y entrent, ils sont les seuls qui souhaitent y revenir pour se faire tuer dix fois, vu l'honneur qui leur est décerné.[16]

On pourrait multiplier les citations des versets du Saint Coran et des *Hadith* qui énumèrent les mérites du jihad, considéré comme l'un des actes les plus méritoires de la dévotion, à côté du respect des cinq piliers de l'Islam.[17] Cette place exceptionnelle accordée à cette recommandation en explique le succès à travers l'histoire. L'un des compagnons d'El Hadj Omar Tall, Lamine Maabo, originaire du Sénégal, traduit l'encrage de ces mérites dans la pensée populaire à travers ces paroles destinées à galvaniser les soldats d'Allah :

> Je dois avouer cependant, moi Lamine, qu'il m'étonne que quelqu'un qui n'a pas eu le bonheur de voir le Prophète mais qui a vu Shaykh Umar enfourcher son cheval [et aller en guerre sainte] n'ait pas daigné se joindre à lui, nonobstant les difficultés de toute sorte.
>
> Je me permettrais même de dire, qu'un tel individu [celui qui refuse de se joindre au Shaykh] n'a pas grande envie de voir [litt. « soif de voir »] le Prophète, l'Arabe élu par vous [les humains]. Et, aspirerait-on aux biens matériels, que, en se joignant au Shaykh, on pourrait en disposer abondamment de façon on ne peut plus licite.
>
> Aspirerait-on aux femmes, qu'en s'offrant en martyr on se verrait gratifier de femmes parfumées et honorables dont l'éclat de la beauté permettrait de retrouver une aiguille perdue par une nuit d'encre.
>
> De grâce, disciples, faites un effort ! Armons-nous de résolution ! Celui dont Dieu aura exaucé les vœux prendra le chemin du retour, alors que celui voué au martyr restera ici,

16 *Hadith* rapporté par Bukhari et Muslim.

17 La profession de foi, les cinq prières quotidiennes, le jeûne du mois de ramadan, l'aumône légale et le pèlerinage à La Mecque.

> pour sûr. A celui destiné à rentrer comme à celui voué à rester, [je souhaite] que Dieu nous préserve [tous] de l'enfer.[18]

C'est donc en connaissance de cause et en mesurant tous les risques[19] et les avantages que « ceux qui troquent la vie présente contre la vie future »[20] s'engageaient dans le jihad, définit comme « la meilleure chose pour laquelle on se rend volontiers ».[21]

On ne saurait autrement comprendre la détermination allant jusqu'à la témérité, qui anime certains *moudjahidine* de l'époque du prophète Muhammad (SAW) jusqu'à celle d'Ousman dan Fodio. De nos jours encore, la multiplication de mouvements djihadistes à travers le monde illustre bien sa grande capacité de motivation et de mobilisation ; même si de nombreuses réserves peuvent être émises sur leur orthodoxie, car le jihad, préconisé par le Saint Coran et la Sunna, obéit à des règles très précises qui conditionnent sa validité et fondent sa légitimité. Il doit être surveillé et dirigé par un souverain musulman ou par un Imam.

La validité du jihad est conditionnée par la sincérité de l'intention qui conduit à son déclenchement, car il ne doit se faire que dans le seul but d'œuvrer à l'épanouissement de la cause de l'islam. Il doit être accompli sous l'égide d'un Imam reconnu pour sa piété, son savoir et sa compétence dans le domaine de la religion. Certains commentateurs admettent cependant que même si toutes ces qualités ne sont pas toutes réunies chez un chef de jihad, l'obligation de répondre à son appel et de le suivre demeure entière, tant que ses défauts ne mettent en cause que sa propre personne et ne conduisent pas l'armée musulmane à la défaite. Cette attitude a le double effet de montrer que l'intérêt supérieur de la communauté

18 Moustapha Kane, Sonja Fagerberg-Diallo et David Robinson, « Une vision iconoclaste de la Guerre sainte d'al-Hajj Umar Taal, » *Cahiers d'études africaines*, Vol. 34, No. 133 (1994) : 415.

19 De par sa nature le *jihad* ne peut être aimé de l'âme humaine, à cause de sa liaison avec la peur, la mort, la captivité, la souffrance, la perte des biens, les destructions, l'exil…

20 Termes employés pour désigner les combattants de l'Islam (*Le Coran*, IV : 74).

21 L'auteur précise également qu'un seul jour passé au *jihad* pour la cause d'Allah, est meilleur que le monde et tout ce qu'il contient (Az-Zoubaïdi, *La Traduction des Significations du Résumé de Sahih Al-Boukhari*, 1157-8).

dépasse la personne de l'Imam et d'éviter que certaines personnes n'y prennent prétexte pour se soustraire au devoir du jihad.[22]

Tout jihad doit être précédé d'un appel à l'islam : « Par la sagesse et la bonne exhortation appelle (les gens) au sentier de ton Seigneur. Et discute avec eux de la meilleure façon. Certes, ton Seigneur connaît le mieux celui s'égare de Son sentier et c'est Lui qui connaît le mieux ceux qui sont bien guidés ».[23] Ce n'est qu'en cas de refus de conversion ou de paiement de la *jizya* et en dernier ressort, que la guerre peut être entreprise. Celle-ci doit être préparée avec minutie, tant dans le recrutement des combattants que dans l'équipement en armes, munitions, moyens de transport dans le but de lui assurer les plus grandes chances de victoire. D'autres auteurs apportent les précisions suivantes :

> Le peuple contre lequel le djihad est dirigé doit d'abord être invité à embrasser l'Islam. En cas de refus, il a le choix entre deux alternatives : ou bien se soumettre à la domination musulmane en devenant *dhimmis* et payer la *djizya* et le *kharaj* ou bien combattre. S'ils combattent ils peuvent eux et leurs familles être réduits en esclavage et tous leurs biens saisis comme butin, l'armée conquérante ayant droit aux 4/5e de ces biens.[24]

Le comportement des combattants et la conduite du jihad doivent donc s'appuyer sur les prescriptions divines et l'exemple des guerres menées par le Prophète (SAW) lui-même. Il est ainsi recommandé de combattre dans l'ordre et le silence, les cris et le tumulte étant de nature à semer la panique ; garder secrets les plans de bataille de l'armée, ne communiquer qu'au moyen de symboles et de codes secrets, rivaliser d'endurance, ne jamais tourner le dos à l'ennemi sauf quand il dépasse en nombre le double de celui des musulmans.[25] La fuite en cours de combat est considérée comme un péché d'une gravité extrême. Pour se donner audace et assurance, le combattant musulman doit implorer Allah à tout moment et s'en remettre à Lui : « Ô vous qui croyez ! Lorsque vous rencontrez une troupe (ennemie), soyez fermes, et invoquez beaucoup Allah afin de réussir. Et obéissez à Allah et à Son messager ; et ne vous

22 Ly-Tall, *Un islam militant en Afrique de l'Ouest*, 209-10.

23 *Le Saint Coran* XVI : 125.

24 *Encyclopédie de l'Islam*, 1072-1073.

25 *Le Saint Coran* VII : 15.

disputez pas, sinon vous fléchirez et perdrez votre force. Et soyez endurants, car Allah est avec les endurants. »[26] Ainsi, la victoire est garantie à ceux qui ont la foi et la confiance en Allah, sans considération du nombre de combattants ou des armes employées.[27]

En prenant exemple sur le Prophète (SAW), qui passait pour allier une grande audace à un sens aigu de la stratégie de combat, une importance particulière est accordée au choix du lieu d'engagement. En cas de victoire, des mesures humanitaires sont préconisées pour éviter certains excès : interdiction absolue de brûler l'ennemi ou de mutiler son corps, respect des engagements pris par un combattant à préserver la vie d'un de ses adversaires ; épargner les vieillards, les enfants, les femmes et toute personne qui n'a pas participé à la guerre.[28] Ceux-ci sont néanmoins partagés comme butin et réduits à l'esclavage même si leur statut diffère de celui des prisonniers de guerre.

Par rapport aux pratiques qui lui étaient antérieures, l'islam a apporté de nombreuses innovations sur le butin, qui contribuèrent à éviter les actions isolées lors des combats et à renforcer la solidarité de l'armée. C'est ainsi que les prises faites sur l'ennemi sont considérées comme une propriété collective de tous les combattants présents sur le champ de bataille, indépendamment du degré de participation à leur réalisation. Le cinquième revient au chef du jihad qui est tenu de l'employer à des dépenses d'utilité publique (aide aux pauvres, aux orphelins, aux étrangers…) ; les 4/5^{e} doivent être répartis entre les combattants, à raison d'une part pour les fantassins et de trois parts pour les cavaliers. Cette règle de partage du butin fut instituée après la bataille de Badr en mars

26 *Le Saint Coran* VIII : 45-46.

27 « Si Allah vous donne Son secours, nul ne peut vous vaincre. S'Il vous abandonne, qui donc après Lui vous donnera secours ? C'est à Allah que les croyants doivent faire confiance. » (*Le Saint Coran*, III : 160) ; « […] Combien de fois une troupe peu nombreuse a, par la grâce d'Allah, vaincu une troupe très nombreuse ! Et Allah est avec les endurants. » (*Le Saint Coran* II : 249).

28 Selon les *Hadith*, le prophète (SAW) avait l'habitude de dire à ses compagnons avant de conquérir : « Procède au Nom d'Allah, pour Allah et selon la religion du Messager d'Allah : ne tuez pas les vieux, ni les enfants, ni les femmes, ne dépassez pas les limites. Collectez le butin, réconciliez et faites du bien car Allah aime les bienfaiteurs » (Az-Zoubaïdi, *La Traduction des Significations du Résumé de Sahih Al-Boukhari*, 1162).

622. Quant aux prisonniers de guerre, leur sort est variable d'un verset à l'autre, en fonction de l'intérêt de la communauté musulmane : extermination, libération contre rançon ou sans contrepartie.[29] Selon plusieurs *Hadith*, le prophète Muhammad (SAW) lui-même n'avait pas, sur ce chapitre, une position déterminée. Ce qui a amené le consensus des *ulémas* à laisser en cette matière, toute latitude au chef du jihad.[30] On comprend aisément pourquoi ils furent rapidement assimilés au butin de guerre et repartis entre les vainqueurs avant d'emprunter les circuits de traite, réduits à l'esclavage ou intégrés dans les armées.

L'autre alternative qui aboutissait à la conclusion des traités ou des pactes de protection avec les infidèles était conditionnée par l'acceptation de se soumettre à l'autorité musulmane et de payer un tribut annuel. De tels accords, conclus avec le chef du jihad, garantissent aux protégés la sauvegarde de leur vie et de leurs biens mais ne les soustrayaient pas à certaines restrictions sur le territoire musulman. De nombreux chrétiens et Juifs arabes vivant parmi les musulmans au temps des khalifes devaient payer la *jizya*, accepter les lois musulmanes, éviter tout ce qui pouvait porter préjudice à cette religion et respecter plusieurs interdits (reconstruire ou restaurer les églises et synagogues, construire des maisons qui dominent celles des musulmans voisins, se réunir…) ; en un mot, ils devaient se faire discrets et se distinguer des musulmans par leur habillement, leur coiffure, leur nourriture… De tous les non-musulmans, ils étaient les seuls à bénéficier de ce statut considéré comme privilégié. Les autres infidèles (païens, polythéistes, associationnistes, athées…) ne pouvaient jouir que d'une protection provisoire, en attendant qu'ils prennent connaissance de la religion et qu'ils se convertissent.[31]

---

29 « Lorsque vous rencontrez au combat ceux qui ont mécru, frappez-en les au cou. Puis, quand vous les aurez vaincus, enchaînez-les solidement. Ensuite, c'est soit la libération gratuite, soit la rançon, jusqu'à ce que la guerre dépose ses fardeaux. Il en est ainsi, car si Allah voulait, Il se vengerait Lui-même contre eux, mais c'est pour vous éprouver les uns par les autres. Et ceux qui seront tués dans le chemin d'Allah, Il ne rendra jamais vaines leurs actions. Il les guidera et améliorera leur condition, et les fera entrer au paradis qu'Il leur aura fait connaître. » (*Le Saint Coran*, XXXXVII : 4-6).

30 Ly-Tall, *Un islam militant en Afrique de l'Ouest*, 211.

31 Ibid., 211-212.

La connaissance de ces principes de base qui doivent présider à tout mouvement de *jihad* est indispensable pour son appréciation, même si le fossé est parfois grand entre les directives établies et leur traduction concrète sur le terrain. Nés dans la phase hégémonique de l'Islam, ils ont épousé l'évolution du rapport des forces, particulièrement avec le monde chrétien à travers les croisades, la reconquête de l'Espagne ou les conquêtes coloniales. La multiplication des *fatwas*, des consultations juridiques[32] est une stratégie d'adaptation à ces nouveaux contextes qui, de plus en plus, mettent les Musulmans en position difficile ou leur posent de nouveaux défis.

Les grands réformateurs de l'islam ont toujours eu pour idéal de se conformer le plus parfaitement possible aux prescriptions du Saint Coran et à la tradition établie par le Prophète Muhammad (SAW).[33] La croyance répandue en la légitimité d'un jihad pour garantir sa réussite et la large diffusion de ses principes dans les milieux lettrés, rendent leur violation illusoire et problématique.

32 E. Zeys, « Esclavage et guerre sainte : consultation adressée aux gens de Touat par un érudit Nègre, Cadi de Timbouctou au 17ème siècle, » traduction partielle, *Bulletin-Réunion d'études algériennes*, 2 (1900) ; John Hunwick and Fatima Harrak (Annotated and Translated by), *Mi'raj al-Su'ud : Ahmad Baba's Replies on Slavery* (Rabat: Institute of African Studies, Series: Texts and Documents 7, 2000) ; John Hunwick and Eve Troutt Powell, *The African Diaspora in the Mediterranean Lands of Islam* (Princeton : Markus Wiener Publishers, 2002), 1-3, particulièrement les trois premiers chapitres : « Basic Texts on Slavery », « Some Muslim Views on Slavery » et « Slavery and the Law ».

33 On retrouve cette préoccupation dans la consultation adressée à l'Askia Mohamed par Al-Maghili : « Quand tu doutes sur le (bien-fondé) de l'ordre divin et que tu crains de pécher, ton devoir est d'être circonspect comme celui qui se détourne des choses douteuses…Tranche le doute par la certitude. Sois circonspect à tout instant pour ta religion plus que pour les affaires de ce monde. Ainsi, si tu as un doute sur une chose, te demandant si tu dois la faire ou non, fais-la. Mais si tu as un doute sur une chose, te demandant si elle t'est interdite ou non, abstiens-toi. Si tu as un doute sur une chose, ne sachant si elle est interdite (*harâm*) ou obligatoire (*wâdjib*), abstiens-toi également, car l'interdit relève du chapitre des choses mauvaises et l'obligatoire du chapitre des œuvres bonnes : repousser les choses mauvaises passe avant la recherche des œuvres bonnes » (Cuoq, *Recueil des sources arabes*, 407).

C'est pourquoi dans les cas litigieux, les chefs de jihad se virent-ils parfois obligés de s'expliquer devant la communauté ou de surseoir à leurs opérations. Tel fut le cas des sultans de Sokoto dans les guerres qui les opposèrent au Bornou et d'El Hadj Omar dans le conflit qui le mit aux prises avec le Macina.[34]

L'essor que prit la traite en direction du monde arabe entraîna également l'évolution de l'image du Noir, tendant à légitimer son statut d'esclave. Mais, il est clairement établi que le Saint Coran, dans ses visées universalistes, n'exprime aucun préjugé de race ou de couleur. L'assimilation ultérieure des Noirs aux esclaves tiendrait au fait qu'en étant non-musulmans ou païens, et donc sujets au jihad, ils étaient susceptibles de devenir des esclaves. C'est aussi une tentative de conciliation des préceptes religieux aux intérêts des esclavagistes ; car avec l'évolution, des doutes apparurent sur la légalité de certains jihad qui ne furent, en fait, que des actions déguisées de réduction massive de certaines populations à l'esclavage. Pour l'islam, c'est l'incroyance seule, et non la négritude, qui peut justifier l'esclavage. Le seul facteur déterminant est donc la religion, et non la race, ni la nationalité ou la territorialité. C'est pourquoi, pendant longtemps, le monde musulman puisa également ses esclaves dans les pays slaves, le Caucase et l'Asie centrale. Pourtant ces préjugés de race ou de couleur furent amplement sollicités comme critère d'infériorisation et d'asservissement même entre les Africains.[35]

L'attitude de l'Islam envers l'esclavage fut donc celle de la légitimation d'une pratique qui avait cours bien avant sa naissance. Elle fut en cela largement influencée par les religions et les

34 Ly-Tall, *Un islam militant en Afrique de l'Ouest*, 212 ; J. R. Willis, « *Jihad* Fi Sabil Allah, its Doctrinal Basis in Islam and Some Aspects of its Evolution in Nineteenth-Century West Africa, » *Journal of African History*, VIII/3 (1967): 395-415 ; Jean Schmitz, « Rhétorique et géopolitique du jihad d'al-Hajj Umar Taal, » *Cahiers d'études africaines*, Vol. 28, No. 109 (1988) : 123-33.

35 A titre d'exemple, la connotation péjorative accolée au terme *kirdi* désignant les populations noires ; l'épithète *baleedjo* (noir) accolée par les Peul au terme *kaado* (non-peul et non musulman, esclave). Même si un non-peul est de teint clair il n'est pas qualifié de *daneejo* (blanc) ou *bayo* (brun), mais de *sayeejo* (rougeâtre). Marmon Shaun (ed.), *Slavery in the Islamic Middle East* (Princeton: Markus Wiener Publishers, 1999), 43-48.

civilisations qui l'ont précédé, ainsi que par les coutumes de l'Arabie préislamique. Pour Murray Gordon,

> Il n'est pas étonnant que Mahomet, qui acceptait l'ordre socio-politique existant, considérât l'esclavage comme faisant partie de l'ordre naturel des choses. Son approche de ce qui déjà était une vieille institution fut celle d'un réformiste, non d'un révolutionnaire. Le Prophète ne pensait certes pas à abolir l'esclavage. Au contraire, son objectif était d'améliorer la condition des esclaves en corrigeant les abus et d'en appeler à la conscience de ses disciples pour les traiter humainement. « Pour vos esclaves, mâles et femelles », leur dit-il au cours du « Pèlerinage d'Adieu », « donnez-leur à manger ce que vous mangez vous-mêmes et habillez-les comme vous vous habillez. Si vous ne pouvez les garder ou s'ils commettent la moindre faute, libérez-les. Ils appartiennent au peuple de Dieu comme vous et vous devez être bons envers eux ».
>
> Mahomet prit aussi la peine d'exhorter les croyants à libérer leurs esclaves pour expier leurs péchés. Certains penseurs musulmans en prennent argument pour soutenir que son véritable objectif était l'élimination graduelle de l'esclavage.[36]

En tout état de cause, en n'ayant pas adopté une position radicale par rapport à la question de l'esclavage, l'islam a fourni à plusieurs aventuriers, sous le couvert de la foi, des raisons suffisantes pour assouvir leurs instincts belliqueux et satisfaire leurs intérêts personnels. L'humanisation proclamée ressort davantage de la volonté individuelle que d'une prescription légale contraignante. Dans un récent ouvrage qu'il vient de publier « sur le sujet tabou de l'esclavage en terre d'islam », Malek Chebel relève la transformation du message d'émancipation prônée par l'Islam en « goulag humain ».[37]

Prescription divine, pratiquée par les Musulmans dans un grand prosélytisme à partir de son berceau asiatique, en direction de plusieurs parties du monde, le jihad se mua sur le continent

36 Murray Gordon, *L'esclavage dans le monde arabe, VIIe-XXe siècle*, trad. Colette Vlérick (Paris : Robert Laffont, 1987), 24-25.

37 Malek Chebel, *L'esclavage en terre d'Islam* (Paris : Fayard, 2007) ; Dominique Mataillet, « Islam et esclavage : le nouveau livre choc de Malek Chebel, » *Jeune Afrique*, hebdomadaire international indépendant, No 2445- 48e année (18 au 24 novembre 2007) : 93-96.

africain en une vaste entreprise guerrière destinée à approvisionner les marchés négriers de l'Orient, un simple prétexte pour faire des captifs. Cela montre que la dimension religieuse fut plus un alibi qu'un motif permettant d'expliquer le développement de la traite musulmane. L'asservissement des vaincus, qui devait être la conséquence de la guerre sainte, devint de plus en plus son but. Les voies commerciales caravanières sahariennes devinrent ainsi, progressivement, une trame étendue des berges de la méditerranée et de la mer Rouge jusqu'à la lisière de la forêt équatoriale, charriant quantité d'êtres humains transformés en marchandises à travers plusieurs circuits et points de vente. Ce maillage qui fut développé et entretenu jusqu'au 19è siècle influença également le devenir des sociétés établies sur le plateau de l'Adamaoua.

De même, à partir de 1840, l'établissement de l'ordre religieux Senoussi[38] - du nom de son fondateur Muhammad ibn 'Ali al-Sanusi (1787-1859) – en Cyrénaïque, la construction des maisons d'étape, des mosquées, des puits et des refuges pour les pèlerins et les marchands, garantissant ainsi la sécurité des caravanes, donnèrent une vigueur particulière à la route Benghazi-Ouaddaï via Kufra. Celle-ci, en devenant la voie la plus sûre de tout le Sahara, supplanta largement l'axe Tripoli-Fezzan-Bornou, de plus en plus abandonnée à cause des pillages orchestrés par les hommes de Rabah aux environs du lac Tchad.[39] Malgré ces fluctuations des voies de communications à travers le Soudan, les principaux exutoires, au Nord comme au Sud et sur toute la largeur du continent africain, étaient régulièrement approvisionnés.

Les confréries religieuses introduites à partir du milieu du 16è siècle au Soudan central par les Kounta, des nomades arabo-berbères (*Encyclopédie Encarta 2007*) y trouvèrent un terreau favorable à leur expansion, favorisées en cela par un certain tiédissement de la foi au sein des classes dirigeantes locales,

38 Jean-Louis Triaud, *La légende noire de la sanûsiyya. Une confrérie musulmane saharienne sous le regard français, 1840-1930* (Paris : Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1995).

39 Gordon, *L'esclavage dans le monde arabe*, 157 ; Joseph Amegboh, (dit Barthélemy Elaud) et Cécile Clairval, *Rabah, conquérant des pays tchadiens* (Paris : ABC, 1976).

préludant l'émergence des mouvements réformateurs des siècles ultérieurs. Les activités marchandes adossées à la religion musulmane furent les moteurs d'une grande dynamique politique, économique et sociale qui allait bouleverser la géopolitique de la région que l'on peut situer approximativement entre la boucle du Niger et le bassin du lac Tchad. Tirant avantage du démantèlement de l'Empire Songhay et du déplacement du trafic transsaharien vers l'Est, le Kanem-Bornou et les cités-Etats haoussa du Nigeria septentrional se développèrent dans ce vaste espace. Katsina et Kano devinrent ainsi les centres d'un commerce et d'une vie urbaine florissants. L'islam, associé aux nouveaux centres urbains, favorisa l'expansion économique et l'émergence d'une classe dirigeante et d'une bourgeoisie vivant du commerce à moyenne et longue distance.

Elle traduit également l'ignorance des réalités dans cette partie de l'Afrique, qu'on peine encore à intégrer dans les circuits transsahariens malgré le déclenchement du jihad dans cette direction à partir de 1804 et le statut de plus gros fournisseur d'esclaves de l'Empire de Sokoto qu'elle acquiert assez vite. Le plateau central camerounais sera donc intégré dans cette mouvance au début du 19è siècle à la faveur du jihad lancé par Ousman dan Fodio, s'arrimant de ce fait au réseau commercial transsaharien et aux pratiques esclavagistes du monde musulman.

Au total, le jihad tire son origine des fondements même de la religion musulmane. Mais au fil de l'histoire, il a varié dans sa pratique, épousant les contextes et les intérêts de ceux qui l'ont mis en œuvre. Cinq principaux jihad virent le jour en Afrique occidentale et centrale entre le 18è et le 19è siècle.[40] On cite particulièrement le Fouta Toro, le Fouta Jalon, l'empire de Sokoto (dans lequel se situe l'Adamawa), le Macina et l'empire d'El Hadj Omar. Celui qui affecta le plateau central camerounais s'inscrit dans le cadre de ce qu'il est convenu d'appeler « l'école de Sokoto »[41]

40 Spencer J. Trimingham, *A History of Islam in West Africa* (London: Oxford University Press, reprinted, 1963) ; Paul E. Lovejoy, « Les empires djihadistes de l'Ouest africain aux XVIIIe-XIXe siècles, » *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique* édition en ligne (2015).

41 Expression empruntée à Madina Ly-Tall, *Un islam militant en Afrique de l'Ouest*, 398 ; Robinson quant à lui évoque « le modèle de Sokoto » (David

dont l'initiateur fut Ousman dan Fodio et qui conduisit à la conquête du *Fombina* au 19è siècle.

2. Ousman Dan Fodio, le fondateur de l'école de Sokoto : de l'orthodoxie à l'asservissement

Plusieurs études furent consacrées à Ousman dan Fodio et à son œuvre intellectuelle, spirituelle ou politique.[42] Il n'est donc pas question ici de lui faire une nouvelle biographie. Nous nous contenterons de donner quelques indications, qui faciliteront la compréhension de son positionnement au regard de la question de l'esclavage dans son empire.

D'origine toucouleur, Ousman dan Fodio serait né en 1854 à Degel au nord-Nigeria. Après une enfance consacrée aux études religieuses, sous l'influence de son père Mohammed Fodio, scribe et chef religieux du clan des *Toroobé* (hommes pieux) de la communauté peul établie dans le Gobir, il devient un expert en grammaire, en poésie, en droit islamique ainsi qu'en exégèse du Saint Coran. Comme à toute personne ayant réalisé ou promise à un grand destin, le Cheikh Jibril Targui, qu'il rencontre à Degel, voit en lui un futur maître et un chef.[43] A vingt-trois ans, il se révèle un grand orateur et un prédicateur écouté. A partir de 1776, il

Robinson, *La guerre Sainte d'al-Hajj Umar : le Soudan occidental au milieu du XIXe siècle* (Paris : Karthala, 1988), 347.)

42 Notamment par la dynamique école historique du Nord-Nigeria dans ses centres principaux que sont Kano, Sokoto et Zaria avec comme animateurs : Sa'ad Abubakar, Murray Last, H.A.S. Johnston, Paul E. Lovejoy, entre autres. Dans la communauté peul il est connu sous le nom de Shehou Oussoumanou bi Foodoue.

43 Il épouse en cela la tradition bien répandue dans le monde musulman, qui voudrait « qu'au début de chaque siècle Dieu envoie aux hommes un savant pour renouveler la religion. Aussi faut-il que ce savant (qui se manifeste) suivant chaque siècle, se comporte de manière à ordonner le bien, à interdire le mal et à reformer les affaires des hommes en établissant la justice entre eux, en faisant triompher le droit sur l'injustice, l'opprimé sur l'oppresseur, contrairement à la manière de se comporter des savants de son temps. Il deviendra ainsi à part des autres, en raison de la singularité de sa vie intègre et de la rareté de son cas. Alors apparaitra et sera constaté qu'il est vraiment du nombre des personnes intègres et que quiconque le contredit ou se sépare de lui pour en détourner les gens n'est que du nombre des pervertis » (Cuoq, *Recueil des sources arabes*, 405).

engage pendant six années consécutives des tournées incessantes au Kebbi, au Zamfara et au Gobir. Précepteur et conseiller dans les cours royales pendant un certain temps, sa renommée ne cesse de grandir et de lui gagner partout dans la région des adeptes et des zélateurs.[44]

A partir de 1801, le contexte change radicalement ; sa notoriété, son influence et surtout sa posture de réformateur musulman commencent à gêner ses protecteurs qui ne tardent pas à ouvrir les hostilités. Ousman dan Fodio qui prêchait le retour à la foi islamique fondamentale débarrassée de toute forme d'adaptation aux coutumes et traditions locales, par sa popularité grandissante, entamait l'autorité des rois qui y voyaient une menace directe à leur pouvoir sur les populations. C'est ainsi que le Sarkin Gobir Bawa interdit les conversions à l'islam à toutes personnes nées de parents non-musulmans et ordonna à tous les convertis de retourner à leur foi d'origine ; il interdit également le port des signes distinctifs tels que le turban et le voile.[45]

Le rubicond est franchi par Ousman dan Fodio au lendemain d'un attentat dirigé contre sa personne et la multiplication des exactions contre la communauté musulmane disséminée dans les Etats haoussa. Les intrigues de cour et la volonté de réaffirmation de son autorité le situe rapidement sur une trajectoire conflictuelle avec le jeune roi du Gobir, Yunfa fils de Bunu Nafata, dont il fut naguère le maître. Ayant libéré des musulmans détenus captifs,[46] Ousman fut convoqué par le roi qui braqua un mousquet sur lui. Par miracle, le coup ne partit pas. Pour le champion de la réforme, c'est un signal divin, une invitation à se mettre à l'abri pour lui-même, ses fidèles et sa famille, comme le fit le prophète de l'islam

44 Ibrahima Baba Kaké, *Les grands résistants : l'Afrique occidentale au XIXe et au XXe siècle* (Paris : ACCT/Présence Africaine, Coll. Histoire Générale de l'Afrique, 1990), 39-41.

45 Kini Yen Kinni, « Système de représentation et de production des Chamba de Bani-Nyongha: processus d'idéologie du pouvoir et du droit traditionnel en Afrique » (Thèse d'Anthropologie, Université de Paris VII, 1989), 1838-40.

46 J. Spencer Trimingham évoque ces faits en ces termes: "*Hostilities broke out when 'Uthman met a party of prisoners of war being led off into slavery and noticing Muslims among them, some his own followers, had their chains struck off*" (Trimingham, *A History of Islam in West Africa*, 198).

quelques siècles auparavant, en décidant de l'hégire. Le 21 février 1804, ce fut l'exode à destination de Gudu (mot haoussa qui signifie fuite) ; c'est aussi le point de départ du jihad qui va embraser tout le Nigeria septentrional et s'étendre vers le Fombina.[47] Le désormais "Commandeur des croyants", Ousman dan Fodio, établit sa capitale à Sokoto, essaima de nouveaux émirats sous sa bannière avant de mourir en 1817, rongé par la lèpre.[48] C'est à ses successeurs et lieutenants ou porte-étendard qu'échut la responsabilité de poursuivre l'entreprise. Mais avant sa mort, il eut le temps de codifier sa vision du jihad. Celle-ci servit, dans une certaine mesure, de modèle et de source d'inspiration à ses continuateurs à travers les mécanismes d'adoubement.

L'héritage le plus remarquable que léguèrent Ousman dan Fodio et ses successeurs immédiats, en l'occurrence Abdullah et Muhammad Bello, fut une importante littérature en matière juridique, théologique et administrative pour répondre aux questions soulevées par le jihad qu'ils ont initié. Pour mener à bien les responsabilités militaires, politiques, judiciaires et idéologiques qu'implique une telle révolution, ils associèrent l'érudition à l'exercice du pouvoir. C'est ainsi que, dans le processus de codification et de construction du jihad peul plusieurs acteurs jouèrent leur partition :

> Uthman (né en 1754) accomplit la tâche initiale qui consistait à façonner une communauté, à formuler un message, et à critiquer la cour du Gobir pour enfin aboutir à la déclaration du jihad en 1804. Il reçut dans les derniers temps une aide croissante de son frère Abdullah (né en 1766). Au moment où les combats s'engagèrent, Muhammad Bello (né en 1781) était en mesure d'assumer un commandement militaire, et bientôt il commença à participer à la science et au gouvernement du jeune Etat. Uthman abandonna son rôle politique et militaire vers 1810 mais néanmoins, il continua d'écrire et de conseiller ses partisans. Après sa mort en 1810, Abdullah, Bello et le Wazir ou premier ministre de Sokoto, prirent en main les affaires de l'Etat et

47 Selon Thierno M. Bah, Ousman dan Fodio n'a jamais mené une bataille personnellement ; il passait son temps à méditer et à rédiger des ouvrages (Mouctar Bah, « Guerre, pouvoir et société dans l'Afrique précoloniale, » 96).

48 Baba Kaké, *Les grands résistants*, 39-41.

> consacrèrent le reste de leur vie à l'écriture et à l'administration... Vers les années 1840, les érudits de Sokoto avaient établi une tradition concernant les premières années de ce mouvement [...].[49]

De même, il est important de noter que :

> Beaucoup de porte-étendard qui propagèrent le jihad au-delà du Gobir étaient associés à Uthman par le fait qu'ils avaient été ses étudiants vers la fin du 18è siècle ou encore qu'ils avaient participé aux luttes des années décisives de 1804 à 1808. C'étaient en majeure partie des Peuls qui avaient séjourné quelque temps dans leurs régions respectives, où se trouvaient certains de leurs parents et alliés. [...] Quand d'autres Peuls venaient solliciter des bannières auprès d'eux, ils y voyaient une occasion supplémentaire de propager la foi... Leurs idées n'étaient pas originales, mais elles étaient cohérentes, parfaitement bien étayées par les écrits des auteurs classiques musulmans, et très persuasives lorsqu'elles étaient considérées à la lumière de leurs réussites sur le plan politique.[50]

Il est assez curieux de constater un certain parallélisme entre la vie d'Ousman dan Fodio et celle du prophète de l'islam, Mouhammad (SAW) : tous deux vécurent 63 ans, subirent la persécution pour leur foi, connurent un exil forcé et finirent par triompher de leurs adversaires ! Par sa référence aux sources classiques de l'islam et son rigorisme qui ne tolère aucune hérésie ou superstition, l'école de Sokoto se présente sous la forme d'un fondamentalisme intransigeant. De ce fait, son interprétation des notions d'infidélité, d'apostasie ou d'impiété est la plus radicale, pouvant dans la majeure partie des cas, justifier le déclenchement du jihad et la réduction en esclavage de leurs auteurs.

Dans le *Sirâj al-ikhwân* écrit par Ousman dan Fodio, sont considérés comme infidèles, ceux qui contestent un seul des principes de l'islam. Il y est dit que « les vrais musulmans sont ceux qui font acte de profession de foi, qui accomplissent les pratiques cultuelles de l'islam, qu'on n'entend jamais en contester ce qui y est admis comme principes intangibles, même sous forme de plaisanterie, qui ne mêlent pas aux pratiques islamiques des pratiques impies. Ne rien nier de ses principes reconnus

49 Robinson, *La guerre Sainte d'al-Hajj Umar*, 75-78.

50 Ibid.

intangibles est en effet une des conditions d'une pratique valable de l'islam. Toute autre attitude relève sans conteste de l'infidélité ».[51] Dans un autre ouvrage intitulé *Idâ 'ad-Dujna* c'est-à-dire « L'éclairage qui dissipe l'obscurité », il est dit que « Celui qui conteste les principes islamiques reconnus intangibles fait preuve d'infidélité. Et, par conséquent, apostasie nécessairement ».[52] Cette thématique est reprise avec plus de rigueur dans *Al-kawkab as-Sâli'* ou « L'Etoile lumineuse » dans lequel on peut lire que « Celui qui conteste un principe islamique unanimement reconnu comme intangible, n'est point musulman selon l'islam ».[53] Dans *Bad-al-Amâl* ou « Les prémices de l'Esprit » il est clairement affirmé que « Tout propos infidèle volontairement proféré, même sans conviction, constitue une preuve d'apostasie ».[54] Il est ainsi établi, que des propos proférés sans conviction peuvent inéluctablement conduire à l'apostasie et que toute personne qui s'en rendrait coupable, deviendrait de ce fait infidèle.[55]

De même, toute personne qui mêle au culte islamique des pratiques polythéistes ou novatrices, même si elle se réclame encore de l'islam ne saurait être qu'infidèle. Cette position est contraire au consensus des Sunnites, qui la considère simplement comme celle qui a désobéi à Allah et à son Envoyé ; qui a commis un péché dont il peut se faire pardonner par le repentir. La *Risala* et l'*Authentique d'Al-Bukhari*[56] considèrent ces faits au rang de péchés qui ne peuvent nullement conduire à l'apostasie ou à l'infidélité. Dans le contexte de guerre qui marqua le Soudan occidental et central aux 18è et 19è siècles, la tentation fut grande de ravaler tous ses ennemis au rang d'hypocrites ou d'apostats pour justifier la prise d'armes contre eux. C'est pourquoi les jurisconsultes musulmans consacrèrent souvent leurs discussions aux questions de savoir à partir de quel moment peut-on qualifier un musulman d'hypocrite

51 Ly-Tall, *Un islam militant en Afrique de l'Ouest*, annexes.

52 Ibid.

53 Ibid.

54 Ibid.

55 Ibid., 398-9 ; Cuoq, *Recueil des sources arabes*, 398-432.

56 Ibn Abi Zayd Al-Qayrawani, *La Risala ou épître sur les éléments du dogme et de la loi de l'Islam selon le rite Malakite*, éd. et trad. L. Bercher (Alger, 1945) ; Az-Zoubaïdi, *La Traduction des Significations du Résumé de Sahih Al-Boukhari*.

ou d'apostat et si commettre un péché grave suffit-il pour mériter ces qualificatifs.[57]

Ousman dan Fodio semble avoir été largement influencé par les thèses d'Al Maghili. Cette influence est visible à travers sa position par rapport à « ceux qui prononcent les deux termes de la profession de foi sans observer les pratiques islamiques ».[58] Dans l'orthodoxie musulmane, le simple fait de prononcer la profession de foi suffit pour faire d'une personne un musulman. Pourtant, au chapitre III du *Sirâj al-ikhwân* on peut lire ce qui suit « ...Vous devez savoir, mes frères, que ceux-ci doivent être indubitablement condamnés comme des mécréants. Le jihad est à mener contre eux pour combattre les hommes, capturer les femmes et les enfants, confisquer leurs biens, en les réduisant à l'esclavage ».[59] Posé en ces termes, il est difficile à quiconque d'échapper au jihad et les notions de péché ou de repentir perdent tout leur sens. Ne sont considérés comme musulmans que ceux qui respectent à la lettre toutes les prescriptions divines et qui même involontairement, ne commettent aucune "infidélité".

Aussi, le jihad devient-il obligatoire contre ceux qui mêlent des pratiques jugées impies aux pratiques islamiques. Dans *Al-Qasîda al-Jazâ'iriyya*, Ousman dan Fodio indique à "ses frères" que de telles personnes sont jugées infidèles par consensus et qu'un islam teinté de polythéisme ne saurait bénéficier d'aucune considération. Pour Ousman dan Fodio,

> Les sultans du *Hausa* sont des infidèles, du fait qu'ils mêlent aux pratiques islamiques d'autres pratiques impies, telles la vénération de certains endroits, arbres et pierres au pied desquels ils sacrifient des victimes et font des libations, la consultation des devins et des magiciens dont ils recherchent l'appui, alors que tout cela fait incontestablement figure d'infidélité, tel que nous l'exposerons clairement tantôt dans le présent chapitre et le chapitre neuf, s'il plaît à Dieu. Exalté soit-il ![60]

57 Ly-Tall, *Un islam militant en Afrique de l'Ouest*, 203, 398-9.

58 Ibid., 400.

59 Ibid.

60 Ibid., 401.

En s'opposant à toute forme de syncrétisme, caractéristique particulière de « l'Islam noir »,[61] il cible directement les Etats haoussa du Nigeria accusés de pratiquer un Islam dénaturé, édulcoré et corrompu. Cette intransigeance s'exprima également sur le plateau central camerounais notamment lors de la prise de Kontcha et de Banyo, où les lieux de culte ancestraux des Koutine et des Vouté furent saccagés.[62] Cette conduite est contraire au fait que les musulmans évitent généralement les lieux de cultes coutumiers pour ériger une mosquée pour faire clairement le distinguo entre le polythéisme des vaincus et le monothéisme islamique. A l'endroit où ils se trouvaient, furent édifiées des mosquées qui existent encore de nos jours et qui traduisent symboliquement l'enracinement de la religion musulmane sur les ruines des cultures antérieures. Dans le cas des Nyem-Nyem, le tiraillement est encore grand, entre la perpétuation du culte annuel rendu aux ancêtres sur le mont Djim (devenu un rendez-vous culturel de renommée internationale) et la volonté de se conformer aux exigences religieuses par la dynastie régnante depuis son islamisation.[63]

Reprenant largement les positions d'Al Maghili qui répondait à la consultation sollicitée par l'Askia Mohammed sur la gestion de l'héritage laissé par Sonni Ali, Ousman dan Fodio distingue trois sortes d'infidèles: les infidèles notoires et par éducation, tels que les Chrétiens et les Mazdéens, ceux qui ont hérité l'infidélité de leurs ascendants; les apostats qui ont publiquement abjuré l'islam pour embrasser une autre confession; et ceux qui se prétendent musulmans, mais qui sont jugés infidèles parce qu'ayant des pratiques qui ne procèdent apparemment que d'infidèles. Tous, qu'ils soient infidèles de naissance, par conviction ou apostat,

61 Vincent Monteil, *L'Islam noir* (Paris : Editions du Seuil, 1964).

62 Eldridge Mohammadou, *Les Royaumes Foulbé du plateau de l'Adamaoua au XIXe siècle : Tibati, Tignère, Banyo, Ngaoundéré* (Tokyo : ILCAA, 1978) ; Sehou Ahmadou, « L'Esclavage dans les Lamidats de l'Adamaoua (Nord-Cameroun), du début du XIXe à la fin du XXe siècle » (Thèse de Doctorat/Ph.D en histoire, Université de Yaoundé I, 2018).

63 Fofou Mama, « Monographie historique des Nyem-Nyem de l'Adamaoua (Nord-Cameroun) » (Mémoire de DIPES II en Histoire, Ecole Normale Supérieure de Yaoundé, 1994) ; Sehou Ahmadou, « L'Esclavage dans les Lamidats de l'Adamaoua ».

doivent avoir leurs enfants et leurs femmes réduits en captivité, leurs biens confisqués et partagés.[64] A eux-mêmes, on comprend aisément qu'il est réservé le châtiment suprême. Son attitude à l'égard des alliés des infidèles est sans équivoque : « celui qui lie amitié avec les infidèles, quel qu'il soit, en tout temps et espace, est un apostat même s'il était auparavant un musulman irréprochable ».[65] A priori, ces prises de position ne manquèrent pas de susciter la réaction de certains clercs opposés aux guerres saintes, comme l'ont laissé entrevoir certaines personnes interrogées. Mais, noyées dans l'assentiment général, ces voix discordantes pouvaient-elles être audibles ?

On se rappelle à ce propos des prises de position du plus illustre savant de Tombouctou contre les Touatiens qui participaient au commerce négrier sans trop se demander si celui-ci était légitime au regard de l'islam. Tout en reconnaissant que l'infidélité est la seule source autorisée de l'esclavage en islam, Ahmed Baba réaffirme que :

> *Les infidèles nègres doivent être traités comme les infidèles chrétiens, dont ils ne diffèrent que par leur qualité de pyrolâtres, dépourvus de livres révélés ; quant aux nègres convertis à l'islamisme, comme les gens de Kano, de Kechna (Katsina), de Bornou, et tous les Sonraï, il n'est pas permis de se les approprier ; sans doute, ces peuplades noires se livrent, sans aucune apparence de justice, à des incursions sur leurs territoires respectifs, imitant en cela les Arabes qui s'emparent traitreusement des musulmans libres et trafiquent de leurs personnes. Mais il n'est pas permis d'exercer un droit de propriété quelconque sur ces individus, et on doit rendre la liberté, par décision judiciaire, à ceux qui appartiennent notoirement, ou déclarent appartenir à l'une ou l'autre de ces localités, l'islamisme y étant professé.*[66]

Dans son approche particulière, faite d'érudition et de tolérance empreinte d'une foi ardente, Ahmed Baba essayait d'amener ses contemporains à concilier leurs pratiques aux exigences de leur

64 Ly-Tall, *Un islam militant en Afrique de l'Ouest*, 399-402 ; Cuoq, *Recueil des sources arabes*, 398-432.

65 Ibid.

66 E. Zeys, « Esclavage et guerre sainte : consultation adressée aux gens de Touat par un érudit Nègre, Cadi de Timbouctou au 17ème siècle, » traduction partielle, *Bulletin-Réunion d'études algériennes*, 2 (1900).

religion.[67] Mais, il est apparu que les intérêts importants que tiraient les habitants du Touat de leur position dans la géographie des échanges transsahariens, ne leur permettaient de rechercher auprès du maître, que les arguments qui militent en faveur de leur fructueux commerce.[68] Les adversaires du jihad, dans la forme qu'il a prise dans la zone soudano-sahélienne de l'Afrique, avaient peu de chances d'être pris en considération. Dans ce contexte, il est assez évident que même ceux qui se lancèrent dans cette aventure avec des arguments orthodoxes, furent rapidement emportés par les réalités du terrain, ravalant de ce fait le prosélytisme au second plan. Cette expérience fut vécue dans l'empire de Sokoto, dans un enchainement similaire.

Armé d'un corpus idéologique assez élaboré et profondément conscients des exigences de la mission qu'ils s'assignaient, Ousman dan Fodio et ses compagnons lancèrent leur vaste mouvement, visant à reformer les sociétés du Nigeria septentrional. Dans ce processus, leur double identité, peul et musulmane, renforçait en eux le sentiment d'être un peuple choisi en vue d'une mission de sanctification en cette nouvelle terre sainte que constituait la savane.[69] Tel qu'il avait été conçu au départ, ce jihad nourrissait l'ambition de débarrasser l'islam local des éléments de corruption dont il s'était affublé pour retrouver sa pureté originelle. C'est pourquoi il fut considéré comme un « jihad révolutionnaire », par opposition au " jihad expansionniste" comme ce fut le cas pour El Hadj Omar Tall.[70] Mais, il est aisé de constater que si la transformation sociale et politique s'opéra localement dans sa première phase,[71] c'est à une grande entreprise d'expansion du *Dar-al-Islam* vers le *Fombina* que l'on assista pendant les dernières années du *jihad*. De plus, les motivations de départ cédèrent assez

67 Sur Ahmed Baba voir l'excellente biographie que vient de lui consacrer l'historien Hamadou Adama, spécialiste de l'histoire de l'Islam et de la civilisation arabo-musulmane, comme entrée à la prestigieuse *Oxford Research Encyclopaedia* (Hamadou Adama, 2021).

68 Elikia M'Bokolo, *Afrique Noire, Histoire et Civilisations, Tome 1, jusqu'au XVIIIe siècle* (Paris : Hatier-AUPELF-UREF, 1995), 293.

69 Robinson, *La guerre Sainte d'al-Hajj Umar*, 347.

70 Ibid., 348.

71 Murray Last, *The Sokoto Caliphate* (London: Longman, Ibadan History Series, 1967); Trimingham, *A History of Islam in West Africa*.

vite le pas face aux réalités socio-politiques. Comme le relève Trimingham,

> *The Fulbe, Suddenly exposed to the corrosive effect of power, could not form states based upon the ideals of Islam, but fell back upon the system of the Hausa they had dispossessed. Sokoto, as a new town created in order to symbolize the new dispensation, had a more original character. It was the central parasistic state to which provincial governors were required to forward an annual tribute of slaves and produce, and, when called upon, provide military contingents for particular campaigns. [...] The fruits of power sapped the vital energies that had brought such success and the jihad degenerated into undistinguished slave-raiding which, together with the perpetual wars, ruined and depopulated vast areas.*[72]

A partir de Sokoto érigée en capitale confédérale, se battit progressivement une vaste armature administrative en même temps que s'étendait le territoire.[73] Le commandement est bâti sur un schéma féodal, avec une centralisation de l'autorité impériale et une volonté de délégation du pouvoir au niveau des districts.[74] Les fiefs sont attribués aux porte-étendards qui sont chargés de poursuivre le jihad dans leurs pôles respectifs.

3. Modibbo Adama : dévoiement du *jihad* dans le *Fombina* et prééminence des chefs de clans

La zone du *Fombina* (sud et est) de l'Empire de Sokoto échut à Modibbo Adama, s'étendant approximativement des abords sud du Lac Tchad jusqu'à la lisière de la forêt équatoriale. Comme le relève Sa'ad Abubakar, "*its western border is marked by the Hawal river and the Lala plateau in the north and by the Cameroon mountain system in the south. In the east, the region is bounded by the Logone river to the north-east and by the limit of the southern plateau-Hôsere- to the South-east*".[75] Il se présente comme le plus grand érudit des clans peul stationnés dans la vallée du Faro et sa confluence avec la Bénoué. Il

72 Trimingham, *A History of Islam in West Africa*, 203-5.

73 M. Z. Njeuma, *Fulani Hegemony in Yola (Old Adamawa), 1809-1902* (Yaoundé : CEPER, 1978), 90.

74 H. A. S. Johnston, *The Fulani Empire of Sokoto* (London: Oxford University Press, 1967), 170.

75 Sa'ad Abubakar, *The Lamibe of Fombina: A Political History of Adamawa, 1809-1901* (Zaria: Ahmadu Bello University Press, 1977), 5.

fut également chargé par Ousman Dan Fodio d'être le porte-étendard et le continuateur du jihad au sud-est de l'Empire. Il eut du mal à imposer son autorité aux chefs de clans peul, plus soucieux de trouver des meilleurs pâturages pour leurs troupeaux et à se tailler des fiefs, qu'à verser dans une quelconque orthodoxie religieuse, malgré le contexte de jihad.

Modibbo Adama serait né en 1779 à Wuro-Chekke dans la haute Bénoué. Fils de Ardo Hassana du clan des Yillaga, il fut envoyé au Baguirmi et au Bornou pour effectuer ses études coraniques pendant une dizaine d'année. A son retour il s'installe à Guriga dans la vallée du Faro et se lie d'amitié avec Ardo Hamman du clan des Ba'en, en compagnie duquel il mène une intense activité religieuse dans la région. Ce qui lui valut d'être désigné par les chefs de clans peul (Gamawa de Ray, Njobdi de Boundang, Hamman Dandi et Hamman Sambo), comme envoyé auprès d'Ousman dan Fodio pour demander la conduite à tenir au lendemain du déclenchement du jihad. Du voyage qu'il effectua à Sokoto, il ramena en mars 1809, le titre d'Emir et l'étendard du jihad dans le *Fombina* qu'il reçut des mains du *Shehu* (saint homme). Il fut également investi du pouvoir de conférer d'autres étendards inférieurs aux chefs de clans peul dans l'optique de la poursuite de la guerre sainte.[76]

Dans sa lettre de mission, écrite par Ousman dan Fodio et remise à Adama le 5 mars 1809, ses attributions sont clairement spécifiées :

> *Modibbo Adama, today I have made you leader from among the Fulani people with whom you are, not because you are superior to them, but because of the trust which they have on you.[...] You are to know that as regards all the south-lands, you have no boundary with any one...*
>
> *I adjure you to strengthen the tradition of the Messenger of God and conduct Holy war for the sake of god. Whenever you gain victory in the Holy War, you should give good treatment to the slaves you capture, make them Moslems, do not force them as well as you possibly can, do good to them first if possible before you do it to yourselves. If you teach them how to read, and they complete the Koran and they acquire understanding of the Moslem religion, you may intermarry with them, and liberate those who have the opportunity of becoming true Moslems, as it is written in the Holy*

76 Ibid., 47-49 ; Njeuma, *Fulani Hegemony in Yola*, 28-30.

> *Koran. And in war you are not to kill women and children and old people, and you should not destroy farms, and useful fruit-trees except for eating.*
>
> *Do not attack, that is make raids, on the pagans unless they break faith with you, as God's Book says. [...] I warn you to avoid oppression, wanton damage, spilling of blood without the sanction of Law...*[77]

Quel fut le sort réservé à ces directives ? Combien de personnes furent informées de leur existence ? Combien de djihadistes placèrent-ils l'intérêt de leurs captifs au-dessus des leurs ? Autant de questions qui peuvent orienter l'analyse des développements intervenus sur le plateau de l'Adamawa à partir du 19è siècle. Pour le moment, malgré toute l'estime et l'aura qui entouraient Ousman dan Fodio, l'accueil au retour ne fut pas très chaleureux pour son nouvel émir, au sein des différents clans qui l'avaient délégué ; il fallut beaucoup d'explications et un fort soutien de Sokoto pour qu'il puisse imposer son autorité. Cet accueil mitigé allait donner un caractère particulier au jihad dans l'Adamawa, certains leaders peuls cherchant à limiter l'influence d'Adama au domaine strictement religieux et à l'acheminement des directives venant de Sokoto.[78] La mise en place à Yola de ce centre stratégique avancé du jihad donna le signal de plusieurs campagnes militaires :[79] dans la haute Bénoué et vers le Mandara ce fut le soulèvement des Peul déjà installés dans la région ; tandis que vers le Sud, l'on nota plutôt une invasion progressive du plateau par des groupes peul qui vivaient auparavant dans les hautes vallées de la Bénoué et du Faro.

Dès le départ, il apparaît assez peu crédible que le souci de propager l'islam soit la raison principale de l'expansion peul sur le plateau central camerounais.[80] La suite des événements se chargea

77 Uthman dan Fodio, "Memorandum on the Jihad in Adamawa," Uthman dan Fodio to Modibbo Adama, 5.3.1809; translated by Professor D.W.Arnott (SOAS) from an original in Hausa, see Appendix I, Njeuma, *Fulani Hegemony in Yola*, 247-249.

78 Njeuma, *Fulani Hegemony in Yola*, 31.

79 La capitale fut successivement Gurin jusqu'en 1831, puis Ribadu pendant huit ans, Joboliwo et puis Yola sur la Bénoué à partir de 1841.

80 Au-delà du schéma général, les connaissances sont encore assez vagues sur les modalités de l'édification des différents lamidats. Cette situation peut s'expliquer par la rareté de sources d'information en dehors du recueil des

d'apporter plusieurs arguments allant à l'encontre de cette thèse.[81] On peut raisonnablement évoquer le souci de s'éloigner du centre de commandement, pour échapper à l'autorité difficilement supportable de Modibbo Adama ; la volonté de se tailler un fief et d'acquérir un étendard qui conférerait à la fois de l'autorité, de la légitimité et surtout d'immenses possibilités d'enrichissement à travers les conditions naturelles propices à l'élevage[82] et le contrôle des trafics qui se développaient le long des nouveaux axes commerciaux.

La conduite du jihad dans le Fombina fut donc dominée à ses débuts par des questions de prestige ou d'autorité et des querelles de personnes. Comme le rapporte Sa'ad Abubakar,

> *When Modibbo Adama was appointed the flag bearer, they refused to support him at first because they regarded themselves as powerful Fulbe leaders and thought that the jihad leader should have been selected from among them... However, even after they had tendered their allegiance and receive flags from Modibbo Adama, they refused to remain near him to pool their forces. Rather than stay in the Faro valley where they could be under Adama's actual leadership and control, the three Ardo'en moved further away to areas where they could live and lead their people without undue supervision and interference. Thus, it was their spirit of independance that set them on the move and when they established sub-emirates, they made*

traditions fait par Eldridge Mohammadou et des écrits des administrateurs coloniaux, desquels sont tributaires la plupart des publications sur la partie étudiée ; le recul dans le temps (plus de deux siècles déjà en partant de 1804) ne facilite pas non plus la tâche aux historiens avec la disparition progressive et irrémédiable de plusieurs générations d'informateurs.

81 Sur la théorie générale de la formation des royaumes en Afrique voir Herbert S. Lewis, "The Origins of African Kingdoms," *Cahiers d'études africaines*, Vol. 6, No. 23 (1966) : 402 – 407.

82 "*The chief reason for this would seem to have been economic, namely, the discovery of the enormous potentialities of the Adamawa plateau for cattle breeding. The reports brought back by those who went on transhumance to the plateau were often very encouraging. The grass on the plateau remained healthy and green all the year round. The temperature on the plateau was mild with a mean average of 70° F to 80°F. The rainfall was fairly evenly spread out all the year round with an annual average of 45 inches. The region was free from tse-tse flies, so that the animals could multiply and remain in good health*" (Njeuma, *Fulani Hegemony in Yola*, 51-52).

several attempts to be independent rulers with the same status as Modibbo Adama, i.e. having direct relations with the Caliph.[83]

La contestation de l'autorité conférée à Adama et la volonté de se soustraire à son commandement, pour continuer à préserver leur indépendance, semblent avoir été les moteurs les plus puissants du mouvement peul en direction du plateau. Ce sentiment d'inimitié s'est traduit par la suite, par la non-implication d'Adama dans le déroulement des conquêtes menées dans la partie sud de son émirat par Ardo Hamman Sambo, Ardo Hamman Njobdi et Ardo Hamman Gabdo dit Hamman Dandi. On peut y voir également l'une des causes des conflits ultérieurs qui opposèrent Yola à Tibati particulièrement. En tout état de cause, couplés à l'exigüité de la zone de confluence entre le Faro et le Déwo et l'attrait du vaste plateau qu'il suffisait de gravir, les conditions étaient rassemblées pour aller voir ailleurs et pourquoi pas, pour épouser la mode du moment, le revêtir de l'habit du jihad.

Si dans son berceau du pays haoussa, le jihad fut mené et fortement encadré par des personnes profondément versées dans les sciences religieuses, dont la caractéristique majeure fut leur grande piété et leur militantisme islamique, sur le plateau de l'Adamawa le mouvement fut conduit par des chefs de clans peul, qui étaient plus enclins à rechercher des bons pâturages et à préserver leur fierté qu'à endosser une posture apostolique. Plus qu'un signe du destin, le choix porté sur Modibbo Adama est une manifestation de sa prééminence et de la supériorité de sa science dans un domaine qui n'intéressait que très peu ses aînés des branches Yillaga'en, Ngara'en, Kiri'en, Wollarbe et Ba'en implantés dans la vallée du Faro. Les traditions orales recueillies par Eldridge Mohammadou vont dans ce sens ; elles présentent aussi le revirement des différents chefs de clans et leur grande hostilité ouvertement démontrée à Adama, comme la conséquence de l'erreur qu'ils ont commise en le déléguant et la réaction à l'ascendance considérable qu'il prenait sur eux.

Une confrontation directe faillit avoir lieu entre Adama et Hamman Sambo à Tchamba, « sur l'un des bancs de sable du Faro », n'eut été l'intervention des anciens qui vinrent les séparer en déclarant : « La guerre sainte vient d'être déclarée contre les païens,

83 Sa'ad Abubakar, *The Lamibe of Fombina*, 66.

c'est contre les infidèles que nous devons lever nos armes ! Comment vous, chefs Peuls, pouvez-vous vous déclarer la guerre à un moment aussi critique ! Mettez pied à terre d'abord et commencez par négocier ».[84] Le même Ardo Sambo s'opposa à la nomination d'un autre érudit, Modibbo Héwi, « le plus instruit en matière religieuse et le plus âgé », comme leader du *jihad* dans la région. Cette fois le conflit d'autorité, réglé dans le sang et l'arbitrage ultérieur de Modibbo Adama, n'eut pour conséquence que de pousser Ardo Sambo à franchir le Faro et à poursuivre ses conquêtes vers le plateau, devenant de ce fait le premier leader peul à reconnaître ses hauteurs et à s'y installer. Entre Sambo et Adama il n'y eut jamais d'entente parfaite, jusqu'à la mort de ce dernier en février 1847 à l'âge de 77 ans.[85]

Sur le plateau de l'Adamawa, la légalité du jihad prend une toute autre orientation. Comme le relève Martin Zachary Njeuma, la raison qui justifia la guerre contre les chefs haoussa "*because they had been forbidden to propagate their faith among non-Muslims*" n'est pas du tout applicable.[86] Il est remarquable qu'aucune menace de ce genre ne fût évoquée ou mentionnée au moment où les leaders peul s'apprêtaient à prendre d'assaut les hautes terres de l'Adamawa au début du 19è siècle. Pouvait-il en être autrement, compte tenu du fait qu'ils n'avaient qu'une connaissance approximative des peuples de la région.[87] Par conséquent, le débat sur le statut légal de leurs adversaires n'était pas à l'ordre du jour. Ce qui importait davantage, c'étaient les modalités pratiques de leur implantation sur le plateau. Les années 1820 marquent le début de l'implantation peul sur le plateau avec Tignère (1828), Tibati (1829), Ngaoundéré (1830), Kontcha (1823) et Banyo (1862).[88]

84 Mohammadou, *Les Royaumes Foulbé du plateau de l'Adamaoua*, 42-44.

85 Ibid., 44-46.

86 Njeuma, *Fulani Hegemony in Yola*, 23.

87 "*There were no Fulani settlers on the plateau before the jihad*" (Njeuma, *Fulani Hegemony in Yola*, 45); "*By the middle of the eighteenth century, there were a number of Fulbe groups in Fombina, but mainly in the region to the north of the Benue. The two major clans, the Wolarbe and the Yillaga'en, were concentrated in Kilbaland and the Chad-Benue watershed region respectively*" (Sa'ad Abubakar, *The Lamibe of Fombina*, 31).

88 Mohammadou, *Les Royaumes Foulbé du plateau de l'Adamaoua ;* Njeuma, *Fulani Hegemony in Yola ;* Eldridge Mohammadou, « L'implantation des Peul

De ces années date aussi le début de ce qu'il est convenu d'appeler jihad dans l'Adamaoua. En réalité, il s'agit d'une vaste entreprise de razzia et de pillage. Différents auteurs relèvent cette transformation d'une guerre religieuse, sous-tendue par le prosélytisme, en une opération de capture d'êtres humains et d'acquisition des esclaves. Trimingham trouve nécessaire de préciser que Adama "*subdued the pagans of the north 'for the religion', as the chronicles affirm, 'and not in order to capture slaves and increase his harim, as was the case with his successors'*".[89] Selon Strümpell, « les Foulbé n'étaient plus les conquérants qu'excite le fanatisme, ils ne se battaient plus pour la foi, mais uniquement dans le but de faire du butin ».[90] Njeuma note également que "*any systematic conversion before enslavement was against the material interest of the Fulani conquerors who wanted the captives as slaves to exchange for exotic articles and serfs to work in their homes and in the fields*".[91] En conséquence, aucun effort suivi et délibéré ne fut fait pour obtenir des conversions. Pour cette aristocratie guerrière qui se mettait progressivement en place sur le plateau, la conversion d'un païen signifiait aussi la perte d'un esclave. En consacrant les guerres de capture en jihad, les chefs de clans peul arrimèrent l'Adamaoua au grand espace religieux du commerce esclavagiste ; par la même occasion, ils transformèrent le plateau en zone de chasse à l'esclave.

Des processus similaires sont observés en Sénégambie, particulièrement en Guinée dans la région du Fouta Jallon où l'on retrouve un environnement de plateau avec un réseau hydrographique aussi fourni que celui de l'Adamaoua, des clans peul éleveurs et guerriers de l'islam qui mettent en place un processus d'asservissement des populations dites païennes. Evoquant cette « aristocratie du sabre et de l'encrier », Boubacar Barry relève que :

---

dans l'Adamawa (Approche chronologique), » in *Contributions de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun*, éd., C. Tardits (Paris : Editions du CNRS, 1981), 229-247.

89 Trimingham, *A History of Islam in West Africa*, 206.

90 Kurt Strümpell, « L'histoire de l'Adamawa d'après les traditions orales, » *Peuples et Etats du Foumbina et de l'Adamaoua (Nord-Cameroun)*, Yaoundé, DGRST/ISH, Col. AAC no 1 (1982) : 82.

91 Njeuma, *Fulani Hegemony in Yola*, 65.

> L'instauration du régime théocratique ou pouvoir islamique inaugure dès le départ le processus d'assujettissement en masse des populations païennes jalonké et pulli, réfractaires à l'Islam et anciennement installées au Fuuta Jallon. Cependant la guerre sainte qui sert de prétexte au pillage des Etats voisins par la puissante théocratie militaire du Fuuta Jallon, devient très tôt la principale source d'approvisionnement en esclaves pour les besoins internes de la production agricole et artisanale et pour les besoins externes du commerce atlantique des bateaux négriers sur la côte.[92]

Il en arrive ainsi à la conclusion que,

> L'islam constitue de ce fait le fondement de cette idéologie pour justifier l'asservissement des païens : « Dieu a imposé le travail à notre père Adam, mais il a créé les païens au crâne dur et aux bras forts, bons tout au plus pour le travail de la terre et évidemment destinés à servir les croyants ».
>
> L'esclavage permet ainsi aux hommes libres et en particulier à la classe maraboutique de se consacrer exclusivement à l'exégèse du Coran en privant les esclaves de toute éducation religieuse susceptible de remettre en cause l'idéologie qui justifie la structure liberté/servitude entre celui qui sait (*gando*) et l'esclave sans culture (*maccudo ko mo jangaa*).[93]

Les Foulbé de Guinée tout comme leurs parents égarés en Adamaoua ont adopté des modes opératoires semblables pour réduire massivement en esclavage les populations rencontrées dans les zones où les conduisirent leurs pérégrinations historiques. Ils s'arrimèrent ainsi aux traites exportatrices, par l'Océan atlantique pour les uns et par les voies sahariennes pour les autres, en plus des usages qu'ils firent des esclaves au plan local, dans un contexte qui accorda progressivement la primauté aux intérêts économiques, au détriment d'une certaine érudition et émulation intellectuelle soucieuses de préserver l'orthodoxie religieuse.

92 Boubacar Barry, « Traite négrière et esclavage interne en Sénégambie au XVIIIe siècle, » in *De la traite à l'esclavage*, éd., Serge Daget, Tome I, Ve-XVIIIe siècle (1985) : 214-15.

93 Ibid., 216-17.

Conclusion

En puisant aux sources de l'islam, à savoir le Saint Coran et la tradition prophétique, les érudits du Soudan ont gardé la flamme vive et tenté d'amener leurs contemporains à concilier leurs pratiques aux exigences de leur religion. Ce fut le cas de quelques figures fortes telles qu'Al-Maghili d'Algérie ou Ahmed Baba de Tombouctou avec leurs lectures rigoristes des textes sacrés qui influencèrent par leurs thèses une masse importante de leurs disciples. Ce fut également le cas d'El Hadj Omar Tall, d'Ousman Dan Fodio ou Modibbo Adama qui allièrent érudition islamique et exercice du pouvoir temporel, tout en essayant de se conformer aux règles de la religion d'Allah. Réformateurs ou révolutionnaires, leur interprétation des notions d'infidélité et de jihad marquèrent durablement les esprits, dans un contexte où les arguments les plus imparables étaient mis en avant pour justifier et pérenniser l'esclavage. Mais, il est apparu que les intérêts particuliers et la position des traitants dans la géographie des échanges transsahariens, ne leur permettaient de rechercher auprès des maîtres, que les arguments qui militaient en faveur de leur fructueux commerce.[94] Dans ce contexte, il est assez évident que même ceux qui se lancèrent dans cette aventure avec des arguments orthodoxes, furent rapidement emportés par les réalités du terrain dans la zone soudano-sahélienne de l'Afrique, ravalant de ce fait le prosélytisme au second plan.

Références bibliographiques

Abdullah bin Muhammad bin Humaid. *Jihad in the Qur'an and Sunna.* Riyadh : Maktaba Dar-us-Salam, 1995.

Amegboh, Joseph (dit Barthélemy Elaud) et Cécile Clairval. *Rabah, conquérant des pays tchadiens.* Paris : ABC, 1976.

Baba Kaké, Ibrahima. *Les grands résistants : l'Afrique occidentale au XIX^e^ et au XX^e^ siècle.* Paris : ACCT/Présence Africaine, Coll. Histoire Générale de l'Afrique, 1990.

Bah, Thierno Mouctar. « Guerre, pouvoir et société dans l'Afrique précoloniale (entre le Lac Tchad et la côte du Cameroun). » Thèse de Doctorat d'Etat en Histoire, Université de Paris I, Panthéon-Sorbonne, 2 vol, 1985.

94 Elikia M'Bokolo, *Afrique Noire, Histoire et Civilisations, Tome 1*, 293.

Barry Boubacar. « Traite négrière et esclavage interne en Sénégambie au XVIII[e] siècle. » In *De la traite à l'esclavage, Tome I, V[e]-XVIII[e] siècle*, édité par Serge Daget. Paris : SFHOM, 1985.

Brenner, Louis. "The Jihad Debate between Sokoto and Borno: An Historical Analysis of Islamic Political Discourse in Nigeria." In *Peoples and Empires in African History*, edited by J. F. A. Ajayi and J. D.Y. Peel. London: Longman, 1992.

Chebel, Malek. *L'esclavage en terre d'Islam.* Paris : Fayard, 2007.

Cuoq, Joseph M. (trad. et notes) *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIII[e] au XVI[e] siècle (Bilad al-Sudan).* Paris : Editions du CNRS, 1975.

Elikia M'Bokolo. *Afrique noire, Histoire et Civilisations, Tome II, XIX[e]-XX[e] siècle.* Paris : Hatier-AUPELF, 1992.

Elikia M'Bokolo. *Afrique Noire, Histoire et Civilisations, Tome 1, jusqu'au XVIII[e] siècle.* Paris : Hatier-AUPELF-UREF, 1995.

Encyclopédie de l'Islam, Dictionnaire géographique, ethnographique et biographique des peuples musulmans, Tome I. Paris : A-D, 1913.

Encyclopédie Encarta 2007[CD], Microsoft Corporation.

Fofou Mama. « Monographie historique des Nyem-Nyem de l'Adamaoua (Nord-Cameroun). » Mémoire de DIPES II en Histoire, Ecole Normale Supérieure de Yaoundé, 1994.

Hamadou Adama. « Ahmed Bâba at-Timbuktî. » *Oxford Research Encyclopaedia, African History*, Published online: 29 November 2021, https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190277734.013.957

Hamza Boubakeur. *Le Coran*, Traduction française et commentaire, 5 tomes. Alger : ENAG Editions, 1979.

Herbert S. Lewis. "The Origins of African Kingdoms." *Cahiers d'études africaines*, Vol. 6, N°. 23 (1966) : 402-407.

Hunwick, John and Eve Troutt Powell. *The African Diaspora in the Mediterranean Lands of Islam.* Princeton: Markus Wiener Publishers, 2002.

Hunwick, John and Fatima Harrak (Annotated and Translated by). *Mi'raj al-Su'ud : Ahmad Baba's Replies on Slavery.* Rabat: Institute of African Studies, Series: Texts and Documents (7), 2000.

Hunwick, John. "Islamic Law and Polemics over Race and Slavery in North and West Africa (16th-19th centuries)." In *Slavery in the Islamic Middle East*, edited by Shaun Marmon. Princeton: Markus Wiener Publishers, 1999.

Ibn Abi Zayd Al-Qayrawani. *La Risala ou épître sur les éléments du dogme et de la loi de l'Islam selon le rite Malakite*, édité et trauit par L. Bercher. Alger, 1945.

Johnston, H. A. S. *The Fulani Empire of Sokoto*. London: Oxford University Press, 1967.

Kane, Moustapha, Sonja Fagerberg-Diallo et David Robinson. « Une vision iconoclaste de la Guerre sainte d'al-Hajj Umar Taal. » *Cahiers d'études africaines*, Vol. 34, No 133 (1994) : 415.

Kini Yen Kinni. « Système de représentation et de production des Chamba de Bani-Nyongha: processus d'idéologie du pouvoir et du droit traditionnel en Afrique. » Thèse d'Anthropologie, Université de Paris VII, 1989.

Kurt Strümpell. « L'histoire de l'Adamawa d'après les traditions orales. » *Peuples et Etats du Foumbina et de l'Adamaoua (Nord-Cameroun)*, Yaoundé, DGRST/ISH, Col. AAC n° 1 (1982) : 82.

Lovejoy, Paul E. « Les empires djihadistes de l'Ouest africain aux XVIII^e^-XIX^e^ siècles. » *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*. Edition en ligne (2015).

Lovejoy, Paul E. *Jihad and Slavery in West Africa during the Age of Revolutions (1780-1850)*. Athens, OH : Ohio University Press, 2016.

Ly-Tall, Madina. *Un islam militant en Afrique de l'Ouest au XIX siècle : La Tijaniyya de Saïku Umar Futiyu contre les Pouvoirs traditionnels et la Puissance coloniale*. Paris : L'Harmattan, 1991.

Mataillet, Dominique. « Islam et esclavage : le nouveau livre choc de Malek Chebel. » *Jeune Afrique*, hebdomadaire international indépendant, N° 2445- 48^e^ année (18 au 24 novembre 2007) : 93-96.

Mohammadou Eldridge. *Les Royaumes Foulbé du plateau de l'Adamaoua au XIX^e^ siècle : Tibati, Tignère, Banyo, Ngaoundéré*. Tokyo : ILCAA, 1978.

Mohammadou Eldridge. « L'implantation des Peul dans l'Adamawa (Approche chronologique). » In *Contributions de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun*, édité par C. Tardits. Paris : Editions du CNRS, 1981.

Mohammadou Eldridge. « L'implantation des Peul dans l'Adamawa (Approche chronologique). » In *Contributions de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun*, édité par C. Tardits. Paris : Editions du CNRS, 1981.

Monteil, Vincent. *L'Islam noir*. Paris : Editions du Seuil, 1964.

Murray Gordon. *L'esclavage dans le monde arabe, VII^e^-XX^e^ siècle*, traduit de l'anglais par Colette Vlérick. Paris : Robert Laffont, 1987.

Murray Last. *The Sokoto Caliphate*. London: Longman, Ibadan History Series, 1967.

Njeuma, M. Z. *Fulani Hegemony in Yola (Old Adamawa), 1809-1902*. Yaoundé: CEPER, 1978.

Kurt Strumpell et Lt Von Briesen, (Etudes de). *Peuples et Etats du Foumbina et de l'Adamaoua (Nord Cameroun)*, traduites de l'Allemand par Eldridge Mohammadou. Yaoundé : DGRST/ISH, Coll. AAC N°. 1, 1982.

Robinson, David. *La guerre Sainte d'al-Hajj Umar : le Soudan occidental au milieu du XIX^e siècle.* Paris : Karthala, 1988.

Sa'ad Abubakar. *The Lamibe of Fombina: A Political History of Adamawa, 1809-1901.* Zaria: Ahmadu Bello University Press, 1977.

Schmitz, Jean. « Rhétorique et géopolitique du jihad d'al-Hajj Umar Taal. » *Cahiers d'études africaines*, Vol. 28, N°. 109 (1988) : 123-133.

Sehou Ahmadou. « L'Esclavage dans les Lamidats de l'Adamaoua (Nord-Cameroun), du début du XIXe à la fin du XXe siècle. » Thèse de Doctorat/Ph.D en histoire, Université de Yaoundé I, 2018.

Shaun Marmon (ed.). *Slavery in the Islamic Middle East.* Princeton: Markus Wiener Publishers, 1999.

Tardits, Claude. *Le royaume bamoum.* Paris : Armand Colin, 1980.

Triaud, Jean-Louis. *La légende noire de la sanûsiyya. Une confrérie musulmane saharienne sous le regard français, 1840-1930.* Paris : Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1995.

Trimingham, Spencer J. *A History of Islam in West Africa.* London: Oxford University Press, reprinted, 1963.

Uthman dan Fodio. "Memorandum on the Jihad in Adamawa." Uthman dan Fodio to Modibbo Adama, 5.3.1809, translated by Professor D.W.Arnott (SOAS) from an original in Hausa, see Appendix I, in M. Z. Njeuma. *Fulani Hegemony in Yola (Old Adamawa), 1809-1902.* Yaounde: CEPER, 1978.

Willis, J. R. « *Jihad* Fi Sabil Allah, its Doctrinal Basis in Islam and Some Aspects of its Evolution in Nineteenth-Century West Africa. » *Journal of African History*, VIII (3) (1967): 395-415.

Zain-oud-Din Ahmad ibn Abdillatif Az-Zoubaïdi. *La Traduction des Significations du Résumé de Sahih Al-Boukhari.* Riyadh : Darussalam, 1999.

Zeys, E. « Esclavage et guerre sainte : consultation adressée aux gens de Touat par un érudit Nègre, Cadi de Timbouctou au 17ème siècle. » Traduction partielle, *Bulletin-Réunion d'études algériennes*, 2 (1900).

Le *Hajj* et l'échange de connaissances islamiques (Ibn Al-Tlamid Al-Chinguetti comme exemple)

Mohamedou Meyine*

Les voyages du *Hajj* des Chinguettiens ont constitué un terrain de communication et d'échange, de donnant-donnant, entre de nombreux érudits et jurisconsultes mauritaniens et leurs homologues des pays qu'ils ont traversés au cours de leurs randonnées du Hajj, que ce soit via la route du Nord qui passe par le Maroc, l'Algérie, la Tunisie, la Libye, l'Égypte puis le Hedjaz, ou par la route orientale qui traverse le Mali, le Niger, le Nigeria, le Tchad et le Soudan, puis le Hedjaz.

Ainsi, ces pèlerins Chinguettiens ont noué des relations culturelles et scientifiques diverses avec les érudits et jurisconsultes des villes islamiques où ils faisaient escale sur la voie des Lieux–Saints de l'Islam.

Le plus éminent de ces Mauritaniens est peut-être Mohamed Mahmoud Ibn Tlamid At-Tourkouzi[1] (mort en 1904) surnommé par Taha Hussein le Cheikh Chinguettien.[2] La renommée scientifique et surtout littéraire de ce cheikh a dépassé les pays traversés-notamment les contrées de l'Égypte, du Levant et du Hedjaz avant d'atteindre Istanbul, où le sultan ottoman Abdoul Hamid II l'invita et le chargea d'une ambassade culturelle, consistant à dresser un inventaire précis des précieux manuscrits arabes conservés en Andalousie.[3]

A travers la présente contribution, nous cherchons à mettre en lumière l'apport des pèlerins mauritaniens dans le tissage des réseaux de communication et de connaissance à travers l'espace

* Université de Nouakchott, Mauritanie

1 Par affiliation à la tribu maure *Tourkouz.*

2 Ṭāhā Ḥusayn, *Al-Majmūʿa al-kāmila, al-mujallad al-awwal: Al-Ayyām* (Beyrouth : Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1974), 343-4.

3 Voir le dernier axe de cette contribution : Al-Tourkouzi hors des pays arabe (L'ambassade européenne d'Ibn Tlamid).

islamique en question et même en dehors, à travers l'exemple de notre "Cheikh Chinguettien", Ibn Tlamid.

Nous aborderons le sujet à travers les thèmes suivants :

1. Définission du terme "*Al-Chinguetti*",
2. Brève présentation d'Ibn Tlamid,
3. Ibn Tlamid au Hedjaz,
4. Ibn Tlamid en Égypte,
5. Ambassade ottomane confiée à Ibn Tlamid.

1. Sur le terme "Al-Chinguetti"

Le terme "Al-Chinguetti" (le Chinguettien) mentionné dans le titre de cette communication nécessite quelques éclaircissements. En effet, c'est le singulier de "Chinguettiens" faisant référence aux ressortissants de la ville de Chinguetti, située dans la partie nord de la Mauritanie actuelle. Le nom de cette ville a été donné durant un certain moment à l'ensemble du pays mauritanien, en "nommant une chose par une de ses parties". L'auteur d'*Al-Wasit* dit : « À l'origine, Chinguetti fait référence à une ville de l'Adrar[4] située au sommet d'une montagne, à l'ouest du grand désert du Sahara. Ensuite, on en donna le nom à l'ensemble du pays ».[5] Ainsi, il y a plus de trois siècles, le pays portait le nom de cette ville et ses habitants étaient connus sous le nom de « Chinguettiens » (الشناقطة).

Il se peut que le départ des caravanes de pèlerins Chinguettiens de cette ville, en partance pour les Lieux Saints de l'islam, soit lié à ce nom, qui serait apparu pour la première fois en Orient. Sidi Abdoullah Ibn Al-Hajj Ibrahim (mort en 1818) disait en l'occurrence : « La caravane partait chaque année de Chinguetti pour La Mecque et quiconque souhaiter accomplir le *Hajj* de toutes ces contrées le faisait avec cette caravane, au point que les habitants

4 Adrar : Région située au nord de la Mauritanie, où se trouvent les cités historiques de Chinguetti et Ouadane, ainsi que les ruines de la ville d'Azougui, la capitale des Almoravides.

5 Ahmad ibn al-Amin al-Chinguetti, *Al-Wasit fi Tarajim Udaba' Shinqit* (Cairo: Maktabat al-Khanji wa Maktabat al-Wahda al-'Arabiyya, Casablanca, al-Tab'a al-Thalitha, 1961), 422.

de ce pays, je veux dire ceux de la Saguia,[6] au Soudan,[7] à Arwan[8] sont encore connus aujourd'hui par les peuples de l'Orient sous le nom de Chinguettiens ».[9]

Apparemment, la première utilisation connue de ce terme remonte, selon nos connaissances actuelles, à la fin du 11è siècle ou au début du 12è siècle de l'Hégire.[10]

On pense que la diffusion de ce terme serait liée aux rôles scientifique, culturel, religieux et commercial que cette ville a joués pendant un certain temps, ce qui lui a conféré une place distinguée dans l'histoire culturelle et religieuse du pays et dans la communication et les échanges avec le monde arabe et les pays musulmans, jusqu'à ce que le titre de Chinguettien fasse référence, désormais, à l'érudition dans les sciences arabes et islamiques.

Grâce à l'essor culturel et à l'activité cognitive qui ont caractérisé le pays de Chinguetti au cours du 18è et 19è siècles, les écrits se sont multipliés et l'acquisition de livres et des manuscrits a été accentuée. Il était rare en effet de trouver une ville, un village ou même un point de rassemblement quelconque de bédouins mauritaniens sans bibliothèque.

Peut-être, cela a-t-il affecté les échanges entre le pays de Chinguetti et l'Orient, car si les Chinguettiens qui partaient au Hedjaz pour l'accomplissement du *Hajj* avant le 18è siècle étaient principalement des étudiants à la recherche du savoir, c'est à partir du milieu de ce siècle qu'ils ont commencé - en plus de la recherche

6 Saguia : il désigne la région de Saguia el Hamra au Sahara occidental.

7 Soudan : Appelé aussi « Soudan français » est le nom que les Français donnaient à une zone géographique qui comprenait à cette époque, outre l'actuelle République du Mali, certaines régions de l'est de la Mauritanie. Pour rappel, le nom « Soudan » ou « Soudan occidental » était donné à la région depuis le Moyen Âge.

8 Arewane : c'est une ville qui se trouve dans l'actuelle République du Mali.

9 Sidi Abdullah ibn al-Hajj Ibrahim, *Sahihat al-Naql fi 'Alawiyyat Idaw'ali wa Bakriyyat Muhammad Ghall*, éd. al-Tijani wuld 'Abd al-Hamid (Nouakchott: Wahdat al-Manara lil-Dirasat wa al-Buhuth wa al-Tahqiq, Jami'at Nouakchott, al-Tab'a al-Ula, 2016), 113.

10 Deddoud Ould Abdallahi, « Le mouvement intellectuel au pays de Chinguetti aux XIème et XIIème siècles (XVII-XVIII) » (Mémoire de diplôme d'études approfondies en histoire (doctorat du troisième cycle), Université Mohamed V, Rabat, 1993), 23, renvoi N°2.

des connaissances auprès des cheikhs de l'Orient- à dispenser, à leur tour, un enseignement appréciable attirant ainsi l'attention de leurs hôtes, ce qui favorise une certaine forme d'interrelation caractérisée par l'instauration de la formule en vigueur aujourd'hui du concept « donnant-donnant ».

L'orientaliste français Paul Dubié a souligné le souci des Mauritaniens de communiquer avec le monde arabe et islamique lorsqu'il affirmait que les centres islamiques en Mauritanie sont très dynamiques et que de nombreux ulémas mauritaniens possèdent de riches bibliothèques, certains d'entre eux font parfois des voyages en Afrique du Nord et aux Lieux-Saints de l'Islam et ont un haut niveau dans le domaine des sciences religieuses et jurisprudentielles, affirmant ainsi qu'ils représentent le foyer le plus dynamique de l'arabisme et de l'Islam en Afrique de l'Ouest.[11]

Ibn Tlamid est considéré comme l'un des plus éminents de ces érudits mauritaniens, car sa réputation a dépassé l'Afrique pour atteindre l'Asie et l'Europe.

2. Bref aperçu de la vie d'Ibn Tlamid al-Tourkouzi[12]

Il s'agit de Mohamed Mahmoud Ibn Ahmed Ibn Mohamed al-Tourkouzi al-Chinqiti, connu sous le surnom de « Ibn Talamid ». Il est né en 1829, dans la région du Brakna, au centre de l'actuelle Mauritanie.

Ibn Tlamid al-Tourkouzi a grandi dans un environnement culturel et littéraire particulier, où il a mémorisé le Saint Coran et appris, comme ses congénères, les fondements de la langue et de la littérature arabes ainsi que de la jurisprudence islamique. Ensuite,

11 Paul Dubié, *La vie matérielle des Maures* (Dakar : Mémoires de l'Institut Français de l'Afrique Noire (IFAN), n°23, 1953), 111-252, 119.

12 Pour plus d'informations sur la vie de l'homme, Cf. al-Shaykh Muhammad Mahmud ibn al-Talamidh al-Shinqiti al-Turkuzi, *al-Hamasa al-Saniyya al-Kamila al-Muzayya fi al-Rihla al-'Ilmiyya al-Shinqitiyya al-Turkuziyya* (Cairo: Matba'at al-Mawsu'at, 1319 AH) ; Muhammadan ibn Ahmad ibn al-Mahbubi, *Adab al-Rihla fi Bilad Shinqit khilal al-Qarnayn al-Thalith wa al-Rabi' 'Ashar al-Hijri/18 wa 19 M. (Muqaraba wa Tanzir)* (Nouakchott, 1254 AH/2012 CE), 209-223 ; Muhammadu Amin, "Rihlat al-Hajj Jisr lil-Tawasil al-Khaliji al-Magharibi," in *A'mal al-Mu'tamar al-'Ilmi al-Khaliji al-Magharibi al-Awwal* (Jeddah: Manshurat Mu'assasat al-Dara bi-Jami'at al-Malik 'Abd al-'Aziz, al-Tab'a al-Ula, 2004), 105-132.

il voyagea vers le sud-ouest de la Mauritanie pour développer ses connaissances dans la célèbre *Mahadra*[13] de l'éminent érudit Jdoud Ould Ektewechni al-Alawi (mort en 1872), où il approfondit son étude de la poésie arabe, des fondements et règles de la grammaire et de la morphologie jusqu'à ce qu'il atteigne une position distinguée dans les sciences en vigueur à l'époque.

Puis, Ibn al-Tlamid quitta le pays de Chinguetti en 1863 et se dirigea vers le *Hedjaz* pour accomplir le *Hajj*, en passant par le Maroc, l'Algérie, la Tunisie, la Libye, l'Egypte, le Levant puis le *Hedjaz*. Au cours de ses voyages, al-Tourkouzi s'arrêta dans plusieurs villes islamiques (Tindouf, Fès, Tunis, Tripoli, Le Caire, etc.) et échangea avec leurs ulémas et écrivains, approfondissant ainsi ses connaissances et diffusant son savoir par la même occasion.

Durant son séjour dans la ville de Tindouf, al-Tourkouzi a étudié les sciences du *hadith* auprès de l'érudit al-Mokhtar Ibn Bellaamech al- Jekeni (mort en 1870) qui lui a décerné un diplôme (*ijaza*) en sciences du *hadith*.

Al-Tourkouzi se distinguait aussi par son exceptionnelle mémoire qui lui permettait de mémoriser de longs textes grammaticaux, littéraires et jurisprudentiels, à l'instar de beaucoup d'érudits Chinguettiens, à qui s'appliquent - peut-être plus que d'autres - les vers de l'imam Al-Chafi'i :

Mes connaissances m'accompagnent partout où je vais.

13 *Al-Mahadra* (pl. *Mahadhir*) : Établissements d'enseignement traditionnel en Mauritanie. Certains chercheurs les considéraient comme des « universités bédouines ambiantes » à dos de chameau. Pour plus d'informations sur ces établissements d'enseignement, Cf. al-Khalil ibn Muhammad al-Nahwi, *Bilad Shinqit, al-Manara... wa al-Ribat. 'Ard lil-Hayat al-'Ilmiyya wa al-Ish'a' al-Thaqafi wa al-Jihad al-Dini min khilal al-Jami'at al-Badawiyya al-Mutanakkila (al-Mahadir)* (Tunis: Manshurat al-Munazzama al-'Arabiyya lil-Tarbiya wa al-'Ulum wa al-Thaqafa, 1987) ; al-Mukhtar wuld Hamid, *Mawsu'at Hayat Muritaniya, al-Hayat al-Thaqafiyya* (Tunis: al-Dar al-'Arabiyya lil-Kitab, 1990) ; Muhammadu Amin, *Madkhal ila Tarikh al-Badawa ('Anasir min al-Thaqafa al-Hassaniyya)* (Nouakchott: Manshurat Wizarat al-Thaqafa wa al-Sina'a al-Taqlidiyya wa al-'Alaqat ma'a al-Barlaman, 2018), 109-154 ; André Lecourtois, *Etude expérimentale sur l'enseignement islamique traditionnel en Mauritanie* (Sema, 1978).

Ma poitrine est leur armoire et non une boîte.
Si je suis chez moi, les connaissances s'y trouvent,
Si je vais au marché elles m'y accompagnent.[14]

Ibn Tlamid était également ferme et strict dans la présentation et la défense de son opinion, particulièrement lorsqu'il s'agissait de questions religieuses et linguistiques. Ce qui lui occasionna de nombreux différends et même des conflits, notamment avec ses interlocuteurs du *Hedjaz*.

Il avait une personnalité si forte qu'il a osé présenter des conditions de collaboration au Sultan ottoman Abdoul Hamid II, comme nous le verrons plus loin dans cette communication.

3. Al-Tourkouzi au *Hedjaz*

Lorsqu'Al-Tourkouzi arriva à La Mecque en 1866, il acquit une position distinguée dans les cercles religieux, culturels et littéraires. Quand il rencontra l'Emir de La Mecque, Cherif Abdoullah Ibn Mohamed Ibn Awn (décédé en 1905), il en gagna l'estime et la considération. Le Prince le choisit comme conférencier dans sa cour, ce qui lui donna une grande réputation et un statut particulier dans le *Hedjaz*.

Dans ce cadre, des relations étroites l'ont lié à l'écrivain du Hedjaz, Abd al-Jelil Barada (décédé en 1909) qui loue dans les vers suivants (en arabe) le statut d'érudit d'Ibn al- Tlamid:

Si Chinguetti était autrefois fière,
elle doit l'être encore plus d'Ibn al-Tlamid
Mohamed Mahmoud, qui loyalement diffuse
parmi nous les arts et la connaissance
Je dis en conseiller très compatissant
un mot de vérité dont j'attends dans l'Au-delà la récompense.
Venez, chercheurs de connaissance à Médine,
vous acquérez la science auprès d'Ibn Tlamid
Reste, continue et vis pour les sciences,
tantôt les corrigeant et souvent les diffusant. [15]

14 Abu ʻAbd Allah Muhammad ibn Idris al-Shafiʻi, *Al-Diwan* (Dar al-Arqam, 2000).

15 al-Turkuzi, *al-Hamasa al-Saniyya al-Kamila*, 110-1.

Dans ces vers l'écrivain du Hedjaz reconnait la chaire du cheikh al-Chinguetti qui diffuse les arts de la science, affinant, corrigeant et diffusant parmi ses étudiants à Médine.

Ibn Tlamid a passé un quart de siècle à Médine en tant qu'enseignant, polémiste et débatteur. Il dit dans son célèbre poème (en arabe) :

« Je les ai éduqués pendant dix, dix
et cinq années entières
En les nourrissant alors que la connaissance est maigre
les lumières de mon infuse science
Et leur faisant boire comme le vin de mon savoir jusqu'à la lie,
Achevant le millésime de mon bon cru scientifique ».[16]

Parmi les plus éminents disciples d'Attourkouzi figure l'homme de lettres, Ibrahim Ibn Al-Hassan Al-Askouany, qui en fait l'éloge avec des vers en arabe montrant le statut élevé de ce Chinguettien et son excellence dans les sciences de langage et de la littérature. Il dit ce qui suit en hommage à son professeur le Chinguettien :

« Mohamed Mahmoud, tu as gravi
Les plus hautes cimes de la connaissance et de la gloire
Par Celui Qui t'a gratifié des sciences
Et t'a donné les rênes de la littérature
Tu es l'Imam qu'on attend
Pour résoudre les difficultés et soulager la détresse
Et tu n'as aucun semblable
Parmi les Arabes et les autres peuples ».[17]

Un autre disciple, Amin Berri jouissait d'une position distinguée auprès du Cheikh Chinguettien qui le chargea de prendre soin de sa famille et de ses livres lorsqu'il fut contraint de quitter Médine. Ibn Al-Tlamid dit en ce sens dans son poème, en arabe :

« J'ai quitté le Messager et ses deux Compagnons,
Mon frère germain Mohamed Lemine

16 Ibid., 145.
17 Ibid., 65.

Mon fils, ma famille, mon cousin
enterré au cimetière d'Al-Baqi'
Et mes précieux livres que sueur
et sang pour les collectionner
Un soir où je n'ai d'intègre gardien intègre à Médine
pour mes livres que Berri Amine
excellent voisin et excellent disciple
un intègre que j'agrée et qui m'agrée ».[18]

Parmi les disputes les plus célèbres d'al-Tourkouzi dans le Hedjaz figurent son imputation d'une erreur à Oukacha Al-Yemani (décédé en 1910) dans son commentaire du poème sur les verbes [لامية الأفعال] et son attribution d'une faute à Monsieur Ali Zahir Al-Watri (décédé en 1904) dans son cours du *Sahih Al- Boukhari.*

Ces disputes ont été un prétexte que les adversaires et concurrents d'al-Tourkouzi ont utilisé pour brouiller ses relations, même avec ses amis les plus proches,[19] ce qui a finalement conduit à son expulsion de Médine. Il retourne en Égypte.

4. Al-Tourkouzi en Egypte :

Lorsque cet érudit quitta le Hedjaz pour le Caire, il trouva des ulémas de sa trempe comme le Cheikh Mohamed Abdou (décédé en 1905), Muhammad Tawfiq al-Bakri (décédé en 1932), Muhammad Rashid Rida (décédé en 1935), etc. Les relations du Chinguettien se renforcèrent, notamment avec le Grand Mufti d'Egypte, lequel lui trouva un salaire grâce aux *Awqaf.* En contrepartie, celui-ci le chargea d'enseigner à l'université d'Al-Azhar et lui confia un programme visant à faire revivre le patrimoine arabo-islamique en Égypte.

Al-Tourkouzi a laissé en Égypte une bonne réputation qui prouve le statut élevé dont il jouissait dans l'Orient Arabe. Il était un éminent professeur, un critique avisé et se distinguait dans l'établissement des manuscrits, etc.

Taha Hussein (mort en 1973) fait référence dans sa trilogie Al-Ayyam à cette période de la vie d'Ibn Tlamid, en disant : « ses étudiants seniors disaient qu'ils n'avaient jamais vu quelqu'un d'égal au Cheikh Chinguettien dans la mémorisation de la langue et

18 Ibid., 143.

19 Comme Abd al-Jalil Baradah.

la transmission des hadiths avec sa chaîne de transmission et ses textes qu'il récitait par cœur. Ils mentionnaient qu'il possédait une riche bibliothèque de manuscrits et d'ouvrages imprimés en Égypte et en Europe, et il qu'il n'était pas satisfait de cette bibliothèque, mais consacrait plutôt la majeure partie de son temps à Dar al-Koutoub, à lire ou à copier ».[20]

Aḥmad Ḥasan Zayyāt (décédé en 1968) va dans le même sens lorsqu'il mentionnait dans son article : « comment avez-vous connu le Chinguettien ? » publié dans le magazine Al-Azhar qu'Ibn al-Tlamid était « un signe d'Allah dans la mémorisation des hadiths, des nouvelles, des proverbes et des généalogies dont aucun texte, chaîne de transmission ou récit ne pouvait échapper à son esprit ».[21] Zayyāt dresse un portrait précis de son professeur, le Chinguettien, en disant : « il a une petite taille, un corps maigre, un trait émacié, une couleur sombre et une voix basse. Celui qui le voit pour la première fois, ne croira pas que cette créature a parcouru la terre et la mer, voyagé d'Est en Ouest, polémiqué avec ses pairs et adversaires et que sa poitrine étroite emmagasinait les dictionnaires de langue et les *Sahihs* de la *Sunna*, les recueils des poètes et les sciences de la littérature ».[22]

Ismail Hafez (décédé en 1870), propriétaire de l'Imprimerie des Encyclopédies du Caire, le décrit comme « l'érudit digne de confiance, l'élite des pieux, l'imam du savoir dans les Deux Saintes Mosquées avant son départ pour l'Égypte, le serviteur de la science en Orient et en Occident, l'érudit de référence faisant autorité et le rénovateur des connaissances anciennes et nouvelles et des arts de l'Arabe ».[23]

L'écrivain libanais Youssef Maklad (mort en 1965) dans son livre *Les Poètes modernes de Mauritanie* adopte la même approche, louant les ulémas de Mauritanie, en particulier l'érudit Ibn Tlamid, que nous avons choisi comme sujet de cet article, en disant : « Malgré

20 Taha Hussein, *Œuvres Complètes*, Tome I (Al- Ayyam, Dar Al-Kitab Al-Loubnani, 1974), 343-344.

21 Aḥmad Ḥasan Zayyāt, « Comment ai- je connu le Chinguettien ? », *Revue d'Al Azhar*, vol. 33 (1961) : 391-395, 392.

22 Ibid., 394.

23 Ahmad Bazid al-Shaykh al-Mami, "Al-'Alaqa al-Tarikhiyya bayna Malik Suwaydi wa 'Alim Sahrawi," *Mawqi' al-Dakhla al-Ra'y*, https://dakhlaalrai.ma/news-82580.html

l'éloignement de la Mauritanie de l'Orient, ses ulémas sont restés en contact avec lui, génération après génération, et partout où ils s'installaient, ils rapportaient des phares de connaissance et de littérature, et parmi eux le Cheikh Mohamed Mahmoud Ibn Tlamid le Chinguettien, que Muhammad Rashid Rida a décrit comme l'érudit dans le domaine des hadiths et qui est le nec plus ultra en matière de sciences du langage et de hadiths dans cette contrée, [nous souligné par nous], en particulier la science de la transmission des nobles hadiths et de la poésie des Arabes vétérans [المخضرمين] ».[24]

Abd al-Jawad al-Asma'i (mort en 1967), qui a rassemblé les corrections de Muhammad Mahmoud ibn al-Tlamid pour le Livre confirme qu' « il est l'imam qui était célèbre au Maghreb et en Orient pour ses recherches, son établissement des textes, son extraordinaire génie et sa minutie. Il était le plus grand connaisseur des érudits de la langue arabe de son époque, en connaissait le mieux les subtilités et constituait la plus haute autorité dans la connaissance de l'histoire des Arabes et de leurs généalogies ».[25]

Ainsi, pendant le séjour d'Attourkouzi en Egypte, il a débattu avec les ulémas, les jurisconsultes, les écrivains et les linguistes qu'il a souvent dominés grâce aux vastes connaissances qu'il possédait dans le domaine des sciences de la langue et de la littérature ainsi que la force de sa mémoire.

La suprématie du Chinguettien sur ses pairs égyptiens a eu un écho dans le Hedjaz, d'où il avait auparavant été expulsé. Son disciple Abdel Jalil Barada dit dans un poème dont il souligne son niveau académique lorsqu'il a surpassé son homologue égyptien Salim Al- Bichri (mort en 1917) sur la question des pantoufles noires :

« Mohamed Mahmoud aux nobles vertus
Tu as surpassé dans ce que tu as dit Sahban Waïli
Tu as expliqué les articulations à la vérité claire
Et excellé dans l'explication de ces articulations.
Par ma vie, tu as clarifié la Sounna d'Ahmad,
Expliqué et même établi les voies des anciens [ulémas]

24 Muhammad Yussuf Muqallid, *Les poètes anciens et modernes de la Mauritanie, éditions de la Librairie de l'Unité Arabe* (Casablanca, Beyrouth, 1962), 58.

25 al-Shaykh al-Mami, "Al-'Alaqa al-Tarikhiyya bayna Malik."

Tu nous as dompté ses difficultés devenues soumises
Dont les points faibles sont désormais visibles
Les inconnues du savoir dont tu as pris le chemin
N'en laissant plus aucune zone d'ombre
Tu as dévoilé sur les pantoufles un texte expliquant
Les talons pantoufles noires au milieu des assemblées ».[26]

Tout cela a permis à Ould Tlamid d'accéder à une position élevée dans les cercles scientifiques égyptiens, où il a enseigné à la Mosquée Al-Azhar. Ce Cheikh Chinguettien a également acquis une grande notoriété qui a dépassé le Monde Arabe pour atteindre l'Empire ottoman, et même la Suède, en Europe du Nord.

5. Al-Tourkouzi hors des pays arabe (L'ambassade européenne d'Ibn Tlamid)

Le Cheikh Chinguettien a acquis un grand statut scientifique qui dépassait le cadre des mondes arabe et islamique puisque le roi de Suède lui a proposé de participer à un forum culturel et à une académie scientifique dans la capitale Stockholm, en sa qualité d'érudit unique, d'interprète de la culture et de dépositaire de la science, car « il était considéré comme le génie de son temps. C'est pourquoi sa réputation s'est étendue parmi les humains pour devenir une célébrité chez les Européens, gagnant ainsi une position distinguée, notamment parmi les Ottomans ».[27] Ce Cheikh Chinguettien dit fièrement dans son célèbre poème en arabe :

Es-tu celui parmi les habitants de Médine
que les rois de Suède ont choisi pour leurs débats ?
Demandant au Sultan de vous déléguer
chez eux pour leur académie scientifique.
Le Sultan t'ordonna après nos conditions
qui n'ont pas recueillie l'accord de qui de droit parmi nous ».[28]

Lorsque le sultan ottoman Abdoul Hamid II réfléchit au projet de réaliser un inventaire scientifique des précieux manuscrits arabes conservés dans certains musées et bibliothèques

26 al-Turkuzi, *al-Hamasa al-Saniyya al-Kamila*, 67.
27 ibn al-Mahbubi, *Adab al-Rihla fi Bilad Shinqit*, 212.
28 al-Turkuzi, *al-Hamasa al-Saniyya al-Kamila*, 6.

occidentaux, il s'enquit de la personnalité de l'érudit islamique le plus qualifié pour accomplir cette délicate mission. Le nom du « Cheikh Chinguettien », Ibn Tlamid, fut le plus fréquemment cité dans le Cabinet de la Sublime Porte. Le sultan ottoman prit donc l'initiative de convoquer al-Tourkouzi à Istanbul pour lui proposer d'effectuer cette mission en Europe, notamment en Espagne.

Ibn Tlamid arriva dans la capitale ottomane où le Sultan le rencontra et lui proposa d'entreprendre cette mission.

Il est étrange que le Cheikh Chinguettien ait osé présenter au sultan ottoman ses conditions pour mener à bien cette mission. Celles-ci sont, entre autres :

- ✓ Se faire accompagner par un traducteur, un muezzin et un cuisinier musulman.
- ✓ Percevoir une rémunération pour sa mission.
- ✓ Limoger le responsable des *Awqaf* Chinguettiens dans la Mosquée de Médine.

Après l'accord de principe sur ces conditions, al-Tourkouzi commença à préparer son ambassade scientifique, qui visait à rechercher les plus importants manuscrits arabes conservés dans les centres de documentation espagnols et à en dresser l'inventaire.

Pour accomplir cette mission, le Cheikh Chinguettien voyagea en Europe en 1886. Il visita Londres et Paris avant de se rendre à Madrid. Ses compagnons et lui resteront trois mois complets en Espagne. L'un des plus éminents de ses compagnons fut son assistant dans cette mission, le poète et voyageur tunisien Ali al-Wardani al- Akoudi (mort en 1917). Il dira plus tard : « Il a décidé de nommer accompagnateur et traducteur d'une mission scientifique envoyée par le sultan Abdoul Hamid II, dirigée par l'érudit Cheikh Mohamed Mahmoud Al-Tourkouzi le Chinguettien ».[29]

Durant cette mission, il consacra l'essentiel de son temps aux manuscrits de L'Escurial de Madrid que le Cheikh Chinguettien fréquentait lors de la préparation de son ouvrage précité. Cette mission scientifique lui a également permis de visiter des bibliothèques et des musées dans les villes de Séville, de Grenade, de Cordoue et de Valence.

29 Anonyme, « Ali Al- Wardani Al- Akoudi (le poète et le voyageur), » Magazine du 7 novembre, Tunis, 1988, 47.

Au cours de son ambassade scientifique en Espagne, al-Tourkouzi a réalisé un ouvrage qu'il titra « Les livres arabes les plus célèbres trouvés dans les armoires des bibliothèques de l'État espagnol ».

Cet ouvrage comprend 65 pages contenant 433 titres dans diverses branches des connaissances arabes et islamiques circulant à cette époque, rassemblés selon les données suivantes :

Titres extraits de la Bibliothèque de l'Escurial :	407
Titres extraits de la Bibliothèque publique de Madrid :	017
Titres extraits à Grenade :	006
Adresses prises depuis à Séville :	003
Total des titres de l'inventaire :	**433**

Le Chinguettien ne se limita pas à réaliser la liste requise mais, en plus du processus d'inventaire, il enrichissait souvent son index de commentaires et de notes liées au sujet du manuscrit, à sa valeur scientifique, à son auteur, à son contenu, etc.

Après le retour d'Ibn Tlamid d'Espagne, il n'a pas remis la commande au sultan ottoman parce que sa condition concernant le limogeage du responsable des *Awqaf* Chinguettien dans le Hedjaz n'avait pas été mise en œuvre. Cela provoqua la colère du sultan de la Sublime Porte qui refusa d'exécuter cette condition. Le Cheikh Chinguettien conserva son inventaire dont nous avons photocopié un exemplaire. Actuellement, le manuscrit est conservé au rayon du penseur et réformateur tunisien Hassan Hosni Abdel Wahhab au département des manuscrits, à la Bibliothèque tunisienne sous le numéro 17675.

Peut-être que le malentendu entre le sultan ottoman et le Cheikh Chinguettien a-t-il trait à sa nature de vif polémiste d'une part et, d'autre part, aux développements que vivait l'Empire ottoman à l'intersection des 19è et 20è siècles. Ces développements, notamment l'émergence de la « Société de l'Union et du Progrès » et du mouvement des « Jeunes Turcs », ont conduit à la naissance de la vague nationaliste turque, qui a finalement conduit à la fondation de la République de Turquie sous la houlette de Mustafa Kemal Atatürk.

Conclusion

En conclusion, nous pouvons dire que les ulémas du pays de Chinguetti, à travers l'exemple d'Ibn Tlamid, que nous venons d'évoquer, ont apporté une importante contribution à l'interrelation culturelle et scientifique entre le Machrek et le Maghreb arabes. Ils ont de ce fait, une présence honorable au niveau des mondes arabe et islamique, contribuant ainsi à relier ce pays à ses racines arabes et islamiques et à lui laisser une bonne réputation qui a dépassé l'Afrique et l'Asie pour gagner l'Europe.

Références bibliographiques

Aḥmad Ḥasan Zayyāt. « Comment ai-je connu le Chinguettien ? » *Revue d'Al Azhar*, tomme 33 (septembre 1961).

al-Chinguetti, Ahmad ibn al-Amin. *Al-Wasit fi Tarajim Udaba' Shinqit*. Cairo: Maktabat al-Khanji wa Maktabat al-Wahda al-'Arabiyya, Casablanca, al-Tab'a al-Thalitha, 1961.

al-Mami, Ahmad Bazid al-Shaykh. "Al-ʿAlaqa al-Tarikhiyya bayna Malik Suwaydi wa ʿAlim Sahrawi." *Mawqiʿ al-Dakhla al-Raʾy*. Lien : https://dakhlaalrai.ma/news-82580.html

al-Nahwi, al-Khalil ibn Muhammad. *Bilad Shinqit, al-Manara... wa al-Ribat. ʿArd lil-Hayat al-ʿIlmiyya wa al-Ishʿaʿ al-Thaqafi wa al-Jihad al-Dini min khilal al-Jamiʿat al-Badawiyya al-Mutanakkila (al-Mahadir)*. Tunis: Manshurat al-Munazzama al-ʿArabiyya lil-Tarbiya wa al-ʿUlum wa al-Thaqafa, 1987.

al-Shafiʿi, Abu ʿAbd Allah Muhammad ibn Idris. *Al-Diwan*. Dar al-Arqam, 2000.

al-Turkuzi, al-Shaykh Muhammad Mahmud ibn al-Talamidh al-Shinqiti. *Ihqāq al-Haqq wa Tabriʾat al-ʿArab mimmā Ahdathahu ʿAkish al-Yamani fi Lughatihim wa Lāmiyyat al-ʿArab*. Édité par Raʾid ibn Saʿd al-Shalahi et Muhammad Hassan al-Tayyan. Kuwait: Dar Gharas, 1426 AH.

al-Turkuzi, al-Shaykh Muhammad Mahmud ibn al-Talamidh al-Shinqiti. *al-Hamasa al-Saniyya al-Kamila al-Muzayya fi al-Rihla al-'Ilmiyya al-Shinqitiyya al-Turkuziyya*. Cairo: Matba'at al-Mawsu'at, 1319 AH.

al-Zayyat, Ahmad Hasan. "Kayfa ʿAraft al-Shinqiti." *Majallat al-Azhar* 33 (September 1961): 391–395.

Amin, Muhammadu. *Madkhal ila Tarikh al-Badawa (ʿAnasir min al-Thaqafa al-Hassaniyya)*. Nouakchott: Manshurat Wizarat al-Thaqafa wa al-Sinaʿa al-Taqlidiyya wa al-ʿAlaqat maʿa al-Barlaman, 2018.

Anonyme. « Ali Al- Wardani Al- Akoudi (le poète et le voyageur). » *Magazine du 7 novembre*, Tunis, 1988.

Dubie Paul. *La vie matérielle des Maures.* Mémoires de l'Institut Français de l'Afrique Noire (I.F.AN.), n°23 (1953) : 111-252.

Husayn, Ṭāhā. *Al-Majmū ʿa al-kāmila, al-mujallad al-awwal: Al-Ayyām.* Beyrouth : Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1974.

Hussein, Taha. *Œuvres Complètes*, Tome I. Al- Ayyam, Dar Al-Kitab Al-Loubnani, 1974.

Ibn al-Hajj Ibrahim, Sidi Abdullah. *Sahihat al-Naql fi 'Alawiyyat Idaw'ali wa Bakriyyat Muhammad Ghall.* Édité par al-Tijani wuld 'Abd al-Hamid. Nouakchott: Wahdat al-Manara lil-Dirasat wa al-Buhuth wa al-Tahqiq, Jami'at Nouakchott, al-Tab'a al-Ula, 2016.

Ibn al-Mahbubi, Muhammadan ibn Ahmad. *Adab al-Rihla fi Bilad Shinqit khilal al-Qarnayn al-Thalith wa al-Rabiʿ ʿAshar al-Hijri/18 wa 19 M. (Muqaraba wa Tanzir).* Nouakchott, 1254 AH/2012 CE.

Lecourtois, André. *Etude expérimentale sur l'enseignement islamique traditionnel en Mauritanie.* Sema, 1978.

Muqlid, Muhammad Yussuf. *Les poètes anciens et modernes de la Mauritanie.* Casablanca ; Beyrouth : Librairie de l'Unité Arabe, 1962.

Muqlid, Muhammad Yusuf. *Shuʿaraʾ Muritaniya al-Qudamaʾ wa al-Muhdathun.* Casablanca ; Beirut : Manshurat Maktabat al-Wahda al-ʿArabiyya, 1962.

Nuʿmat, Ahmad Fuʾad. *Qimam Adabiyya.* ʿAlam al-Kutub, 1984.

wa-al-ṣināʿah al-taqlīdiyyah wa-al-ʿalāqāt maʿa al-barlamān, Nuwākshūṭ, 2018.

Wuld ʿAbd Allah, ʿAbd al-Wadud. « Al-Haraka al-Fikriyya fi Bilad Shinqit khilal al-Qarnayn al-Hadi ʿAshar wa al-Thani ʿAshar (17-18). » Thèse de doctorat, Jamiʿat Muhammad al-Khamis, Kulliyyat al-Adab wa al-ʿUlum al-Insaniyya, Rabat, 1993.

Wuld al-Hasan, Ahmad Jamal. *Al-Shiʿr al-Shinqiti fi al-Qarn al-Thalith ʿAshar al-Hijri: Musahama fi Wasf al-Asalib.* Manshurat Jamiʿiyyat al-Daʿwa al-Islamiyya al-ʿAlamiyya, al-Tabʿa al-Ula, 1995.

Wuld Hamid, al-Mukhtar. *Mawsuʿat Hayat Muritaniya, al-Hayat al-Thaqafiyya.* Tunis: al-Dar al-ʿArabiyya lil-Kitab, 1990.

Wuld Khibbāz, Muḥammad wuld Sīdiyā. *Al-Mukhtaṣar al-Mufīd fī Raḥalāt al-ʿAllāmah al-Shaykh Muḥammad Maḥmūd bin al-Talamīd.*

Le chant *Ndol ndol* ou l'érudition à travers le rite de la circoncision en milieu peul musulman au Tchad

Sali Bakari*

Introduction

Djulnordu (la circoncision) en langue fulfulde karare renferme le terme *djul*, qui signifie prière. Le rite de circoncision est une étape à partir de laquelle la prière canonique devient obligatoire pour le *suka*, le jeune homme. Au-delà de ses fonctions spirituelles, purificatrices, sanitaires et surtout sexuelles, la circoncision est une école qui prépare le jeune garçon à la vie dans la société. Sa temporalité, son espace allant des cases à la brousse, ses exigences, ses normes, ses différentes formes d'expression font du *djulnordu* un atelier de l'humanité dont le but est de former à vivre dans un monde qui n'existe pas encore. Le présent texte met l'accent sur le déroulement de la circoncision, quelques aspects de la vie de jeunes circoncis et enfin les chansons apprises tout au long de ce processus.

Cependant, on note une forte mobilisation des hommes et des femmes dans le respect des règles. La cérémonie rassemble toutes les familles concernées, tous les villages environnants, les amis, les marabouts, les féticheurs et les griots.

1. La circoncision

Sous le règne du Lamido Hammadou Sadjo de Maroua, les Foulbé issus du clan Kara vivant à Petté et Balaza se déplacèrent en masse vers le Baguirmi.[1] La production historiographique sur les Foulbé du Tchad n'est pas abondante.[2] Les jeunes garçons sont

* Ecole Normale Supérieure de N'Djamena, Tchad

1 Modibbo Bakari Oumarou Ousoumanou, entretien, N'Djamena, 2024.

2 On peut citer entre autres ; Mainadjo Babbarou, « Monographie de Foulbé Malboum » (Mémoire de fin de formation de l'Ecole Nationale d'Administration, N'Djamena, 1985) ; Sadou Bakary, « Monographie des Foulbé de Beré » (Mémoire de fin de formation de l'Ecole Nationale d'Administration, N'Djamena, 1984) ; C. Seignobos et H. Tourneux,

soumis à un discours dual allant des encouragements au découragement et à la peur étayée par des légendes et des mythologies du genre ;

> L'outil circoncisant n'est pas la lame du barbier (*belluhi*) mais plutôt une vieille hache de sept dents suspendue au plancher de la maison par un petit fil. Ainsi, le sexe du jeune se pose sur une pierre rocheuse et une fois le fil coupé la vieille hache prend la trajectoire zigzaguée avant de tomber sur le sexe. D'où les risques cités plus haut.[3]

Cependant, on note une forte mobilisation des hommes et des femmes dans le respect des règles. La cérémonie rassemble toutes les familles concernées, les villages environnants, les amis, les marabouts, les féticheurs et les griots. Le rite se déroule selon le schéma suivant :

- Le lavage spirituel du corps et la désinfection de la partie génitale par des écorces appropriées.
- Découpage du cache sexe pour les jeunes appelé *benteere* (espèces des pièces d'étoffe couvrant les parties intimes du jeune).
- Découpage des *selemdje* (cadre triangulaire en canne de mil qui joue le rôle de soutien sexe).
- Découpage des *paldude* (morceau de canne de mil de 40 cm percé aux deux extrémités et enfilé de deux cordes qu'on attache aux genoux le soir avant de dormir pour permettre l'écartement des cuisses toute la nuit).
- Confection de *mbulu* (espèce de tige de mil de 10 cm qui soutient le sexe juste après la circoncision et jusqu'à la fin de l'après-midi).
- Préparation de la bouillie à natron ;

« Chronique des Peuls Yillaga de Binder, » *Annales de l'Université du Tchad*, n° spécial, 121 (1987); C. Seignobos, « Les éleveurs du Chari, une séquence de leur histoire, 1913 1977, » *Colloque Mega Tchad*, N'Djamena (2020) ; C. Seignobos, « Du Bornou au Baguirmi, le pèlerinage d'un mahdi, Mallum Debaba, 1856-1860, » *Journal des Africanistes*, 82 2 Varia (2016).

3 Adamou Ousoumanou Babakaou, entretien.

- Faire sonner la corne pour annoncer que tout s'est passé dans de bonnes conditions, en invitant toute l'assistance à procéder à l'étape de présentation des cadeaux ;
- Prestation des griots qui chantent les éloges et véhiculent les messages d'encouragements aux circoncis ;
- La visite des aînés commence dans l'après-midi ;
- En fin d'après-midi, les parents, les proches et les amis réalisent leurs promesses d'offrande du bétail aux jeunes courageux, marquant ainsi pour les circoncis le point de départ d'acquisition du cheptel pouvant déboucher par un enrichissement et l'entrée du jeune dans le rang de grands pasteurs ;
- Après le repas du soir, s'installe le comité de gestion des initiés. Il est composé d'une commission d'initiation, d'une commission de conduite en brousse et d'une commission médicale.
- Durant les trois premiers jours, les visites se poursuivent. Les aînés commencent l'apprentissage des chants et la commission d'initiation continue de donner des conseils, des orientations et préparer les jeunes à surmonter les difficultés. Elle nomme et installe le bureau d'auto gestion des circoncis qui se compose comme suit :
- Le chef appelé *kulu* (1er circoncis) organise et gère son unité de commandement de tous les membres du groupe. Il peut prendre des décisions sans être contredit.
- Un adjoint au *kulu* (2ème circoncis) qui est le premier conseiller du chef et son suppléant en cas d'absence.
- Le *Dji* (dernier circoncis). Il est le serviteur du groupe. Il a le rôle d'être derrière durant les sorties. Il est le garçon des courses. Il porte les bagages et les provisions y compris les bâtons de membres du groupe. Il joue aussi le rôle de sentinelle du groupe.

Le chef de commission de conduite sort avec les jeunes pour les montrer les pistes à emprunter tout en évitant les rencontres avec les jeunes filles et femmes qui, souvent les attendent pour apaiser leur curiosité et parfois les taquiner avec des chants provoquants.

Le chef les aide à couper, à tailler leurs bâtons et leur montrent également comment creuser les caves de traitement par diffusion de fumée et de chaleur pour servir de four. Ce four est une espèce de deux trous communicants. L'un des trous sert de vase de dépôt des feuilles d'un arbre médicinal. Le circoncis se couche à plat ventre et plonge son organe intime dans le second trou et on le ventile pour que la fumée et la chaleur produites atteignent ce dernier. C'est un véritable supplice pour le circoncis. Le circoncis ne peut bouger qu'avec l'autorisation du superviseur. Celui qui déroge à la norme s'attire la colère du superviseur. Ce dernier s'assoit sur ses fesses et il ne peut crier au risque de jeter du discrédit sur l'honneur et la réputation de sa famille. Cette pratique quotidienne permet de sécher et de guérir la plaie.[4]

2. Les chansons

L'univers de la circoncision est aussi marqué par d'autres défis visant à former les enfants dans diverses épreuves de la vie. Le groupe des circoncis est souvent visité par des jeunes. La rencontre peut être pacifique visant à former, à aider les jeunes circoncis. La collaboration les permet d'acquérir des connaissances médicinales, des techniques de chasse et d'autres compétences nécessaires. Mais parfois, le contact prend l'allure d'une confrontation mettant à l'épreuve leur courage et leur bravoure. C'est en ce moment précis que la chanson la plus populaire notamment *Ndol Ndol*[5] est entonnée.

4 La circoncision et ses différentes étapes sont racontées par Monsieur Adamou Ousmanou Baba Kaou, N'Djamena, 2024.

5 La chanson la plus populaire du rite de circoncision en milieu foulbé *kara* du Tchad et du Cameroun. Les termes constitutifs de la chanson sont en majorité étrangers à la langue foulbé à part quelques expressions telles que *pooli* qui signifie « pigeons ». Cette chanson met en exergue la question de la sexualité en se référant aux pigeons. Dans un environnement marqué par la pudeur et des pesanteurs sociales et culturelles, son caractère grossier prépare les jeunes au monde de la sexualité à travers des expressions qui ne sont accessibles à tous. Les échanges avec de nombreuses personnes indiquent que cette chanson est à mettre à l'actif du génie créateur des barbiers dénommés *Wandjamdjo*. Pour les défenseurs de cette thèse, les termes seraient d'origine *kanouri*. D'autres pensent que les expressions emmèneraient du *gonore*, une forme d'expression développée en milieu

Ndol ndol ndol
Ndol poli
Poli daba
Daba tititi
Titi boyi
Boyi madada
Madada ndje nguedé
Ndjé nguedé bouni
Bouni leno
Kolli kaya
Koy bango
Bangango
Funiri founo

Cette chanson met en évidence la souffrance et les avantages du rituel de la circoncision. Elle vise à monter aux adolescents que leur changement de statut en vue de connaitre un nouveau plaisir dans la vie passe par des difficultés.

Sur les pistes conduisant aux marchés hebdomadaires, les circoncis posent leurs petites assiettes dans lesquelles les passants versent des provisions et quelques pièces de monnaie.

A l'intersection des pistes ou pour la traversée d'une piste, les circoncis pour se protéger des esprits maléfiques chantent ;

Rego rego ba djaunguel[6]

foulbé du Tchad allant de la déformation des mots à l'introduction des termes. L'impact des Kanouri, de leur culture et leur langue sur les foulbés du Tchad est un fait incontestable. *Bobilo bobilo korlale, risku risku ndognu, ndognu maguleele, sango, mango, tatabiyo, tonguerguel.* Cette chanson dont se remémorent de nombreux adultes en milieux foulbé du Tchad renferme à la fois des mots foulbés et kanouri. Ce qui dénote de l'influence culturelle réciproque entre les deux communautés. A travers un style imagé, la femme est présentée dans sa beauté, sa splendeur, son teint. Elle est aussi perçue comme une créature étant dans la spectacularisation de ceux qui sont en mobilité, des hommes. Vers la fin, la chanson se termine par ma belle donne-moi du passage pour partir. C'est le symbole d'une image et d'une représentativité misogyne, dans laquelle la femme n'est pas seulement considérée comme un objet pour les hommes, mais comme une créature destinée à les attendre.

Djada ba Ngneli maguel
Kela ketta Mbuula Ndjala
Mbula
Mbaligua
Reni
Ya hobé
Mbula
Yofanam
Lawol
Misaalo

Ici la chanson évoque des formules de protection contre les mauvais esprits. Dans la seconde partie elle initie aux jeunes des formules idoines par lesquelles il faut aborder la fille.

A l'apparition de la femme et/ou de la jeune fille, intervient la chanson suivante ;

Serigno[7]
Wirigno
Kaddi djo
Goradjé
Woram mi wori

Cette chanson est l'hymne de la virilité. Elle favorise la séparation des circoncis de l'univers de filles.

De retour, les contes et mythologies sont racontés aux jeunes dans le but de les rendre courageux et respectueux des personnes issues d'autres classes d'âge. De même, certaines sèves des feuilles sont appliquées sur les plaies en cours de guérison pour accélérer la cicatrisation.

Les différentes techniques d'approches permettant d'aborder une jeune fille sont également enseignées. Pour laver les impuretés de la circoncision, il est conseillé de procéder à l'acte sexuel avant un an avec une fille.

Dans les préparatifs de la sortie, les activités d'initiation et de formation s'accélèrent et le titre *Nagué* intervient ;

7 Après avoir alerté de la présence de la femme, on la décrit à travers son accoutrement. Enfin la chanson se termine par laisse moi je te laisse. Cette expression est issue du clan foulbé *huda*.

Nagué[8]
Lari
Woko
Handebo
Fina
Yamdita

Cette chanson s'inscrit dans le cadre de pratiques préislamiques. Ici, les circoncis prient les rayons du soleil de les guérir.

Le dernier jour de la retraite, les circoncis s'apprêtent à sortir solennellement. Ils abandonnent leur site d'initiation tôt le matin, emportant tous les matériels, outils et vêtements pour les jeter dans une termitière. Une fois ce rituel accompli, chaque circoncis remet l'un de ces anciens habits avant de se vêtir des habits neufs. C'est le symbole du passage à l'adulte. C'est en ce moment précis qu'intervient *Bamio*.[9]

Bamio ya amio	je suis devenu
Wari lari	viens voir
Ko ndarane mi	qu'est-ce que je vois
Mi tammi noma	j'espère te voir
Boné tetté[10]	la souffrance commence
Boné itté	la souffrance s'enlève
Boné woudiné	la souffrance abandonnée
Ha baga[11] ngaya	dans cette grande termitière
Nga yalta také	vers laquelle on ne se dirige pas
Fa abadane[12]	à jamais

8 Le titre fait référence au soleil. Il est invoqué à cause de ses rayons qui ont vertu thérapeutique sur le sexe des jeunes garçons notamment la partie du dessous. Ce qui signifie que c'est une prière d'imploration du soleil. Littéralement elle veut dire. Soleil jette tes rayons sur cette partie du corps circoncis pour qu'elle recouvre sa santé.

9 Bamio évoque les difficultés et la souffrance que les circoncis ont connues. Elle démontre certes la nature éphémère de la souffrance.

10 Le terme *tetté* fait allusion à l'allaitement maternel. L'expression veut souligner le caractère précoce de la souffrance qui s'abat sur les jeunes en raison de leur âge.

11 Le mot vient de *Wadé* qui désigne termitière.

12 *Abadane* est une expression de la langue arabe qui veut dire « jamais ». A cause de la méthode de la formation consistant à traduire la langue arabe en fulfulde, on note de nombreux exemples.

A badina wala

Vêtus de leurs plus beaux habits apprêtés pour la circonstance, les jeunes circoncis commencent leur journée par les visites dans les domiciles de leur village. Dans chacune des concessions, ils reçoivent des félicitations et des cadeaux. La dernière phase de ce long processus est le *nastirdu*, une cérémonie de réjouissance.

3. Intérêt

L'exploration de ce champ révèle que c'est un répertoire varié dans lequel chaque titre est destiné à une fonction précise.

Au-delà de la production de l'approche mélodieuse par laquelle elles sont véhiculées, ces productions représentent une sorte d'éducation au sens d'acquisition des connaissances, d'expériences et des compétences dans un contexte endogène où le maître coranique (*Mallum*) avait pignon sur rue. Cette éducation initiatique est antérieure à l'éducation arabo-islamique en milieu foulbé.

La méthode d'enseignement basée sur la mémorisation, les rapports entre circoncis et leur guide ainsi que le recours à une violence modérée, sont des éléments qui seront plus tard incorporés dans l'éducation arabo-islamique.

La centralité de la figure du superviseur faisant office d'enseignant et son corollaire de respect, de dévotion et des privilèges que lui confère ce statut, balise le terrain aux *mallum* et *modibbé* pour leur ancrage dans la société foulbé.

La survivance des pratiques préislamique et leur développement s'explique en partie par le fait que les premiers convertis à l'islam furent éduqués à l'école de *ndol ndol*. Le crédit accordé aux effets thérapeutiques des végétaux, aux rayons du soleil et a d'autres forces de la nature constituent un terrain favorable à l'émergence et à l'expansion de l'ésotérisme à travers les figures de *kaudal*, de *mallum* ou de *modibbo*. Un tel environnement est plus favorable au soufisme. Les difficultés de la propagation et de l'imposition d'un salafisme au sens théologique en milieu foulbé du Tchad résultent de la survivance des effets de l'école de *ndol ndol*.

Ndol ndol est à la fois la cause et la conséquence du développement de la tradition orale des Foulbé *kara* dont la manifestation est la prolifération des répertoires musicaux, allant de *dadjol* au *mbooku* en passant par le *garawa*, le *moolooru*.

Conclusion

Arrivés au Tchad à la faveur de plusieurs vagues migratoires, les Foulbé Kara du Baguirmi ont conservé leurs traditions et leurs cultures. Ce qui a permis l'éclosion et le développement d'une tradition orale, en accordant une place de choix aux différentes formes d'expression artistiques. Les chants appris durant la circoncision représentent la première phase d'un long processus de formation qui sera couronné par le *soro* (Dalil, 1991).[13] Le savoir fut d'abord endogène. Le schéma suivant donne une idée du savoir et de ses acteurs en milieu foulbé du Tchad.

Suudu *Ordre*	*Noone* *Typologie*	*Andal* *Savoir*
Djulniibe	*ndol ndol* *Nagué* *Rego rego* *serigno* *Bamio*	*guime*
Baba'ene sooro		*Guimi*
Maube sukaaku		*haala, bal ndi*
Gainaako		*Guimi*
Golledjo		*Chants d'oiseaux*
Daarowo		*Ka'e, lesdi, haala*
Wambaabe	*Mboku* *Dadjol* *Tchidal* *Garaya* *Molorou* *Doumbo* *Algaita* *Womberé*	
Mallum et modibbe		*Coran* *Hadith* *Fiqh* *Naawu* *Balaga* *Lugha* *Tafsir* *Hissabu*

13 Abdoulaye Oumarou Dalil, « Le soro ou rituel d'initiation du couple chez les Foulbé du Diamaré, » *CREA* (1991).

Il est incarné par des personnes représentatives des segments de l'ordre social. Chaque corporation produit un savoir basé sur la transmission des connaissances, d'expériences/compétences mais aussi sur une méthodologie, des règles et des figures de références dans le but de préserver les chaines de transmission.

Chaque corporation renferme un corpus oral à la fois dense, profond et pluriel destiné à une certaine élite privilégiée ou à une catégorie spécifique du fait de sa filiation. De même, il faut noter également la présence de variétés simples et populaires destinées au public. Cette érudition à portée corporatiste embrasse souvent les thématiques ne relevant pas de son champ. Le *dajjol* et le *Mbooku* sont les cas les plus illustratifs. L'itinéraire d'acquisition de ce savoir obéit aux normes et codes sociaux.

Le savoir au-delà du respect est aussi un mode d'accumulation des richesses, des privilèges et une notoriété sociale. L'avènement de l'islam entraine un remodelage de l'ordre social par la relégation de certaines pratiques et discours à l'arrière-plan.

Les nouvelles figures de l'islam, notamment les *Mallum* et *Modibbe* seront les dépositaires en puissance de l'ancienne érudition. Enseignant des connaissances arabo islamiques, guérisseurs, conseillers, voyants, ils sont devenus des catalyseurs de l'érudition ante islamique et islamique. Aujourd'hui, de nombreuses pratiques culturelles ont connu un changement ou une extinction. Le *sooro*[14] qui se pratiquait à l'occasion de chaque mariage chez les Foulbé Kara s'est éteint sous les efforts conjugués des oulémas salafis et soufis prosélytes.

Références bibliographiques

Sources orales

Adamou Ousmanou Baba Kaou, entretien, N'Djamena, 2024.

Mahmoudou Amada, entretien, N'Djamena, 2024.

Ousmanou Oumarou, entretien, N'Djamena, 2024.

Bouba Sadou Hamadou, entretien, N'Djamena, 2024.

Alhadji Souleymanou Bouba, entretien, N'Djamena, 2024.

14 Conf. les travaux de Abdoulaye Oumarou Dalil.

Sources écrites

Abdoulaye Oumarou Dalil. « Le soro ou rituel d'initiation du couple chez les Foulbé du Diamaré. » *CREA* (1991) : 203-224.

Mainadjo Babbarou. « Monographie de Foulbé Malboum. » Mémoire de fin de formation de l'Ecole Nationale d'Administration, N'Djamena, 1985.

Sadou Bakary. « Monographie des Foulbé de Beré. » Mémoire de fin de formation de l'Ecole Nationale d'Administration, N'Djamena, 1984.

Seignobos, C., Tourneux, H. « Chronique des Peuls Yillaga de Binder. » *Annales de l'Université du Tchad,* n° spécial, 121 (1987).

Seignobos, C. « Les éleveurs du Chari, une séquence de leur histoire, 1913-1977. » *Colloque Mega Tchad, N'Djamena* (2020).

Seignobos, C. « Du Bornou au Baguirmi, le pèlerinage d'un mahdi, Mallum Debaba, 1856-1860. » *Journal des Africanistes*, 82, 2, Varia (2016).

Patriotisme et l'expression de la souveraineté dans les manuscrits arabes de Tombouctou

Ismaila Zangou Barazi*

Introduction

L'islam a trouvé une résonance favorable en Afrique avant que son écho n'atteigne les alentours de la Mecque et de Médine. Ce fait était dû à la migration des musulmans vers l'Abyssinie à une époque où l'islam en était à son berceau et ses adeptes vivaient sous des pressions extrêmement difficiles. Les Africains l'ont aimé et l'ont embrassé. Depuis lors, l'islam et sa langue de révélation qui est l'arabe continuent à pénétrer la conscience de nombreuses sociétés africaines, en commençant par celles avoisinant la péninsule arabique et en terminant par celles que des milliers de kilomètres séparent d'elle. De même, la culture arabo-islamique a continué à influer sur les langues des peuples africains de religion musulmane, leurs cultures, leurs coutumes et usages à travers les siècles, à des degrés différents.[1] Cela a abouti à l'utilisation des caractères de l'alphabet arabe par beaucoup de communautés ; à leur tête les langues asiatiques et africaines, dont : le berbère, le nubien, le haoussa, le swahili, le malgache, le amhara. En Afrique de l'Ouest, nous retrouvons les mêmes caractères dans presque toutes les langues transfrontalières.

Quant au sujet concernant le début de l'utilisation des manuscrits arabo-islamiques en Afrique subsaharienne et leur expansion, « c'est en raison du sens élevé des ulémas et des chercheurs africains à l'égard de ces textes juridiques ; cela les a motivés, depuis l'entrée de l'islam dans la région, à s'enquérir de la science et de la connaissance, à s'intéresser à la recherche, à

* Laboratoire de Recherche sur le Monde Arabo – Musulman (LaRMA), ULSHB - FLSL Bamako – Mali.

1 Muḥammad Abū Manqa, *Ṣawtiyyāt lughāt ash-shuʿūb al-islāmiyya fī Afrīqiyā: al-Hawsā, al-Fulānī wa as-Sawāḥilī* (Rabat : ISESCO, 1999), 15.

l'investigation par la mémorisation, l'étude, la collecte et la rédaction d'ouvrages ».[2]

Les manuscrits sont considérés comme l'un des moyens les plus importants de préservation du patrimoine culturel et intellectuel de toute civilisation. Pour l'Afrique de l'Ouest, les manuscrits arabes revêtent une importance particulière en raison de leur rôle dans la préservation et la documentation de la pensée politique, religieuse et sociale. Ces manuscrits ont joué un rôle central dans la transmission des connaissances et dans le développement de concepts tels que la citoyenneté et la souveraineté au sein de sociétés islamiques africaines dans lesquelles ont émergé les empires du Ghana, du Mali et du Songhaï.

En effet, les manuscrits ont conservé des détails précis sur l'histoire politique et sociale de la région. Ils ont fourni un cadre pour comprendre comment les sociétés africaines faisaient face à ces deux phénomènes. Ils orientaient les dirigeants et les élites politiques sur la manière de gérer l'État, de préserver l'unité de la communauté et de renforcer l'identité nationale à travers la diffusion des concepts de l'unité et de la souveraineté. Sans oublier que les manuscrits qui sont considérés comme de principales références pour les études universitaires académiques sur la citoyenneté et la souveraineté, permettent ainsi une compréhension plus approfondie de l'histoire de la pensée politique dans la région.

L'objectif de cette étude est d'analyser les expressions du patriotisme ou de la citoyenneté et de la souveraineté dans les manuscrits arabes de Tombouctou. Pour ce faire, la méthode qualitative, à travers l'analyse de contenu, est utilisée pour collecter les données à partir de certains manuscrits arabes de Tombouctou. Pour atteindre l'objectif de cette étude, le travail a été divisé en quatre parties. La première essaye de clarifier le sens de certains termes tout en les définissant afin de permettre aux lecteurs de mieux les cerner. La seconde fait une brève histoire de la citoyenneté dans le contexte musulman. La troisième fait un aperçu de la citoyenneté et de la souveraineté en Afrique occidentale et la

2 Abdul Rahman Allawi, « Manuscrits islamiques en Afrique de l'Ouest : leur importance, leur rédaction et les mécanismes pour en tirer profit, » *Lectures africaines*, no. 58 (octobre 2023).

quatrième partie présente et analyse les résultats obtenus à partir des manuscrits arabes de Tombouctou.

Définition des termes

Le terme "المواطنة" (*al-mouwatana* - citoyenneté) dérivé du mot "وطن" (*Watan*-patrie) est le lieu d'habitation de l'homme.[3] Il désigne un pays habité par une nation à laquelle on se sent connecté et à laquelle on appartient.[4] La citoyenneté renvoie à des droits et devoirs, à la participation à la vie politique, et à l'identité nationale, etc.[5]

Le terme "السيادة" (*al-siyâda*-souveraineté) est dérivé du verbe "سادَ" (*sâd*) gouverner avec autorité dont la substance signifie souveraineté...[6] la suprématie de l'autorité de l'État qui commande et qui a un contrôle sur son territoire, ses ressources et sa population, en plus de son indépendance vis-à-vis de toute puissance extérieure. À chaque fois qu'il existe un territoire avec un peuple sédentaire, cela nécessitera qu'il y ait un appareil dirigeant qui organise et édicte des règlements et des lois.[7] La souveraineté repose sur la légitimité, la reconnaissance internationale et la capacité à faire respecter les lois.[8]

Le manuscrit au Mali

Les manuscrits sont un ensemble des livres et ouvrages manuscrits qui nous sont parvenus par leurs auteurs, copistes ou imprimeurs, quels que soient leur format, leur nombre de feuillets, leur date ou la date de leur copie ou toute chose que le successeur l'a laissé au prédécesseur dans des manuscrits.[9]

---

3 Ar-Rāzī, *Mukhtār aṣ-Ṣiḥāḥ* (Bayrūt: Maktabat Lubnān, 1989).

4 - www.islamweb.net/ar/fatwa/102042/معنى-الوطن

5 Nabil al-Samaluti, "Al-muwāṭana wa-bināʾ ad-dawla al-madaniyya ad-dustūriyya at-taṣāliḥiyya ṣināʿa islāmiyya: qirāʾa ijtimāʿiyya li-ṣaḥīfat al-Madīna al-Munawwara," no. 29 (June 2022): 1548.

6 al-Zubaydī, *Tāj al-ʿArūs* (Dār al-Hidāya, n.d.).

7 Mustafa Sahari, *Al-Siyāda al-waṭaniyya fī ẓill al-taḍaffuq al-iʿlāmī al-duwalī: al-Jazāʾir namūdhajan* (Alger: Al-Manhal Press, 2017), 19.

8 Khadidja Gherdaine, "The Problem of National Sovereignty and Globalization," *Majallat al-Iḥyāʾ* 23, no. 33 (October 2023) : 315.

9 Mahmoud Halawi, *Usus taḥqīq al-makhṭūṭāt* [Les fondements de la vérification des manuscrits] (Bayrūt: Dār al-Arqam, 2010), 8.

Il est difficile de déterminer le nombre exact de manuscrits à Tombouctou, et encore moins au Mali. En 2017, le nombre de manuscrits de l'Institut Ahmed Baba d'études supérieures et de recherche islamique était estimé à environ 41 000. Ce décompte intervint après que l'Institut ait été exposé à un incendie dans les événements de 2012.[10] L'ONG dénommée sauvegarde et valorisation des manuscrits pour la défense de culture islamique (SAVAMA-DCI), n'en comptait pas moins de 42 000 manuscrits, si l'on y ajoute les bibliothèques privées du reste des villes du nord : Gao, Kidal, et Ménaka, etc... Outre ces localités précitées, il en existe également à l'est, à l'ouest ainsi qu'au sud du pays. En effet, il est probable qu'une région ou un cercle du pays en soit dépourvu. Il est donc difficile de déterminer le nombre exact des manuscrits sur ces terrains ouverts. En exagérant à peine, on dirait que le nombre de manuscrits au Sud du Mali n'est pas inférieur à celui du Nord ou de l'Ouest.

Il est à noter que la plupart de ces manuscrits ont été écrits en langues arabes, turque et africaines telles que le haoussa, le peul, le bamanankan, le tamasheq, le soninké et le songhoy. En fait, la quasi-totalité des langues nationales du Mali, voire les langues transfrontalières à l'instar du wolof au Sénégal et le mooré au Burkina Faso y figurent.

Quant au contenu des manuscrits, on retrouve des sujets variés tels que le Saint Coran et ses sciences, le Hadith et ses sciences, la jurisprudence et ses fondements, la grammaire et les sciences du langage, le monothéisme et les croyances, la biographie, la louange du Prophète (SAW), le soufisme, dictionnaires, recueils de poésie, supplications et aphorismes. Les manuscrits abordent également des thématiques sur les sciences naturelles, l'anthropologie, les mathématiques, l'arithmétique, la politique, la correspondance, et les sciences occultes telles que la magie, l'astrologie, l'interprétation des rêves, la généalogie, la géomancie, etc.

Histoire brève de la citoyenneté

Si nous remontons à l'histoire de la nation islamique, nous en trouvons des traces claires. C'est pourquoi Nabil Al-Samaluti a déclaré que la véritable histoire de la citoyenneté inclusive est telle

10 www.aljazeera.net/news/2016/6/26/ تمبكت جوهرة الصحراء

que perçue de nos jours « c'est celle que le Messager d'Allah (SAW) a mis en œuvre dans le tout premier État qu'il a fondé après l'Hégire... La première constitution qui a été établie au monde, tel que prôné par les justes orientalistes, est Le pacte de Médine que le Messager a conclu avec les Juifs ; et le Messager a établi : Toute personne qui réside sur le territoire de Médine, juifs, polythéistes ou musulmans, ont les mêmes droits et libertés et sont soumis aux mêmes devoirs et obligations ».[11] De même que l'on retrouve l'écho de souveraineté chez les habitants de Médine par le fait de l'accueil réservé à notre Messager (SAW), ils concouraient tous à *diriger* son chameau "Al-Qaswa" vers leur maison. Cela est un indicatif que ce sont les habitants de Médine qui ont choisi le Messager comme dirigeant politique, en plus de sa qualité de Prophète et Messager d'Allah.[12]

Selon lui, la citoyenneté établit un système de cultures et de valeurs dont les plus importantes sont :

- la culture d'égalité en droits et en devoirs : une culture de l'État de droit sur tous les membres de la société ;
- la culture de l'acceptation de l'autre, de l'affirmation de son droit d'exprimer son opinion et de profiter de tous les droits et libertés, sans discrimination d'aucune sorte ;
- la culture de liberté contre toutes les formes d'intolérance et de discrimination ;
- la culture de la fraternité humaine entre tous les membres de la société, une unité fondée sur l'origine humaine,
- la culture de participation active ou de citoyenneté responsable entre tous les membres de la société ;
- la culture de coexistence pacifique entre tous les membres de la société...
- la culture de la politesse, de l'acceptation de la différence et la culture de la coopération dans les projets sociaux et culturels communs, tout en laissant une totale liberté pour la religiosité de chacun.[13]

Pour la culture d'unité nationale, tous les membres sont tenus de protéger et de défendre la société et ses institutions ainsi que sa

11 al-Samaluti, "Al-muwāṭana wa-binā' ad-dawla al-madaniyya," 1549-50.

12 Ibid., 1568.

13 Ibid., 1550-52.

survie, en cas de besoin. La culture de lutte contre des groupes extrémistes qui utilisent la religion comme couverture pour acquérir une influence considérable et obtenir des gains personnels. Ces groupes contredisent l'unité nationale et le concept de citoyenneté lui-même.[14]

Aperçu de la citoyenneté et souveraineté en Afrique occidentale

En Afrique de l'Ouest, nous constatons que la citoyenneté et la souveraineté jouent un rôle prédominant à travers la construction de l'identité nationale, la mobilisation politique et sociale, et l'organisation des mouvements de libération.

La consolidation de l'identité nationale

La citoyenneté et la souveraineté ont contribué à former une prise de conscience collective au sein de la population sur le concept de patrie et de nation. Cette prise de conscience a été essentielle pour motiver les peuples à résister à la dominance française. Le discours patriotique a été utilisé pour renforcer la résistance contre la colonisation française au Sénégal, au Mali, au Niger. Les manuscrits et les textes religieux y étaient la principale source de propagation d'esprit patriotique.

Il existe de nombreux exemples frappants à cet égard, notamment pour ce qui s'est passé dans la ville d'Agadez qui a été témoin en 1916-1917 d'une manifestation de résistance à la présence étrangère menée par le grand combattant de la liberté Cheikh Mohammed Kawsun contre les Français... A ce sujet, le professeur André Salifou nous renseigne en affirmant que « la répression de la ville d'Agadez par le colonel Morin, n'avait jamais eu d'égal. De nombreux trésors de manuscrits conservés dans les bureaux privés et les domiciles des érudits ont été incendiés ou jetés dans les rues par la puissance coloniale ».[15]

La mobilisation politique et sociale

Les pionniers de la résistance ont utilisé les concepts de la souveraineté et de la citoyenneté pour mobiliser la population

14 Ibid.

15 ʿAbd al-Raḥmān ʿAllāwī, "al-Makhṭūṭāt al-Islāmiyya fī Gharb Afrīqiyā: Ahammiyyatuhā wa-Taʾlīfuhā wa-Āliyāt al-Istifāda minhā," *Burkina Faso*, no. 58 (October 2023).

contre le régime colonial. Cheikh Ahmadou Bamba au Sénégal et Samory Touré en Guinée ont tous utilisé le discours politique religieux pour motiver la population à résister à la domination française, en se référant aux pensées tirées des manuscrits et de textes locaux axés sur l'indépendance des communautés islamiques.

Les colonialistes savaient que leur contrôle sur le pays ne pouvait être renforcé et que leur règne politique ne pouvait être consolidé qu'après s'être débarrassés du cheikh Ahmadou Bamba qui jouissait d'une popularité croissante dans son entourage mouride. Il créait un peu partout des centres de pouvoir fortifiés et imprenables. Il leur imposa sa volonté.[16]

Samory Toure constituait également une barrière contre les ambitions des Français. Il essaya de rester à l'écart d'eux mais les Français trouvèrent en lui un adversaire obstiné, un combattant audacieux et un génie africain inflexible. Ils lui proposèrent une protection et une collaboration qu'il refusa et il résista.... Le général italien Oreste Baratier reconnait que Samory s'est montré plus puissant que tous les dirigeants du continent africain, puisqu'il a été le seul à faire preuve des qualités de leader. Il était un homme politique expérimenté et un leader qui possédait l'énergie et la capacité de développer des plans de guerre difficiles à détruire.[17]

L'organisation des mouvements de libération

Sous la prise de conscience croissante à propos de l'importance de la souveraineté nationale, de nombreux mouvements de libération ont émergé en Afrique de l'Ouest au cours du siècle dernier. Ces mouvements étaient fondés sur des pensées promues par la citoyenneté et la souveraineté, en tant que principales motivations pour résister à la dominance étrangère et œuvrer pour l'indépendance totale.

Au Mali, il a été brandi une bannière du rejet de l'occupation chrétienne et une instauration de l'appel au jihad islamique et à

16 Khayr ibn Bilkhayr wa Fāṭima Nashāsh, « Aḥmad Bamba Mbakke (1853–1927) wa-dawruhu fī taʾsīs al-ṭarīqa al-Murīdiyya fī al-Sinighāl » (Mémoire complémentaire du master, Université Ahmed Draïa, Adrar, Algérie, 2021–2022), 41.

17 "Samūrī Tūrī: al-qāʾid al-Muslim alladhī qāma al-ghuzā fī Afrīqiyā sabʿata ʿashar ʿāman," *IslamStory*, https://islamstory.com/ar/artical/3409367/موقع-الاسلام-قصة

l'immigration par les habitants de Sidi Ali à Arawane pour se soustraire à l'autorité coloniale. Leur porte-parole officiel, Ahmed bin Al-Bukhari, dans une lettre répondant à Mahmoud bin Muhammad (Al-Moud bin Ahmed) ; où il fait part de son insatisfaction de l'appel au jihad et à l'immigration, il a émis une fatwa autorisant le sang des populations qui résidaient parmi les occupants.[18]

La souveraineté et le patriotisme dans les manuscrits de Tombouctou

Voici quelques illustrations des manuscrits sur la souveraineté et le patriotisme :

La souveraineté

a. La souveraineté militaire

- Askia Muhammad I est arrivé au pouvoir grâce à une révolution. Il a dû mener des réformes spéciales pour sauver sa position et renforcer son autorité. Pour cela, il a introduit plusieurs réformes, séparant le service militaire du travail civil. L'armée disposait désormais d'un système stable. La conscription forcée n'était plus en vigueur, comme c'était le cas à l'époque tribale précédente.[19]

b. La souveraineté économique

- Al-Maghili[20] a été témoin du comportement odieux de certains Juifs à l'égard des musulmans, en violation des enseignements de la religion islamique. Cela l'a mis en colère, ce qui l'a incité à lancer une campagne contre eux. Les Juifs des villes étaient plus nombreux et contrôlaient le commerce et les affaires. Ils se sont efforcés de racheter les consciences de certains fonctionnaires qui sont devenus leur marionnette. Al-Maghili a donc appelé au combat contre eux. Ses partisans se sont rassemblés autour de lui pour le

18 ʿAbd al-Raḥmān Sīsī, *Ṣadā al-istiʿmār al-Faransī fī makhṭūṭāt al-Sawān al-Gharbī* (Bamako, Mali : Dār al-Qalam li-l-Nashr wa-l-Tarjama wa-l-Tadrīb, 2019), 30.

19 Muḥammad ʿAbd al-Karīm al-Maghīlī, *Asʿilat al-Asqiyāʾ wa-Ajwibat al-Maghīlī* (Alger : al-Sharika al-Waṭaniyya li-l-Nashr wa-l-Tawzīʿ, n.d.), 12.

20 Ibid., 8.

protéger et pour disperser les juifs et ont démoli un certain nombre de leurs magasins à Tuwat et ses environs.

c. La souveraineté sanitaire

- Le manuscrit SAV ABS 02623[21] en médicine traditionnelle, dont l'auteur nous expose une recette curative de l'incontinence urinaire avec un ensemble de moyens et de mécanismes. Ce manuscrit mentionne des versets coraniques, le recours aux racines de deux plantes et le sacrifice d'une poule noire comme solution curative à l'incontinence urinaire. Il s'est avéré qu'il y a eu des études scientifiques réalisées dans les labos, qui ont obtenu des résultats sur les groupes chimiques et des études botaniques à partir des feuilles et des racines. Après comparaison, les données scientifiques et traditionnelles ont abouti aux mêmes résultats concernant ledit traitement.

			الألف واللام
			التاء المربوطة
			الياء في أخر الكلمة
			حرف الكاف
			حرف الطاء
			حرف الدال
			حرم الميم

d. La souveraineté linguistique

- La langue arabe est une langue ancienne qui a traversé plusieurs étapes dans son écriture, laissant derrière elle de nombreuses écritures différentes. La calligraphie arabe est liée au patrimoine culturel représenté par un style d'arts transmis de génération en génération. Avec ces styles orientaux, marocains, sahraouis, *suqi*, soudanais, *bornawi*,

21 Ismaila Zangou Barazi, « Le traitement de l'incontinence urinaire à travers les manuscrits de Tombouctou, » *La revue larma*, ULSHB, No. 1 (2023) : 1-10.

etc. Dr Idris Traore[22] a retracé ces écrits dans les manuscrits de l'Institut Ahmed Baba d'études supérieures et de recherche islamique, en s'appuyant sur les travaux du calligraphe Mahmoud Muhammad Dadab, pour conclure ce qui suit :

L'écriture sahraouie est utilisée par les habitants du Sahara au nord du Mali et au sud de l'Algérie et de la Mauritanie. Elle se distingue dans son écriture par les styles dans le tableau ci-après.

Dans ce tableau, certaines lettres qui se distinguent par leur caractère particulier en écriture sahraouie ont été passées en revue, au début, au milieu et à la fin du mot. Les *alif* (ا) et *laam* (ل) se caractérisent par une courbure, avec des caractéristiques comme d'autres lettres telles que *ta*(ت), *kaf* (ك), etc.

L'écriture *suqi* : attribuée à l'ensemble du *kul suq*, c'est-à-dire le gens du *Suq*, et le *Suq* est une zone située dans de la région de Kidal. Elle s'appelait Tadmakat, en référence à La Mecque. C'était une zone commerciale, visitée par des caravanes commerciales. C'était un berceau de savoir et de droiture, au point qu'on lui attribuait ce type de calligraphie qui est utilisée par de nombreuses tribus, comme les kul Suq, Kul Sydi Ali, Kul Inkander, Kul Awat, et autres. Voici des exemples de ces polices :

في الآخر	في الوسط	في البداية	الحرف	Name of the letter
ـا	ـا	ا	ا	alif
ـب ـت ـث	بـ تـ ثـ	بـ تـ ثـ	ب ت ث	baʾ, taʾ, thāʾ
ـج ـح ـخ	جـ حـ خـ	جـ حـ خـ	ج ح خ	jīm, ḥāʾ, khāʾ
ـد ـذ	دـ ذـ	دـ ذـ	د ذ	dāl, dhāl
ـر ـز	ر ز	ر ز	ر ز	rāʾ, zāʾ
ـس ـش	سـ شـ	سـ شـ	س ش	sīn, shīn
ـص ـض	صـ ضـ	صـ ضـ	ص ض	ṣād, ḍād
ـط ـظ	طـ ظـ	طـ ظـ	ط ظ	ṭāʾ, ẓāʾ
ـع ـغ	عـ غـ	عـ غـ	ع غ	ʿayn, ghayn
ـف	فـ	فـ	ف	fāʾ
ـق	قـ	قـ	ق	qāf
ـك	كـ	كـ	ك	kāf
ـل	لـ	لـ	ل	lām
ـم	مـ	مـ	م	mīm
ـن	نـ	نـ	ن	nūn

22 Dris Traore, "Al-Khuṭūṭ fī Makhṭūṭāt Mālī: Maʿhad Aḥmad Bābā Namūdhan," *Majallat al-Qalam*, no. 3 (2019) : 65–70.

Ce tableau n'est pas très différent du précédent, sauf qu'il indique écriture *suq*; Les sons au début, du milieu et de la fin du mot ont été revus pour un certain nombre d'entre eux : comme *alif* (ا), *lam* (ل), *ba* (ب), *ta* (ت) etc., qui diffèrent par leur art de l'écriture.

Les deux tableaux prouvent que l'Afrique de l'Ouest en général et le Mali en particulier ont été influencés par la culture arabo-islamique dans divers domaines culturels et civilisationnels. Les écritures sahariennes et *suqi* sont venues s'ajouter au style de l'écriture arabe islamique et prendre place dans la région. Cela est un symbole vivant de l'originalité et de l'incarnation de la souveraineté. Si le premier style est commun parmi un groupe de pays de la région, le second ne s'est installé qu'au nord du Mali, pour être un symbole fort le liant avec le Mali.

Le patriotisme

a. Le patriotisme (la conciliation entre le chef des fractions)

- En relation avec ce sujet, nous citons ce que Al Hajj Omar a dit à propos de la raison pour laquelle il a écrit *Tadhkirat al-Ghafleen*)[23] « la raison pour laquelle nous avons écrit (...) est que nous avons quitté notre pays avec l'intention d'accomplir le Hajj à la Maison d'Allah (...). Nous atteignions le pays des Haussa (...) et nous trouvâmes cette année-là entre eux et l'émir de Borno une discorde extrêmement forte (...). Puisque Allah nous a aidé à atteindre notre but, nous sommes retournés jusqu'à ce que nous ayons atteint le pays de Fazan et nous avons entendu que cette lutte est restée inchangée. Quand nous avons entendu cela, nous avons décidé de compléter notre objectif de réparation.

b. Le patriotisme

- La notion du patriotisme se perçoit dans les manuscrits anciens par le pacte temporaire entre les Kabara et les Kel Touareg « le peuple de Kabara qui a combattu les Kel Touareg (...) et le peuple resta assiégé pendant trois mois, et

23 al-Ḥāj ʿUmar, *Tadhkirat al-Ghāfilīn*, no. al-makhṭūṭ 290, Maʿhad Aḥmad Bābā, Q 2.

ils firent la paix avec les Touareg, et la durée de la paix fut de vingt-cinq jours ».[24]

Analyse des résultats des manuscrits

- Les manuscrits traitant de la souveraineté économique mettaient l'accent sur l'importance de l'indépendance financière et le développement du commerce intérieur et extérieur. La nécessité de répartir équitablement les ressources et les richesses entre les membres de la société a été soulignée pour garantir la stabilité sociale.
- Les manuscrits se sont concentrés sur le développement du système médical local, y compris la promotion de la médecine traditionnelle. L'étude a montré que l'intérêt pour la médecine faisait partie de la souveraineté, en préservant la santé de la communauté et en la protégeant des épidémies et des maladies.
- Les manuscrits traitaient des résultats du service militaire lors de la séparation d'avec le travail civil, en raison des droits et devoirs qu'il comporte pour servir la souveraineté nationale contre les invasions extérieures et assurer la stabilité de la société.
- Dans le domaine de la citoyenneté, les manuscrits se sont concentrés sur le concept de réconciliation comme outil pour parvenir à l'unité nationale. Il a discuté des différents types de réconciliation utilisés pour résoudre les différends entre les différentes tribus et groupes au sein de la société. Elle a souligné que la réconciliation est un élément essentiel pour parvenir à la stabilité et préserver l'identité nationale.

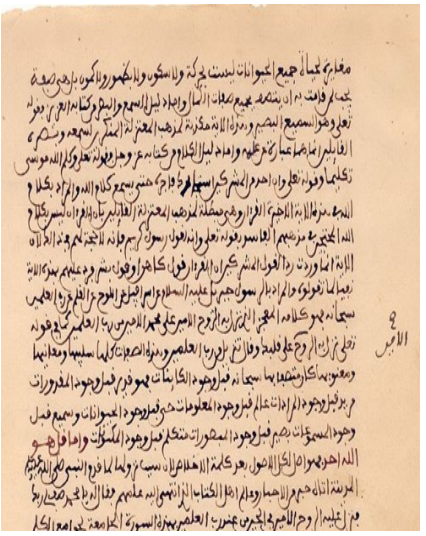
Conclusion

Nous concluons que la recherche a abordé l'étude du concept de souveraineté et de citoyenneté à travers l'analyse des manuscrits de Tombouctou, qui s'est concentrée sur les aspects de souveraineté économique, médicale et militaire, et de la richesse linguistique, en plus du concept de réconciliation dans la citoyenneté. Ces manuscrits sont considérés comme l'un des documents historiques les plus importants qui fournissent un aperçu complet de la

24 *Dīwān al-Mulūk fī Salāṭīn al-Sūdān*, no. al-makhṭūṭ 11863, Q 7, Maʿhad Aḥmad Bābā.

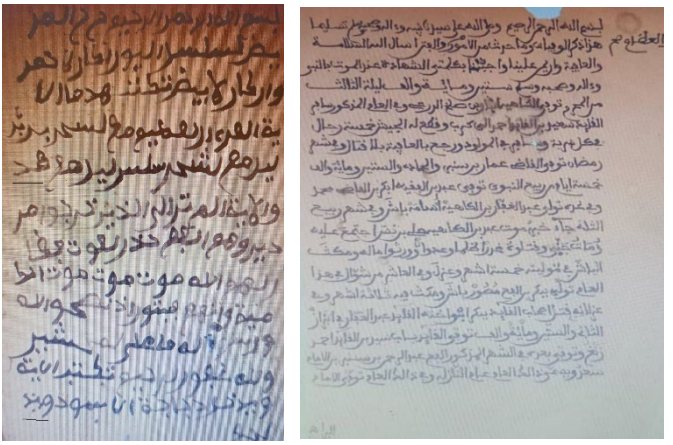
manière dont la souveraineté a été atteinte dans une société islamique africaine. L'étude a également amélioré la compréhension du rôle de ces manuscrits dans le renforcement de l'identité nationale et de la souveraineté au sein des communautés locales, ainsi que de la manière dont les textes religieux et juridiques guident le concept de réconciliation entre les membres de la société.

Annexe:



Écriture sahraouie[25]

Mss p :1, SAV ABS 02623
Écriture *suqi*[26]



IHERI-ABT Dīwān al-Mulūk fi Salāṭīn al-Sūdān, No :11863.

25 Traore, "Al-Khuṭūṭ fī Makhṭūṭāt Mālī," 69, IHERI-ABT No: 415.
26 Ibid., 70, IHERI-ABT, No: 2145.

Références bibliographiques

Abū Manqa, Muḥammad. *Ṣawtiyyāt lughāt ash-shuʿūb al-islāmiyya fī Afrīqiyā: al-Hawsā, al-Fulānī wa as-Sawāḥilī.* Rabat : ISESCO, 1999.

al-Ḥāj ʿUmar. *Tadhkirat al-Ghāfilīn.* No. al-makhṭūṭ 290. Maʿhad Aḥmad Bābā, Q 2.

ʿAllāwī, ʿAbd al-Raḥmān. "al-Makhṭūṭāt al-Islāmiyya fī Gharb Afrīqiyā: Ahammiyyatuhā wa-Taʾlīfuhā wa-Āliyāt al-Istifāda minhā." *Burkina Faso*, no. 58 (October 2023).

Abdul Rahman Allawi, Abdul Rahman. « Manuscrits islamiques en Afrique de l'Ouest : leur importance, leur rédaction et les mécanismes pour en tirer profit. / » *Lectures africaines*, numéro 58, (octobre 2023).

Al-Maghīlī, Muḥammad ʿAbd al-Karīm. *Asʾilat al-Asqiyāʾ wa-Ajwibat al-Maghīlī.* Alger : al-Sharika al-Waṭaniyya li-l-Nashr wa-l-Tawzīʿ, n.d.

al-Zubaydī. *Tāj al-ʿArūs.* Dār al-Hidāya, n.d.

Ar-Rāzī. *Mukhtār aṣ-Ṣiḥāḥ.* Bayrūt: Maktabat Lubnān, 1989.

www.islamweb.net/ar/fatwa/102042/معنى-الوطن

Barazi, Ismaila Zangou. « Le traitement de l'incontinence urinaire à travers les manuscrits de Tombouctou. » *La revue larma*, ULSHB, No.1, Impression soleil (2023) : 1-10.

Dīwān al-Mulūk fī Salāṭīn al-Sūdān. No. al-makhṭūṭ 11863. Q 7. Maʿhad Aḥmad Bābā.

Gherdaine, Khadidja. "The Problem of National Sovereignty and Globalization." *Majallat al-Iḥyāʾ* 23, no. 33 (October 2023).

Halawi, Mahmoud. *Usus taḥqīq al-makhṭūṭāt* [Les fondements de la vérification des manuscrits]. Bayrūt: Dār al-Arqam, 2010.

Ibn Bilkhayr, Khayr, et Fāṭima Nashāsh. « Aḥmad Bamba Mbakke (1853–1927) wa-dawruhu fī taʾsīs al-ṭarīqa al-Murīdiyya fī al-Sinighāl. » Mémoire complémentaire pour l'obtention du master en Histoire de l'Afrique subsaharienne, Université Ahmed Draïa, Adrar, Algérie, 2021–2022.

Nabil, al-Samaluti. "Al-muwāṭana wa-bināʾ ad-dawla al-madaniyya ad-dustūriyya at-taṣāliḥiyya ṣināʿa islāmiyya: qirāʾa ijtimāʿiyya li-ṣaḥīfat al-Madīna al-Munawwara." no. 29 (June 2022): 1548.

Sahari, Mustafa. *Al-Siyāda al-waṭaniyya fī ẓill al-taḍaffuq al-iʿlāmī al-duwalī: al-Jazāʾir namūdhajan.* Al-Manhal Press, 2017.

Sīsī, ʿAbd al-Raḥmān. *Ṣadā al-istiʿmār al-Faransī fī makhṭūṭāt al-Sawān al-Gharbī.* Bamako, Mali : Dār al-Qalam li-l-Nashr wa-l-Tarjama wa-l-Tadrīb, 2019.

"Samūrī Tūrī: al-qāʾid al-Muslim alladhī qāma al-ghuzā fī Afrīqiyā sabʿata ʿashar ʿāman." *IslamStory*. Consulté sur https://islamstory.com/ar/artical/3409367/الاسلام-قصة-موقع

Trāwrī, Drīs. "Al-Khuṭūṭ fī Makhṭūṭāt Mālī: Maʿhad Aḥmad Bābā Namūdhan." *Majallat al-Qalam*, no. 3 (2019) : 65–70.

III. Institutions et transmission du savoir islamique

The Influence of the Sokoto Caliphate in the Development of Education and Scholarship in Central Africa in the 19th and 20th Centuries: A Preliminary Remark

Shu'aibu Shehu Aliyu*

Introduction

Islam has been present in *Bilād al-Sūdān* for centuries, with its introduction predating the Sokoto Jihad. The religion initially spread through the efforts of traders, itinerant scholars, and later, Sufi orders, who traversed the region and brought with them not only commercial goods but also religious teachings and cultural practices.[1] This initial interaction laid the groundwork for a gradual process of Islamization, one that became more pronounced as local nobility began to convert to Islam. Over time, as influential leaders embraced the faith, Islam began to assume a more central role in the governance and social fabric of these societies. Consequently, it transformed from merely a spiritual belief system into a state religion, deeply influencing traditional customs and social norms.

In various regions of *Bilād al-Sūdān*, Islam was not an unchallenged and uniform system; rather, it often coexisted with pre-existing traditional beliefs and customs. This syncretism meant that local rulers frequently found themselves in a delicate position, striving to strike a balance between Islamic creeds and indigenous practices. Such balancing acts were pivotal, as they allowed for a smoother integration of Islamic principles into the local cultures without entirely displacing deeply rooted traditions.

As the late 19th century approached, a significant transformation took place within Islamic practice in *Bilād al-Sūdān*. This shift was largely propelled by various Muslim rulers who sought to combat syncretistic practices and promote a more orthodox adherence to Islamic law and doctrine. Their reform efforts sought to

* Prof. Director of Arewa House, Centre for Research and Historical Documentation, Ahmadu Bello University, Kaduna, Nigeria.

1 Ahmed M. Kani, "The Place of Katsina in the Intellectual History of Bilad al-Sudan up to 1800," in *Islam and the History of Learning in Katsina*, eds. Ismail A. Tsiga & Abdalla U. Adamu (Ibadan: Spectrum Books, 1997), 28-31.

systematize Islamic education and sharia law, ultimately working towards the establishment of a more homogenous Islamic identity across the region. The promotion of correct Islamic practices and beliefs not only shaped religious life but also invigorated literary activities and scholarship. This surge in intellectual activity contributed to the emergence of influential Islamic states, such as Kanem-Bornu, Songhay, and the various Hausa city-states, which became centers of Islamic learning and cultural exchange.[2]

These developments and the consolidation of Islamic authority laid the foundational groundwork for the Sokoto Jihad, which occurred in the early 19th century. The Jihad was not merely a military campaign; it was fundamentally an ideological movement aimed at re-establishing pure Islamic governance. The Sokoto Caliphate rose to prominence, expanding its influence throughout *Bilād al-Sūdān* and reaching into broader West and Central Africa. This expansion had profound effects on the region's educational landscape, facilitating the spread of Islamic scholarship and the proliferation of madrasas, where formal education in Islamic teachings was established and flourished.[3]

This article investigates the impact of the Sokoto Caliphate on Islamic learning and education in Central Africa, with a particular focus on some notable scholars in some areas such as Maroua, Dar-Sila, Wadai, Baghirmi, Gabon, and the Islamic communities in northern Cameroon. The study aims to explore how the teachings and practices of the Caliphate influenced local educational methodologies, curricula, and the overall understanding of Islam among scholars and students in the Central African region.

2 A. M. Gada, *A Short History of Early Islamic Scholarship in Hausa Land* (Kaduna: Department of Islamic Studies, Usman Danfodio University, Sokoto, Nadabo Printing Production, 2010), 5; M. O. Saunders, "Islamic Scholarship on the Hausa/Kanuri frontier: The *Malamai* of Mirriah," *Canadian Journal of African Studies/Revue canadienne des études africaines* 53, no. 2 (2019): 295-315.

3 Usman Muhammad Bugaje, "Some Reflections on the Development of Islamic Learning in Katsina 1300–1800 AD," in *Islam and the History of Learning in Katsina*, eds. Ismail A. Tsiga & Abdalla U. Adamu (Ibadan: Spectrum Books, 1997), 81-82.

Moreover, the study highlights the significant roles played by the Mahdist tradition and the Tijjaniyya Sufi order in the advancement of Islamic education in the region. The Mahdist tradition, with its emphasis on religious purity and revivalism, inspired movement.

Islamic Reform and the Formation of Muslim Polities in the West and Central Africa

At the beginning of the 19th century, West Africa, with its distinct geographical setting, situated between the rainforest in the South, the Atlantic in the South and West, and the Chad Basin in the east, experienced great socio-political and economic changes.[4] It was occasioned by the decisive overthrow of the old order and the subsequent establishment of a new political organization, popularly known as the Caliphate under the banner of Islamic Law and Values. Certainly, West Africa occupied the centre stage of this revolution. Powerful empires, kingdoms, and city states, including Ghana, Mali, Songhai, Oyo, Kanem-Borno and more importantly, the Hausa states, had flourished and collapsed at different times in this vast region. Many smaller polities had also emerged and reached their apogee and were, subsequently, subsumed into larger ones.[5] It was in these environmental conditions that the Sokoto *Jihad* shaped the nature and dynamics of the socio-political, intellectual, economic, and diplomatic structures of the larger segment of the 19th century *Bilād al-Sūdān*.[6]

Islam was introduced into the *Bilād al-Sūdān* region by the 9th or 11th century.[7] At its early stage, the religion was patronized by traders, rulers and the peasantry. The growth of Islam reached its ascendency when it acquired a state status, recognition and came to

4 R. A. Adeleye, *Power and Diplomacy in Northern Nigeria 1804-1906: The Sokoto Caliphate and its Enemies* (London: Longman Press, 1971), 3.

5 Abba Y., "The 1804 *Jihād* as a Revolution," in *Studies in the History of the Sokoto Caliphate: The Sokoto Seminar Papers,* ed. Y. B. Usman (A.B.U, Zaria, 1979), 1- 23.

6 S. A. Abubakar, "The Established Caliphate: Sokoto, the Emirates and their Neighbours," *Groundwork of Nigerian history*, ed. Obaro Ikime (Heinemann Educational Books, 1980), 303.

7 Hamidu Bobboyi, "The *'Ulamā'*u of Borno: A Study of the Relations between Scholars and the State under the Sayfawa, 1470-1808" (PhD diss., Northwestern University, 1992).

be a court religion. Consequently, institutional mechanisms were deployed to expand and enforce its beliefs, especially on matters affecting Islamic law, administration, and social systems.[8] By the 15th century, Islam had pervaded the whole courts of Hausa land. This period coincided with the reigns of three famous Hausa kings of Kano, Katsina and Zazzau,[9] who were reputed to have vigorously pursued and officially made Islam a state religion, implemented Islamic law and practices in their domains. The institutional application of the *Shari'ah* led these states to acquire distinguished features typical of a Caliphate. At the same time, they provided an impetus for the emergence of a class of *ʿulamā'* invested with the implementation of the Islamic law and the mediation of religious practices.

It was also within this period that Askiya Muhammad (1492-1527) emerged in Songhai. He was generally considered as one of the forerunners of the *Jihad* leaders of the 19th Century West Africa. His zeal in instituting classical Islamic law was the first of its kind in the entire *Bilād al-Sūdān*. The 17th and 18th centuries witnessed a period of recession and even reversion to syncretic customs and practices.[10] The rulers and subjects alike resorted to traditional cult practices, thereby patronizing the pagan priesthood. Traditional customs and practices began to undermine Islamic law in matters of administration and justice. The application of *Shari'a* was confined to aspects that affected adjudicative and arbitrative issues on individual and personal matters.[11]

It was this historical development that brought the *ʿulamā'* into sharp conflict with the rulers of Hausa land, the former demanding a clear and clean break from the pagan practices, the latter seeking

8 Muhammad Ahmad al-Hajj, "The Mahdist Tradition in Northern Nigeria" (PhD diss., Ahmadu Bello University, 1975), 42.

9 These rulers were contemporaneous in the 15th century: *Sarkin Katsina* (Katsina's Ruler), Muhammad Korau; *Sarkin Zazzau* (Zazzau's Ruler), Muhammad Rabo; and *Sarkin Kano* (Kano's Ruler), Muhammadu Rumfa.

10 J Spencer Trimingham, *A History of Islam in West Africa* (Oxford University Press, 1970), 151.

11 Abba, "The 1804 *Jihād* as a Revolution," 23.

to retain the existing state of affairs.[12] The *ʿulamā'* , led by Sheikh Usman, advanced the argument that syncretism was more harmful to Islam than pure pagan practices because the syncretic mixed the truth with falsehood, which, in turn, led many people to go astray. The role the *ʿulamā'* played, particularly on matters affecting the social, economic, and religious life of the people in towns and villages, was an important asset that was used to mobilize the peasantry for the eventual outbreak of the *Jihad.* [13]

It should be noted that during the 17th and 18th centuries, most of the Hausa States were engaged in intermittent wars, driven by desire to build larger empires by uniting numerous other states, with one state rising to pre-eminence only to be later supplanted by another.[14] Therefore, the internal dynamics within the Hausa States led to large scale conflicts which came to be the overriding source of their weaknesses both militarily and politically. This situation that plagued the Sudanic societies was clearly spelt out in the theological and political debates engaged by Muhammad Bello and Muhammad al-Amin al-Kanemi.[15] The leaders of the Sokoto *Jihad* were inspired by the condemnation of Sunni Ali by the celebrated scholar, Abu Abdullah Muhammad ibn Abdilkarim al-Maghili, of Tlemcen, as an unbeliever. This made Abdullahi ibn Fodio to remark that, "you will understand that our *jihad* against them and the seizure of the sultanate from them is justifiable".[16]

Smith was of the view that this situation generated tension and uneasiness in the *Bilād al-Sūdān.*[17] It suffices to note that some class of the *ʿulamā'* expressed their unwillingness to accept and condone the decadent *status quo* with the usual fatalism. One could perhaps argue that Sheikh Usman and his *Jama'a* embarked on preaching

12 Usman Muhammad Bugaje, "The Jihād of Shaykh Usman Dan Fodio and its Impact beyond the Sokoto Caliphate," in *Islām in Bilād al-Sūdān Tajdid, the Timbuktu Traditions* (2010).

13 Abba, "The 1804 *Jihād* as a Revolution," 24.

14 Adeleye, *Power and Diplomacy in Northern Nigeria 1804-1906*, 5.

15 Abba, "The 1804 *Jihād* as a Revolution," 25.

16 Abdullah Fodio, *Diya' al-Sultan,* 6.

17 Abdulahi Smith, *A Little New Light: Selected Historical Writings of Professor Abdullahi Smith* (Zaria: The Abdullahi Smith Centre for Historical Research, 1987), 133.

and called for *jihad* only as the last resort.[18] Sheikh Usman spent over thirty years on semi-itinerant and semi-settled preaching which precipitated the development of a cluster of *ʿulamāʾ* and itinerant preachers.[19] The neglect of the *Shari'a* as the law of the land, rather than the perturbed question of race or ethnicity or the plight of the Fulani minorities or the exploitation of the oppressed, constituted the cornerstone or the cardinal principles of the *Jihad*. Undoubtedly, the *Jihad* was a politico-religious revolution in leadership, organization, intellectual as well as emotional appeal. The broadness of its appeal attracted many followers, specifically the discontented elements who had fastidious grudges against the Hausa governments. These included, the disgruntled and peeved *ᶜulamā'*, the *Fulanin Gida*, the *Bararoji*, the peasantry and the slaves[20] who constituted the potential supporters of the movement. This had opened a new vista for the establishment of an ideal Islamic society where equity and justice would prevail.

The then scholars and clerics of the Hausa States had also become disenchanted and disillusioned with the economic and social conditions of the society of their time. They also started yearning for reforms or even radical change. Sheikh Usman clearly espoused the vices of the Hausa states in his famous book, *Kitāb al-Farq*.[21] "The Treatise" is an important book that explains the conditions of the ruling aristocrats in Hausaland. It clearly brings out the decadent nature of the political systems prevailing in the Hausa states at that period. Sheikh Usman emphatically exhorted and criticized the rulers in much stronger terms in his sermons and writings at different fora, particularly as they affected the blameworthy features of the society characterized by high level of injustice, corruption, nepotism, and insecurity of life and property, all of which had become pervasive in the courts. These criticisms ultimately brought him into conflict with some *ʿulamā'* and the rulers. The growing influence of Sheikh Usman and his *Jamāʿa* was

18 Bugaje, "The Jihād of Shaykh Usman Dan Fodio," 7.

19 Yusuf Bala Usman, ed. "The transformation of Political Communities: Some Notes on a Significant Dimension of the Sokoto Jihad," in *Studies in the History of Sokoto Caliphate* (Sokoto: Sabon-Gari Publishers, 1979), 21.

20 Al-Hajj, "The Mahdist Tradition in Northern Nigeria," 77.

21 Murray Last, *The Sokoto Caliphate* (London: Longmans, 1967), 24.

viewed by the decadent rulers as a political threat to the survival of their cherished thrones. Sheikh Usman, on the other hand, in spite of the persistent threat, remained firm and determined to change the rotten and depraved society through teaching and organized preachings. This was expressed at a time when they demanded for an unconditional freedom of movement for preaching and teaching, a reduction in taxation on the populace, and the wearing of turbans by the community. These constituted the hallmark of Sheikh Usman's requests from the then ruler of Gobir, Bawa Jan Gwarzo, when the latter tried to entice him with presents.[22]

The prevailing conditions of the society prompted Abdullahi Smith to contend that the development of Islam in the region was the driving force for the *Jihad* in *Bilād al-Sūdān*, an aspect of the Islamization process that was already underway throughout the region.[23] Therefore, any attempt to explain the cause of the *Jihad* can only be adequately based on the proper understanding and examination of the writings of the *Jihad* leaders, particularly Sheikh Usman Dan Fodio (d.1817/1232), Sheikh Abdullahi Dan Fodio (d.1829/1245) and Caliph Muhammad Bello ibn Usman ibn Fodio (d.1837/1253). A careful study of their writings will, invariably, reveal the fact that the *Jihad* in Hausa land was primarily an important intellectual movement inculcating in the minds of the leaders a conception of the ideal society and a philosophy of a revolution based on Islamic principles and justice.[24]

The underlying objectives of the *Jihad* were primarily to purify and cleanse the society of gross injustices, which had become the seal of the courts of rulers of Hausa land. These vices had become the symbol of not only the rulership, but also of the subjects alike throughout Hausa land and beyond. They include, *inter alia*, corruption and contradictions, coupled with heathen practices at both the individual and state level, the burden of some taxes, and dynastic disputes among the ruling elites. However, the extortionist policies of the pre-jihad's ruling class in administration in

22 Al-Hajj, "The Mahdist Tradition in Northern Nigeria," 24.

23 Abdullah Smith, "A Neglected Theme of West African History: The Islamic Revolutions of the 19th Century," *Journal of the Historical Society of Nigeria* 2, 2 (1961): 171; Abdulahi Smith, *A Little New Light*, 133.

24 Abdulahi Smith, *A Little New Light*, 133.

Hausaland were, indeed, the major cornerstone that led to the success of the *Jihad.* It was on this premise that some scholars alluded to the fact that there were many members of the Sheikh Usman's *Jama'a* who rallied around and supported him outside religious considerations. Caliph Muhammad Bello, a leading figure of the *Jihad,* was one of the proponents of this view.[25]

Scholarly and Educational Ties between the Sokoto Caliphate and the Sultanates of Wadai and Baghirmi

The historical foundation of these sultanates is very significant in shaping our perception of the relationship between the Sokoto Caliphate, especially in the fields of Islamic education and scholarship in the 19th and 20th centuries. The Wadai sultanate was established by the Jaaliyyin ethnic group or dynasty.[26] At a later period, the rulers of the state encouraged the immigration of scholars and the merchant class. This was facilitated by the presence of the Sudan Road, the famous pilgrim's passage to the Holy Land. Historical records are bound with abundant evidence that indicates that Hausa, Fulani, and Kanuri were the most prominent communities that utilized this pilgrim route. Consequently, the settlements of Hausa, Fulani, and Kanuri grew up rapidly in Wadai, Baghirmi, Dar-Sila, and others moved to places up to central Africa and Gabon. And were very prominent in the development of Islam and scholarships in those areas. For instance, the scholastic activities of Sheikh Ahmad al-Tabani Katawi al-Fallati, who was a Fulani scholar from Hausa land, became famous.[27]

On the other hand, the Wadai tradition maintains that Sheikh Abd al-Karim b. Jame was a student of Sheikh Muhammad al-Jarmiyu. It was reported that Sheikh Abd al-Karim was then a

25 See Muhammad Bello, *Infāq al-Maysūr fi Tarikh Bilad al-Tukrur*, trans. and ed. E. J. Arnettas [*the Rise of the Sokoto Fulani*] (London: Lurzac, 1957). This is one of the most detailed and elaborate accounts of the *Jihād* written by one of the principal actors of the historical event.

26 J. E. Lavers, "Diversions on a Journey or the Travels of Sheikh Ahmed al-Yammani (1630-1712) from Halfiya to Fez," in *The Central Bilad al-Sudan: Tradition and Adaptation,* eds. Hassan Yusuf Fadl and Paul Doornbos (Khartoum: El Tamaddon Press, 1977), 215-223.

27 Ibid., 220.

young Ja'alin scholar who was, in association with some fellow students, overthrew the Tunjur kingdom and established the Wadai sultanate.[28] Also, the tradition indicates that Sheikh Abd al-Karim studied in the famous Bidderi or Bidiri school in Baghirmi. The incidence played an important part in establishing a rubout intellectual activity in the region. However, the connection between the Sokoto caliphate and central Africa began with the activities of Sheikh Wad Dede, who was believed to have belonged to the lineage of the Torobbe Fulani ethnic group. Consequently, he shared a common lineage with Sheikh Usman Dan Fodio, the founder of the Sokoto caliphate.

The Sokoto Jihad was conceived and nurtured by the 19th - century reformer Sheikh Usman Dan Fodio with the support of his brother Abdullahi and son Muhammad Bello. The basis of the jihad was the intellectual tradition, which permeated the landscape of the region. Therefore, scholarship was the backbone that ushered in the success of the jihad. The triumvirate promoted learning, scholarships, and the production of intellectual materials. It has been argued that Islam traversed to Central Africa from two directions: one from the banks of the Nile River to Lake Chad and from the direction north-south in the great Sahara. These traders played a critical impact in establishing social and political relations with the people and communities of Central Africa. However, Trimingham contends that Islam's penetration into Central Africa has taken many forms and processes.[29] The most cogent were through the medium of traders and saints, especially Mahdia and Tijjaniya Sufi orders. Thus, the influence of the Sokoto Caliphate on education and scholarship in central Africa cannot be over-emphasized, especially in light of the expensive period of its influence, which stretched into the 20th century and beyond. For instance, most of the present states of Central and Western African regions have, at one time or another, been under the strong influence of the Sokoto Caliphate. The vastness of the Caliphate that covers present-day Nigeria, parts of Mali, Gabon, Ivory Coast, Chad,

28 Ibid., 222.

29 George Shepperson, "Islam in Central Africa: a historiographical document," *The Society of Malawi Journal* 59, 2 (2006): 1.

Niger, Cameroon, and many more states in the hinterland attracted people and communities to pursue scholarship.

Similarly, Islam made an inroad into central Africa through the activities of Fulani scholars and Hausa traders. Consequently, with the conversion of different ethnic groups, the itinerants' scholars came to serve as scribes, teachers, interpreters, advisers, and bureaucrats. They also gradually opened Qur'anic schools in places like Mayo Daga, Ngoundare, Banyo, Tibet, and other areas up to Central Africa, Gabon, and Equatorial Guinea.[30]

Mahdism and the Circulation of Islamic Scholarship in Central Africa

The leaders of Jihad strongly facilitated movements of scholars to places across North, West, East, and Central Africa to teach rudiments of the religion and purify the religion from syncretic practices. The most significant was the one that occasioned the movements of scholars to the east, with Hijaz as a preferred destination, but prematurely terminated their journey in Central Africa. They end up settling permanently in places such as Adamawa, Dar-Sila, Baghirmi, Wadai, the Central Africa Republic, Gabon, and Sudan. These classes of scholars helped the development of the intellectual tradition in Central Africa, especially Chad, Cameroon, Gabon, Central Africa, and Sudan. This informed the large population of Hausa and Fulani ethnic groups in these distant places.

Another school of thought believed that the Sokoto Jihad nurtured the Mahdist ideological beliefs despite the fact that Usman Dan Fodio denounced being the awaited Mahdi following the success of the Jihad. However, the ideological beliefs of Mahdism resurfaced with the death of Sheikh Usman and Muhammad Bello, which had a lot of potency and led to sporadic movements to the east to meet the awaited Mahdi. The most prominent figures were Ibrahim Sharif al-Din, popularly known in the literature as Abu Sharr or Mallam Dubaba. He was able to reach up to Baghirmi and encountered the Sultan of Baghirmi, Mbang

30 Jabiru Muhammadou Amodou, "The Impact of Islam on Cameroons Socio-Cultural and Political Landscape," *International Journal of Research in Humanities and Literature* (IMPACT) 7 (2019): 37-54.

Abd al-Qadir, and subsequently killed the sultan, but was ambushed by a pagan tribe in southern Baghirmi. His followers scattered, some stayed in Central Africa, others moved to the East.[31] The activities of Mallam Yamusa also played a critical part in the movement of people of the Sokoto Caliphate to the East at the second half of the 19th century. The letter written by Maryam bint Sheikh Usman Dan Fodio, repudiating the movement of discontented elements in some part of the Caliphate of their intention to move to the East on the prophecy of Sheikh Usman. The claims of the Sudanese Mahdi found its strong expression with the support he received from Hayat ibn Said ibn Muhammad Bello as the Khalifa al-Mahdi. The migration of Hayat ibn Said was very pertinent to proper graphs of the dimension and content of Islamic learning and scholarship in Central Africa.[32] The activities of Hayat Ibn Said completely altered the demography of Islam and Muslims in the region, especially following his contacts with Rabih from Darfur, and subsequently making Balda the headquarters of the Caliphate. Subsequently, they conquered Kukawa, Baghirmi and other places in the Lake Chad region. The impact of the conquest was monumental in influencing Islamic learning and the development of Mahdist ideology for many decades in Central Africa.[33] This explains the connection of Goni Wadai with the scholars of Adamawa and the Sokoto Caliphate.[34]

Another perspective believes that the Sokoto Jihad had precipitated the movements and settlement of scholars permanently in the region. Consequently, laid a solid foundation for the development of Islamic education and scholarship in Central Africa. The most prominent include the movement of Sheikh Modibbo Raji Sheikh Muhammad Nakashiri, and other

31 Al-Hajj, "The Mahdist Tradition in Northern Nigeria," 94-95.

32 Hayatu was a great-grandson of Shehu Uthman Dan Fodio, a reputable scholar, who left Sokoto following a succession dispute, emigrated to Adamawa, and carved out his emirate at Balda. For details see Muhammad Ahmad al-Hajj, "Hayatu B. Sa'id, A Revolutionary Mahdist in the Western Sudan," in *Sudan in Africa*, ed. Y. H. Fadl (University of Khartoum Press, 3rd edition, 2006), 128-129.

33 Al-Hajj, "The Mahdist Tradition in Northern Nigeria," 136.

34 For details see Isa Alkali Abba, "Islam in Adamawa in the 19th and 20th Centuries" (M. A Thesis, Ahmadu Bello University, Zaria, 1976).

notable scholars to the East.[35] These scholars were prominent in the expansion of Islam and scholarship in Fombina and Central Africa. Often reaching Adamawa, they discovered that Baghirmi was enmeshed in internecine civil war; they eventually settled in Adamawa. While at Yola, they embark on aggressive teaching of the rudiments of the religion. Therefore, students flocked from every direction, particularly from Wadai, Garou N'Goundare and Maroua, to tap from the fountain of these Sheikhs. Indeed, Modibbo Raji was a renowned Tijjani scholar.[36] Thus, he was credited with the diffusion of the Tijjaniyya Sufi order into the Central Africa region beyond.

It should be noted that Modibbo was a distinguished Tijjani scholar. He was a student of Sheikh Usman Dan Fodio, who participated actively in the Jihad campaigns at the formative stage of the jihad and up to the conclusive end. A scholar of wide learning and has authored many books in Arabic and local languages that cover a wide spectrum of disciplines, from instruction on women's education to pleas for moral reform. Consequently, Modibbo Raji nurtured a wide network of scholarship that cut across the entire central Africa. As a muqaddam of Tijjaniyya, he devoted most part of his life, initiating students to the litany (*wird*) of Dariqatul Tijjaniya. Thus, Tijjaniyya constitute an important medium for the development of Islamic education and learning in the eastern part of Adamawa and other parts of central Africa in the 19th and early 20th century.

Some Notable Scholars in Central Africa in the 19th Century

Numerous scholars have made significant contributions to the development of Islamic learning and scholarship in Central Africa. These scholars shared common values and traditions of the Sokoto Caliphate. Amongst the prominent who had established schools and taught in many places, particularly in Wadai and Abeche, are the following:

35 Al-Hajj, "The Mahdist Tradition in Northern Nigeria," 96.

36 Alkali, "Islam in Adamawa in the 19th and 20th Centuries."

Muhammad Nur Ibn Al-Dalil Ibn Imran Ibn Idris Alumah Barnawi, (b. 1270/1883-4, d. 1353/1934)

He was reputed to be a great-grandson of Mai Idris Alumah, who died in 1596. According to his biographer, he is of Mai Alumah descent. His family members emigrated from Bornu to Wadai in the distant past.[37] Sheikh Muhammad Nur was born in Jarith, a town close to Abeche. Thereafter, he attended the school of Sheikh Isah Ghinti, then later moved and settled at Abeche. While at Abeche, he studied under Sheikh Muhammad al-Wali, who was then a graduate of Al-Azhar. From there, he was able to establish a connection and travelled to Egypt and studied at Al-Azhar under Sheikh Muhammad Ilish. On his return, he further his studies under Imam al-Jazuli and Imam Habib, the chief Imam of Abeche.[38] Other sources indicate that he travelled to Adamawa, Gombe, and Sokoto, which allowed him to tap from the fountain of the Sokoto intellectual tradition.[39]

Upon his return to Abeche, Sheikh Muhammad Nur established an educational academy modelled after the intellectual tradition of Al-Azhar but largely based on the curriculum of the Sokoto Caliphate. The academy became very popular and attracted students from parts of central Africa. Consequently, the leaders of the Sultanate of Baghirmi under Abd al-Rahman Gwarang[40] invited Sheikh Muhammad Nur and appointed him the Qadi Qudat of Masenya.[41] When he reached advanced age, he retired to al-Billi in 1339/1920 and died in 1934. He has authored many works in different fields, the most prominent being *al-Tarjamawi*, which is a challenge to the scholars of Bornu.

His son, Sheikh Muhammad Brahim Muhammad Nur, continued the intellectual and scholarship tradition of his father. He studied under his father, and the number of books read by Sheikh Brahim strongly indicates the nature and richness of the

37 John O. Hunwick, ed., *Arabic Literature in Africa II: The Writings of Central Africa* (E.J Brill,1995), 428-429.

38 Ibid.

39 Alkali, "Islam in Adamawa in the 19th and 20th Centuries."

40 According to other sources, Abd al-Rahaman Gawrang used to grant mahrams to scholars, to encourage them to settle in Baghirmi, and indeed it was presumed he granted it Sheikh Muhammad Nur.

41 Hunwick, *The Writings of Central Africa*.

curriculum and the wide spectrum of learning in Wadai and other areas in the region. Contrary to assertions that the curriculum in the central Sudan was limited to a mere handful of digests and tracts.[42] He was recognised for his knowledge and the depth of learning in the following fiqh works: *Mukhtasar* of Khalil; *Risala* of Ibn Abi Zayd; *Tuhfat al-Hukkam* of Ibn Asim; and the *Mudawwana* of Sahnun. Additionally, he studied some works of Sheikh Abdullahi ibn Fodio, such as *al-Hisn al-Rasin*, as well as *Khulasa* with *Hashiya* of Ibn al-Sabban, and many other prominent texts of the Maliki school of jurisprudence. His son also sustained the intellectual legacy of the family. Sheikh Muhammad Nur b. Muhammad Brahim b. Muhammad Nur became a renowned scholar in Wadai and Baghirmi.

Modibbo Jailani b. Muhammad

Another prominent Tijjani scholar who played a key role in the development of Islamic learning and scholarship in central Africa was Modibbo Jailani b. Muhammad. He was from a Fulbe ethnic group whose parents migrated from Konni (now in Niger Republic) to Sokoto long before the British invasion. However, following the British conquest, his descendants moved out from Sokoto with the purpose of migrating to the east to perform pilgrimage to the holy land. They passed through Katsina, Zaria, Kano, Bauchi, Gombe, Bornu, and finally, Adamawa, where they settled for some time. In these places, Modibbo Jailani studied under various and reputable Islamic scholars of the time. He was initiated into Tijjaniya by ibn Umara and later became a muqaddam of Tijjaniya. He engaged in itinerant preaching, teaching, and the propagation of the order in many places. For instance, he established a school for the teaching of advanced students in Song, Jada, Garoua, N'Gundare, and others.[43]

The Institution of Pilgrimage (Hajj) and the Making of Intellectual Tradition in Central Africa

The history of pilgrimage from the West can be traced back to the introduction of Islam in the region. Gradually, the pilgrim was frequented by different classes of people from the nobilities,

42 Hunwick, *The Writings of Central Africa*, 429.

43 Alkali, "Islam in Adamawa in the 19th and 20th Centuries," 210.

scholars, and the ordinary population. This has fostered cross-cultural and intellectual exchanges between African scholars and their contemporaries in Cairo and Hijaz.[44] The issue of caravan safety in the Holy Land prompted scholars to suggest alternative pilgrimage routes to replace the traditional one. For instance, the conquest of Bornu by Rabih had a significant influence on the diversion of the *hajj* route toward Tripoli.

However, the establishment of the Sokoto Caliphate in the opening decades of the 19th century reinforced the safety of the pilgrims' routes, particularly the famous Sudan Road. Consequently, it increased the volume of pilgrims and scholars, thereby facilitating contacts and intellectual and commercial interactions between West, Central, and Eastern African States and Kingdoms.[45] The Sudan Road was, indeed, the natural extension of the internal routes. It has been argued that the passing pilgrims, especially the Ulama from Hausa land, were able, in most instances, to serve as an intermediary between the Middle East and the people of Darfur, Baghirmi, and Wadai in the 19th century. It was further stressed that the development of Islamic power in Hausa land, which occasioned the foundation of the Sokoto Caliphate, had emboldened politics and education up to the Sudan belt and to the Nile.[46]

The main routes followed by the pilgrims traversed from central to eastern Sudan. It starts from Katsina-Aïr-Fezzan, the Tripoli-Lake Chad, the Cyrenaica-Kufra-Wadai-Darfur, and the *Darb al-Arbain* connecting Darfur through oases of Salima and Kharja to Upper Egypt. These routes have considerable significance in the development of education and scholarship traditions between the Sokoto Caliphate and central Africa. However, the French occupation of Wadai eclipsed the last three routes, especially the Wadai-Cyrenaica route. Evidence indicates that pilgrims who could not afford the cost of a desert journey were left with no alternative but to seek charity, protection of the Muslim communities, and teaching in Qur'anic schools scattered along the way. It suffices to

44 Naqar Umar, *Pilgrimage Tradition in West Africa* (University of Khartoum Press, 1977), 101.

45 Ibid.

46 Ibid., 102.

note that the leaders of the Sokoto Caliphate, under Caliph Muhammad Bello, put a premium on the supervision of the pilgrim routes. These routes, supervised by the Caliphate, began in Adamawa to the Nile, and passed through southern Baghirmi, southern Wadai, and Darfur. This interest evoked the leaders of the caliphate to compose a poem indicating the appearance of the Mahdi in the east. Consequently, the people of the Caliphate emigrated *en masse* to reach the Mahdi.[47]

In addition, the necessity of securing the pilgrimage routes became a greater priority during the reign of Caliph Muhammad Bello. This alternative route has been described as passing through Adamawa, southern Baghirmi, and southern Wadai, and then into Darfur. Apart of the eventual mass exodus to meet the Mahdi, it became a major followed by the pilgrims. It was recorded that Clapperton,[48] on his second journey to Sokoto, obtained a description of this route from Hadji Omar (provably Sheikh Umar Tal), who had just returned from Mecca. The route ran from Kano to Adamawa, Baghirmi, Dar Runga, into Darfur.[49] Undoubtedly, the States of Baghirmi, Wadai, and Bornu, due to the mass exodus of pilgrims flocking from different directions, became significant centres of Islamic scholarship, especially in the 19th century.

The dominant tradition that influenced West African Muslims to visit the holy land once in a lifetime is critical in fostering Islamic scholarship in Central Africa. Available evidence suggests that West African pilgrims followed the Sudan Road to the east. And the route passed through Hausa land, Bornu, Abeche, Baghirmi, Wadai, and Darfur up to Fort Sudan.[50] In the process, many pilgrims stayed prematurely and engaged in Islamic missionary activities. The pilgrims (scholars) were deeply involved in teaching the rudiments of the religion.

47 Naqar, *Pilgrimage Tradition in West Africa*, 104.

48 Hugh Clapperton, *Journal of a Second Expedition into the Interior of Africa* (London, 1829), 203.

49 Al-Hajj, "The Mahdist Tradition in Northern Nigeria," 91.

50 Naqar, *Pilgrimage Tradition in West Africa*.

The *Hijra* of Caliph Attahiru Ibn Ahmad and the Consolidation of Intellectual Tradition

The military conquest of the Sokoto Caliphate by British invading forces marked a significant turning point in the history of the region. This invasion not only disrupted the socio-political landscape but also instigated the migration of prominent leaders and their followers, most notably the Sarki Musulmi Attahiru Ibn Ahmad. Attahiru, recognizing the peril of remaining in the caliphate, led a large contingent of followers on a long and arduous journey to the east, seeking refuge and a new beginning.

This trek was fraught with challenges, as the group navigated through various terrains and encountered numerous obstacles along the way. Tragically, Attahiru's journey ended in violence when he was eventually ambushed and murdered at Mbormi, located in what is now Gombe State in Nigeria. His death was a profound loss for his followers and the remnants of the Sokoto Caliphate, but the spirit of resistance persisted.

Attahiru's son, Muhammad Bello Mai Wurno, rose to the occasion, carrying forward the legacy of his father. He continued the *hijra*, a term used to describe the migration for the sake of faith, venturing further eastward into Nilotic Sudan during the early 20th century. This journey was not merely an escape but also an act of establishing a new foundation for their community.

In Sudan, Muhammad Bello Mai Wurno went on to establish the Sultanate of Mai Wurno, which became a significant entity within the socio-political framework of the region. This new sultanate served as a refuge for other displaced individuals from the caliphate and attracted settlers seeking a place to call home. The emigration routes that the group traversed became vital channels, facilitating the movement of people and ideas across borders.

Utilizing established pilgrim routes, the migrants were able to navigate their way through the diverse landscapes of central Africa. These routes not only served as pathways for travel but also facilitated the exchange of cultural and religious practices, leading to the establishment of numerous communities in the region that persist to this day. Over time, these settlements became centers of intellectual activities, fostering scholarship, trade, and cultural exchange that enriched the local and broader African context.

The legacy of the Sokoto Caliphate and the subsequent migrations contributed to the tapestry of societies in central Africa, reflecting a complex interplay of movement, adaptation, and resilience among communities. These interactions have shaped historical narratives and laid the groundwork for ongoing cultural and intellectual developments in the region.

Conclusion

The exploration of the Sokoto Caliphate's influence on education and scholarship in Central Africa during the 19th and 20th centuries reveals a complex interplay of religious, cultural, and intellectual dynamics. The Sokoto Caliphate emerged as a pivotal force in promoting Islamic education, which fundamentally reshaped the educational landscape across the region. Through the establishment of madrasas and the dissemination of traditional Islamic teachings, the Caliphate facilitated a significant transformation in the understanding and practice of Islam among local scholars and communities. The historical connections between the Sokoto Caliphate and various sultanates, such as Wadai and Baghirmi, underscore the far-reaching impact of this Islamic state. The movement of scholars and the establishment of educational institutions in these areas were critical in fostering an environment conducive to intellectual growth. Figures like Sheikh Ahmad al-Tabani Katawi al-Fallati exemplify the cross-regional exchanges that enriched Islamic scholarship in Central Africa, highlighting how the influence of the Sokoto Caliphate extended beyond its immediate borders. The Mahdist tradition and the Tijjaniyya Sufi order played essential roles in advancing Islamic education, emphasizing the importance of religious purity and revivalism. These movements not only inspired educational reforms but also contributed to the creation of a more cohesive Islamic identity in Central Africa. The emphasis on rigorous scholarship and adherence to Islamic principles fostered a vibrant intellectual culture that resonated with the local populace.

Finally, the Sokoto Caliphate significantly influenced the development of education and scholarship in Central Africa, laying the groundwork for a rich tradition of Islamic learning that continues to resonate today. The interactions between the Caliphate and local sultanates facilitated the spread of knowledge, the

establishment of educational institutions, and the promotion of orthodox Islamic practices. This legacy is evident in the continued importance of Islamic scholarship in the region, reflecting a historical trajectory shaped by the interplay of local traditions and the broader Islamic intellectual heritage. As we reflect on this period, it is crucial to recognize the enduring impact of these historical developments on contemporary educational practices and religious life in Central Africa.

References

Abubakar, S. A. "The Established Caliphate: Sokoto, the Emirates and their Neighbours." *Groundwork of Nigerian history*, edited by Obaro Ikime. Heinemann Educational Books, 1980.

Adeleye, R. A. *Power and Diplomacy in Northern Nigeria 1804-1906: The Sokoto Caliphate and its Enemies.* London: Longman Press, 1971.

Alkali, Isa Abba. "Islam in Adamawa in the 19th and 20th Centuries." M. A. Thesis, Ahmadu Bello University, Zaria, 1976.

Bobboyi, Hamidu. "The *ʿUlamā'*u of Borno: A Study of the Relations between Scholars and the State under the Sayfawa, 1470-1808." PhD dissertation, Northwestern University, 1992.

Bugaje, Muhammad Usman. "Some Reflections on the Development of Islamic Learning in Katsina 1300–1800 AD." In *Islam and the History of Learning in Katsina,* edited by Tsiga, I.A. et al. Ibadan: Spectrum Books 1997.

Bugaje, Muhammad Usman. "The Jihād of Shaykh Usman Dan Fodio and its Impact Beyond the Sokoto Caliphate." In *Islām in Bilād al-SūdānTajdid, the Timbuktu Traditions* (2010).

Clapperton, Hugh. *Journal of a Second Expedition into the Interior of Africa.* London, 1829.

Gada, A. M. *A Short History of Early Islamic Scholarship in Hausa Land.* Kaduna: Department of Islamic Studies, Usman Danfodio University, Sokoto, Nadabo Printing Production, 2010.

Hajj, Muhammad Ahmad al-. "Hayatu B. Sa'id, A Revolutionary Mahdist in the Western Sudan." In *Sudan in Africa,* edited by Y. H. Fadl. University of Khartoum Press, 3rd edition, 2006.

Hajj, Muhammad Ahmad al-. "The Mahdist Tradition in Northern Nigeria." PhD Thesis, Ahmadu Bello University, 1975.

Hunwick, John O., ed. *Arabic Literature in Africa II: The Writings of Central Africa.* E.J Leiden, Brill, 1995.

Jabiru Muhammadou Amodou. "The Impact of Islam on Cameroons Socio-Cultural and Political Landscape." *International Journal of Research in Humanities and Literature* (IMPACT) 7 (July, 2019): 37-54.

Kani, Ahmed M. "The Place of Katsina in the Intellectual History of Bilad al-Sudan up to 1800." In *Islam and the History of Learning in Katsina,* edited by Ismail A. Tsiga & Abdalla U. Adamu. Ibadan: Spectrum Books, 1977.

Last, Murray. *The Sokoto Caliphate*. London, Longmans, 1967.

Lavers, J. E. "Diversions on a Journey or the Travels of Shaykh Ahmed Al-Yammani (1630-1712) from Halfiya to Fez." In *the Central Bilad al-Sudan: Tradition and Adaptation*, edited by Hassan Yusuf Fadl and Paul Doornbos. Khartoum: El Tamaddom Press, 1977.

Muhammad Bello. *Infāq al-Maysūr fi Tarikh Bilad al-Tukrur*. Translated and edited by E.J. Arnettas [*the Rise of the Sokoto Fulani]*. London, Lurzac, 1957.

Naqar, U. A. "The Historical Background to the 'Sudan Road." In *Sudan in Africa: Studies Presented to the First International Conference Sponsored by the Sudan Research Unit, 7-12 February*, 1968.

Naqar, Umar. *Pilgrimage Tradition in West Africa*. University of Khartoum Press, 1977.

Saunders, M. O. "Islamic Scholarship on the Hausa/Kanuri frontier: The Malamai of Mirriah." *Canadian Journal of African Studies/Revue canadienne des études africaines* 53, no. 2 (2019): 295-315.

Shepperson, George. "Islam in Central Africa: A Historiographical Document." *The Society of Malawi Journal* 59, no. 2 (2006): 1-5.

Smith, Abdullah. "A Neglected Theme of West African History: the Islamic Revolutions of the 19th Century." *Journal of the Historical Society of Nigeria* 2, no. 2 (1961): 169-185.

Smith, Abdullah. *A Little New Light: Selected Historical Writings of Professor Abdullahi Smith*. Zaria: the Abdullahi Smith Centre for Historical Research, 1987.

Trimingham, J Spencer. *A History of Islam in West Africa*. Oxford University Press, 1970.

Usman, Yusuf Bala. "The Transformation of Political Communities: Some Notes on a Significant Dimension of the Sokoto Jihad." *Studies in the History of Sokoto Caliphate*. Sokoto: Sabon-Gari Publishers, 1979.

Y., Abba. "The 1804 *Jihād* as a Revolution." In *Studies in the History of the Sokoto Caliphate: The Sokoto Seminar Papers*, edited by Y. B. Usman. Zaria: Ahmadu Bello University, 1979.

L'enseignement confessionnel musulman au Burkina Faso

Issa Cissé*

L'école coranique et la médersa constituent les deux pôles de l'enseignement confessionnel musulman au Burkina Faso. La première, longtemps demeurée le cadre important d'initiation et de diffusion de l'islam, a connu un rayonnement pendant la période précoloniale. La seconde, sorte d'adaptation à la modernité qu'imposa la colonisation devait relever le défi de la concurrence de l'école occidentale. Les débuts de sa promotion se situent surtout dans les années 1950 au Burkina Faso.

Nous nous proposons de dessiner les contours de cet enseignement confessionnel musulman au Burkina Faso de la période de l'indépendance jusqu'à aujourd'hui.

Nous nous intéresserons tout d'abord aux développements de cet enseignement confessionnel. Ensuite, nous analyserons le processus d'implication de l'Etat burkinabè dans la gestion de l'enseignement.

1. De l'école coranique à la médersa

1.1. L'enseignement confessionnel islamique au début de l'indépendance

L'école coranique a été un cadre important d'initiation et de formation en islam depuis le début du processus d'islamisation de l'Afrique noire. Comme son nom l'indique, le Saint Coran est au cœur des préoccupations pédagogiques. Cet apprentissage du Saint Coran, associé à celui des préceptes de l'islam en général, comporte deux grandes phases. Une première phase consiste à mémoriser les sourates sans connaître leur signification et une seconde étape est réservée à l'exégèse du Coran. Au cours de cette phase d'approfondissement, l'élève est à mesure de comprendre ce qu'il avait déjà mémorisé.

Le Burkina Faso, à l'instar de bien d'autres pays de l'Afrique occidentale, a connu le développement de ces écoles coraniques

* Université Joseph Ki-Zerbo, Ouagadougou, Burkina Faso.

dans ses régions islamisées. Des travaux de mémoire de maîtrise soutenus sur les différentes régions islamisées montrent leur implantation, la diffusion et leur fonctionnement. C'est le cas, par exemple, de la région de l'Ouest où la situation des écoles coraniques ressort dans les travaux de Bakary Traoré et de Siaka Diallo pour Bobo Dioulasso,[1] de Larou Batoum Enestine pour Safané[2] ; de Issouf Paré pour Kougny…[3] Au Nord, les travaux d'Ali Ouédraogo ont porté sur le Yatenga,[4] ceux de Bourêma Diallo sur le Jelgooji.[5] A l'Est, la thèse de Mahamoud Compaoré évoque les écoles coraniques en pays bisa.[6]

Avec le choc colonial, ces écoles coraniques se sont retrouvées dans une situation de concurrence avec l'école occidentale française. L'école coranique, il faut le souligner, a des moyens didactiques et pédagogiques vétustes, comme nous le signifie Bintou Sanankoua dans le cas particulier du Mali :

> il y a une ardoise (il s'agit de l'école coranique) appelée Walan que les élèves doivent posséder. Ensuite on a un encrier fait à l'aide d'une petite calebasse de la grosseur d'un point (…) L'encre est obtenue par un mélange d'eau et du noir de fumée détaché des marmites ou du charbon. On y ajoute parfois de la gomme

1 Bakary Traoré, « Le processus d'islamisation de Bobo Dioulasso jusqu'à la fin du XIXè siècle : approche socio-historique » (Mémoire de maitrise, Université de Ouagadougou, 1985) ; Siaka Diallo, « L'évolution de l'islam à Bobo Dioulasso : des origines à la crise de la communauté musulmane de 1973 » (Mémoire de maitrise, Université de Ouagadougou, 1985).

2 Larou B. Ernestine, « Evolution de la société marka au contact de l'islam, des origines à 1815, le cas de Safané » (Mémoire de maîtrise, Université de Ouagadougou, 1985).

3 Issouf Paré, « Islamisation et colonisation dans le sud San de 1840 à 1961 : cas de la circonscription de Kougny » (Mémoire de maîtrise, Université de Ouagadougou, 1990).

4 Ali Ouedraogo, « Le mouvement islamique dans l'Etat mossi du Yatenga au nord de l'actuel Burkina Faso : de 1896 à 1950 » (Mémoire de maîtrise, Université de Dakar, 1985).

5 Bourahima Diallo, « L'islamisation du Jelgooji et la confrérie hamalliste de Hamdallahi (ou la vie et l'œuvre du cheikh Adoulaye Fodé Doukouré) » (Mémoire de maîtrise, Université de Ouagadougou, 1989).

6 Mahamoud Compaoré, « L'islamisation au Burkina Faso de l'époque coloniale jusqu'à nos jours : l'exemple du pays Bisa » (Thèse de doctorat 3è cycle, Université de Dakar, 1988).

> (…) La plume (Kalimu) est taillée en pointe dans le roseau ou dans une tige de mil.[7]

Compte tenue la vétusté de cet ordre d'enseignement centré uniquement sur le Coran, certains promoteurs de l'enseignement confessionnel musulman ont préféré s'adapter au contexte colonial en innovant. Ce fut l'émergence des médersas. Dorénavant, l'accent est mis sur l'organisation des cours à l'instar de l'école occidentale avec une intégration des matières profanes, histoire, géographie, sciences naturelles (aujourd'hui appelée sciences de la vie et de la terre), calcul (mathématiques). La nécessité d'une telle réforme de l'enseignement confessionnel sous la colonisation est évoquée par Saada Touré dans le cas du Mali, lorsqu'il dit :

> Je veux que mes élèves soient à égalité avec les enfants de l'école 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 les enfants demeureront muets devant eux, il y aura une séparation entre deux groupes, mais s'ils apprennent les mêmes matières qu'eux, avec en plus la religion, alors les enfants leur seront supérieurs. De cette façon, ils attireront aussi leurs camarades à la religion musulmane.[8]

Dans l'entendement de ses promoteurs, la médersa devait permettre à l'enfant d'acquérir une mentalité moderne au vu de ces contenus d'enseignement, à la différence de l'école coranique où l'apprenant ne devait être qu'un bon musulman à la recherche de l'au-delà (c'est-à-dire le paradis).

L'Union culturelle musulmane (UCM), une structure ouest-africaine de regroupement des musulmans, créée en 1953, a été un cadre important de promotion des médersas. Sa section burkinabè, à l'instar des autres pays membres, a développé les médersas au Burkina à la fin des années 1950. A l'issue de l'accession à l'indépendance des colonies françaises d'Afrique occidentale, les musulmans du Burkina ont constitué une Association appelée Communauté musulmane en 1962. Cette Association a pris la relève

7 Bintou Diarah Sanankoua, « Les écoles coraniques au Mali – Problèmes actuels, » *Revue canadienne d'études africaines*, vol. 19, n°2 (1985) : 362-3.

8 Christian Coulon, *Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire* (Paris : éditions Karthala, 1983), 113.

de l'UCM concernant le développement des médersas. Au début de l'indépendance, la vulgarisation des médersas au Burkina Faso était non seulement un moyen de moderniser l'enseignement confessionnel islamique, mais aussi une action importante de lutte contre la mendicité. L'école coranique a été perçue, bien que cela ne soit pas tout à fait exact, comme un cadre presque exclusif de développement du phénomène de la mendicité. Les musulmans, souffrant de voir l'association mendicité école coranique, se sont assignés le devoir d'apporter leur contribution à la lutte contre la mendicité par le développement des medersas. Signalons que dans cet élan du développement des médersas au Burkina, des initiatives individuelles ont été enregistrées également en dehors du cadre communautaire de l'Association des musulmans.[9]

Les localités de Bobo Dioulasso, Nouna, Tougan, Ouahigouya et Ouagadougou ont été des zones de promotions des médersas au début de l'indépendance. Elles correspondent aux anciennes sections de l'UCM implantées à la fin de la colonisation ou à des localités qui connaissent la présence d'éléments réformistes musulmans actifs au sein de la nouvelle Association islamique créée en 1962.

Le contexte du début de l'indépendance a été marqué par certains obstacles concernant la promotion des médersas.

Le premier est l'omniprésence de l'Eglise catholique qui entendait influencer les affaires de l'Etat en témoigne la lettre pastorale des évêques en 1959.[10] Rappelons que l'Eglise catholique s'est solidement implantée pendant la période coloniale au Burkina Faso. Par conséquent, son concours a été sollicité pour le développement de l'école coloniale surtout après la reconstitution de la colonie de Haute-Volta en 1947.[11] Ce rôle joué dans le secteur de l'éducation a eu pour corollaire une influence de l'Eglise sur l'élite dirigeante à majorité chrétienne au début de l'indépendance.

9 Issa Cissé, « Introduction à l'étude des medersas au Burkina Faso : des années 1960 à nos jours » (Mémoire de maîtrise, Université de Ouagadougou, 1989), 26-28.

10 Lettre pastorale des évêques de Haute-Volta, *Le chrétien dans la cité* (Imprimerie de la Savane, 1959).

11 La colonie de la Haute-Volta avait été supprimée en 1932 et à sa reconstitution en 1947 les autorités coloniales l'avaient jugée en retard par rapport aux autres colonies de l'Afrique occidentale française.

Ce contexte de l'influence de l'Eglise catholique a incité Toumani Triandé, instituteur et ensuite élément réformiste dynamique de la Communauté musulmane à créer l'Association voltaïque des œuvres laïques. En faisant allusion à une telle initiative, le quotidien *L'observateur*, lors d'un portrait établi sur Toumani Triandé a noté « L'hygiène de son âme islamique qui ne cèdera désormais en rien à celle de son corps quoi qu'il montât en 1959 sur le cheval de bataille nommé laïcité emprunté en Lozère (France) dans l'écurie ligue internationale de l'enseignement » et lui-même d'avouer : « j'ai créé la ligue voltaïque des œuvres laïques pour rétablir l'équité entre l'école publique et la confessionnelle catholique qui prenait des proportions énormes et injustes ».[12] L'évocation de l'école publique pour attirer l'attention sur l'influence de l'Eglise catholique par rapport au problème de laïcité n'est là qu'une subtilité de Toumani Triandé. Nous pensons que sa conviction religieuse islamique, manifestée par un rôle joué peu de temps après dans la mise en place de la Communauté musulmane où il est devenu le secrétaire général de l'Association, constitue une source de motivation importante pour cette initiative de mise sur pied de l'Association voltaïque des œuvres laïques.

L'insuffisance de ressources humaines qualifiées et le manque de moyens matériels (infrastructures, documentations) pour le développement de ces médersas au cours des années 1960 constituent le second obstacle. L'assistance d'éléments allogènes du nom de Baba Inoussa, Bamoin Tounkara, tous deux de nationalité malienne, premiers directeurs de la médersa de Ouagadougou, Diawar N'Diaye sénégalais, Hamed TAO malien, respectivement directeurs des médersas de Bobo Dioulasso et de Ouahigouya, rend bien compte de ce manque de personnel qualifié burkinabè dans l'organisation de ces premières médersas au Burkina Faso.[13] Compte tenu du manque de salles de cours, plusieurs niveaux d'études pouvaient se retrouver dans une même classe à l'instar de ce qu'on appelle de nos jours dans l'enseignement public officiel l'école multigrade. En d'autres termes le CP1, le CP2 et le CE1 par exemple pouvaient se retrouver dans la même classe ; seules les rangées

12 *L'Observateur* n°2360 (5 juin 1982) : 6.

13 Cissé, « Introduction à l'étude des medersas au Burkina Faso, » 27.

pouvaient servir de critère de distinction de niveau d'études. Les bâtiments étaient le plus souvent construits en banco.

L'état des infrastructures n'était pas à la hauteur des ambitions de la Communauté musulmane concernant ses objectifs de vulgarisation des médersas. Il a fallu l'ouverture du Burkina Faso au monde arabo-islamique dans les années 1970 pour assister à une métamorphose significative de l'enseignement confessionnel musulman.

2.2. L'aide arabe et la mutation des médersas

Les années 1970 constituent un tournant important dans les relations arabo-africaines après celles de 1960 dominées par les progressistes comme Nasser de l'Égypte, N'Krumah du Ghana, Modibo Keita du Mali, Sékou Touré de la Guinée. La crise pétrolière de 1973, l'évolution du conflit israélo-arabe dans lequel les Arabes ont ressenti un besoin nécessaire de soutien diplomatique, l'émergence financière des pays arabo-islamiques détenteurs de puits pétroliers, la mise en place progressive de mécanismes de coopération africaine au plan politique et financier sont autant de facteurs marquants de ce tournant.[14]

Le Burkina Faso, pays pauvre, grandement dépendant de l'aide publique au développement, s'est inséré dans cette mouvance générale de consolidation des liens entre l'Afrique noire et le monde arabo-africain malgré quelques protestations de l'Eglise catholique burkinabè.[15] Cette ouverture du Burkina Faso au monde arabo-islamique a aussi été bénéfique pour les musulmans burkinabè. En effet, rappelons que le prosélytisme islamique a été aussi un objectif visible chez certains pays arabo-musulmans nantis des « pétrodollars » dans le cadre du nouvel élan de la coopération arabo-africaine. La politique extérieure de l'Arabie Saoudite et celle de la Libye par exemple montrent bien la prise en compte de la diffusion de l'islam à travers cette coopération.

14 Pour les détails sur ces facteurs cf. Boubacar Sam, « Les relations arabo-africaines de 1955 jusqu'aux années 1970 » (Thèse de doctorat 3ème cycle, Université Paris VIII, 1983) et Charbel Zarour, *La coopération arabo-africaine, bilan d'une décennie, 1975-1985* (Paris : L'Harmattan, 1989).

15 Sur la question de l'ouverture du Burkina au monde arabo-islamique, voir Issa Cissé, « Islam et Etat au Burkina, de 1960 à 1990 » (Thèse de doctorat NR, Paris VII, 1994).

Au Burkina Faso, le secteur de l'éducation, notamment la médersa, a bénéficié d'un appui significatif des pays arabo-islamiques dans le sillage du tournant des années 1970. Cet appui était multiforme : construction d'infrastructures scolaires, équipement et dotation en documents, prise en charge des salaires de certains enseignants nationaux des médersas, envoi de missionnaires enseignants expatriés dans les médersas burkinabè. L'Arabie Saoudite, la Libye, l'Egypte, le Koweït, la Syrie, l'Algérie, le Maroc ont apporté leurs soutiens aux médersas du Burkina Faso.

A la faveur de ces appuis, l'organisation des médersas s'est considérablement améliorée avec des infrastructures adéquates et une meilleure structuration des enseignements. En outre, une possibilité était également offerte aux élèves, grâce aux bourses extérieures, d'aller poursuivre leurs études dans les pays arabo-islamiques. Ces dons de bourses arabes ont davantage valorisé l'enseignement dans les médersas au Burkina Faso. Le mythe de l'extérieur, en l'occurrence le monde arabo-islamique perçu comme un eldorado à cause des revenus pétroliers, a largement contribué à cette valorisation. L'élan de valorisation observé dans ce contexte d'octroi d'aides multiformes a favorisé la multiplication des médersas à travers le pays. C'est ainsi que la concurrence entre l'école coranique et la médersa a évolué en faveur de la médersa. En effet, certains responsables d'écoles coraniques ont préféré transformer leurs institutions scolaires, malgré des insuffisances organisationnelles, en médersas dans l'intention de bénéficier de l'aide arabe. En outre, le produit de ces medersas, formé à l'intérieur comme à l'extérieur a été confronté en majorité à un problème d'emploi.[16] Le raccourci emprunté par ces diplômés arabophones a consisté à se faire employer comme enseignants dans les médersas ou à créer son propre établissement scolaire.

En somme, nous pouvons retenir que les médersas ont subi une mutation importante tant du point de vue qualitatif que quantitatif grâce à l'intervention extérieure après l'ouverture du Burkina Faso au monde arabo-islamique. Au cours des années 1980, les

16 Sur la question de l'élite arabisante de façon générale, cf. René Otayek, « L'affirmation élitaires des arabisants au Burkina Faso, enjeux et contradiction, » in *Le radicalisme islamique au sud du Sahara. Dawa, arabisation et critique de l'Occident*, ed., René Otayek (Paris : Karthala, 1993).

proportions constatées dans le développement des médersas ont nécessité une approche particulière de l'Etat au niveau de ce type d'enseignement.[17]

2. L'Etat et la gestion de l'enseignement confessionnel islamique

Nous allons distinguer deux grandes phases concernant les relations entre l'Etat burkinabè et l'enseignement confessionnel islamique.

2.1. L'Etat et l'enseignement confessionnel islamique jusqu'à la fin des années 1980

Au début des années 1960, la préoccupation majeure de l'Etat burkinabè fut la réforme de son système éducatif pour l'adapter aux réalités d'un pays indépendant. La réforme n'a pas tenu compte expressément de l'enseignement confessionnel islamique. L'école coranique était toujours régie par l'arrêté n°2541/AP du 20 août 1945 du gouverneur général de l'Afrique occidentale française, maintenu comme condition d'ouverture et elle relevait du ministère de l'intérieur. La médersa, théoriquement, relevait du ministère de l'Education nationale, mais elle était logée à la même enseigne que l'école coranique dans l'esprit des autorités politiques. Aucun contrôle, aucune visite de classe par les encadreurs pédagogiques ne sont orientés vers ces médersas. Elles n'avaient, dans l'entendement de ces dirigeants, qu'une seule finalité, la diffusion de l'islam. De ce fait, au nom du principe de laïcité, il n'était pas possible pour l'Etat de s'immiscer dans les affaires de cet ordre d'enseignement. Signalons que l'application de ce principe de laïcité n'a pas été tout à fait effective du côté des relations de l'Etat avec l'Eglise catholique. Nous avons déjà fait allusion à la protestation de l'instituteur Toumani Triandé. Ajoutons également que l'enseignement confessionnel catholique était subventionné par l'Etat au début de l'indépendance. En outre des propos de Maurice Yaméogo, le premier président, faisant de « la Haute-Volta la fille aînée de l'Eglise en Afrique » et s'étant lui-même proclamé

17 Nous reviendrons sur ces éléments statistiques dans la 2ème partie du travail.

« créature de l'Eglise »,[18] donnaient une position prépondérante à l'Eglise catholique à l'époque au Burkina Faso.

Mais il faut aussi reconnaître que dans l'esprit de certains dirigeants de la Communauté musulmane, la médersa, tout comme l'école coranique, devait uniquement préparer l'enfant à être un bon musulman. Ce discours ressort plus ou moins dans le rapport du 2ème congrès de la communauté musulmane tenu en 1964.[19]

La grande liberté accordée à l'enseignement confessionnel musulman au nom du principe de laïcité qui s'apparentait à une indifférence, voire à une certaine sous-estimation de cet ordre d'enseignement a permis aux médersas de se développer allègrement, en particulier après l'ouverture du Burkina au monde arabo-islamique. Le manque de contrôle permettait aux détenteurs d'autorisations d'ouverture d'écoles coraniques de créer des médersas. Des titulaires de certificats d'études primaires étaient employés comme enseignants dans les médersas contrairement à la réglementation du ministère de l'Education nationale concernant l'enseignement au 1er degré. Des fondateurs de médersas forgeaient leurs programmes d'enseignement à leur guise, organisaient leurs examens, confectionnaient leurs diplômes et les attribuaient comme ils le voulaient. La Communauté musulmane, unique structure associative en 1962, a connu des scissions : en 1973, ce fut la création du Mouvement sunnite, un cadre de regroupement des wahhabiyya, puis en 1979, ce fut le tour des hamallistes de mettre en place l'Association islamique des tidjanes du Burkina. Le contrôle de la gestion administrative et pédagogique échappait également à ces associations musulmanes.

La mutation des médersas à laquelle nous avons fait allusion, et la possibilité d'aller poursuivre les études à l'extérieur, ont contribué à donner une autre finalité aux médersas. Ainsi, elles devaient permettre de se créer ou de trouver un emploi à l'issue des études à l'instar de « l'école occidentale française ». Un problème d'intégration sociale des « produits des médersas » que nous appelons communément « arabisants » est alors apparu. La dynamique du développement des médersas a ainsi abouti aux

18 Guy Nicolas, *Dynamique de l'islam au sud du Sahara* (Publication orientaliste de France, 1981), 231.

19 Rapport de congrès de la Communauté musulmane de 1964.

problèmes suivants : la reconnaissance des médersas par l'Etat, la reconnaissance des diplômes des arabisants ou une possibilité d'établir des équivalences et, en filigrane, le droit à l'emploi. Face à une telle dynamique, des débats se sont engagés au sein des musulmans. Les congrès de 1977 et de 1982 ont fait écho à ces débats. En effet, en 1977, le député Modou Séré disait :

> on a beaucoup parlé de gouvernement et de reconnaissance des médersas, mais le nœud du problème est qu'elles ne sont pas organisées. Enseignent-elles toutes les mêmes matières avec un programme aussi valable que dans les écoles laïques de langue française ? Il y a une commission d'équivalence des diplômes à ce sujet, le tout n'est pas de former des diplômés. Il faut aussi que ces diplômés arabes puissent être bilingues et traduire leurs acquis en français. Pour la Fonction publique, les documents arabes ne sont pas exploitables.[20]

Ensuite, le Rapport du congrès de 1982 fait mention du problème des médersas en ces termes :

> Le mouvement des élèves de 1980 de nos médersas, loin d'être considéré comme un acte d'enfants inconscients et irresponsables, traduit en réalité un des plus sérieux problèmes que couvre le système d'enseignement et d'éducation que notre communauté confessionnelle a adopté. Le problème semble se situer au niveau des buts réels poursuivis par nos médersas ! A entendre parents et élèves, on se rend compte qu'on est en présence de deux points de vue différents. D'une part, médersa école préparant l'enfant à la vie : dans cette perspective on se demande alors quelle est l'option de la communauté musulmane….[21]

Compte tenu de l'anarchie constatée dans l'organisation des médersas l'Etat a été interpellé au congrès en 1977 comme suit :

> considérant que la nation voltaïque convie tous les enfants à s'instruire pour ensuite participer efficacement à son développement économique et social (…), la commission de l'enseignement demande :

20 Intervention d'un ancien député, Modou Séré, lors du congrès de la Communauté musulmane en 1977, archives de ladite association.

21 Rapport de la commission d'enseignement au congrès de la Communauté musulmane tenue en 1977. Archives de ladite communauté.

> qu'elles (c'est-à-dire les médersas) s'insèrent dans le circuit des écoles régies par l'Education nationale,
>
> qu'elles bénéficient à ce titre des avantages afférents à leurs sœurs implantées sur le sol national.[22]

Le même souhait de voir l'immixtion de l'Etat dans la gestion des médersas a été réitéré au congrès de 1982.[23]

En effet, ces pressions se sont intensifiées au cours des années 1980 surtout avec l'émergence des arabisants. En outre, la Révolution déclenchée en août 1983 a offert un cadre adéquat d'expression des problèmes des médersas. Le régime révolutionnaire entendait opérer un grand bouleversement social et politique, par conséquent il s'est montré attentif aux médersas qui prenaient progressivement l'allure d'un véritable problème de société, exprimé de plus en plus par une élite arabisante en majorité marginalisée dans un contexte francophone. Ce contexte francophone avait d'ailleurs obligé certains fondateurs, dans une perspective d'atténuer ce problème d'intégration social, à insérer l'enseignement du français dans leur médersa pour la nommer désormais école franco-arabe. Résoudre alors le problème des médersas constituerait une source éventuelle de légitimité. Ensuite, pour les besoins de la politique étrangère, l'intérêt pour les médersas était rentable et apparaît comme une opération de charme aux yeux du monde arabo-islamique. Le CNR, au regard de son orientation progressiste et anti-impérialiste, allait compromettre certaines sources d'aide publique au développement. Le renforcement des relations avec les pays arabo-islamiques constitue alors une stratégie de politique étrangère, un canal indiqué pour avoir une aide moins contraignante dans l'esprit des révolutionnaires comparativement à celle de l'Occident.

Sous la Révolution, le ministère de l'Education a demandé à Mahamoud Tiemtoré, arabisant, directeur de la médersa centrale de Ouagadougou, de fournir un rapport sur la situation des médersas. Grâce à cet éclairage, le ministère de l'Education a décidé

22 Ibid.

23 Rapport de congrès de la communauté musulmane de 1982. Archives de ladite association.

d'intégrer les médersas dans ses activités.[24] Dorénavant, une procédure fut établie permettant la reconnaissance des médersas jugées respectueuses des conditions exigées pour l'ouverture d'un établissement d'enseignement primaire. En 1986, douze médersas étaient reconnues et les dossiers de vingt-huit autres étaient à l'étude.[25] Les médersas reconnues se situaient dans les localités de Bobo Dioulasso, de Banfora, de Djibo, de Ouahigouya, de Yako, de Safané, et de Tougan.

Ces premiers pas de l'Etat, quoique non négligeables, sont demeurés timides jusqu'à la fin des années 1980. Mais la création d'un service de suivi de l'enseignement arabe au ministère de l'Education va donner une autre dimension à la prise en charge des médersas par l'Etat.

2.2. L'enseignement confessionnel islamique, un enjeu important dans le système éducatif à partir des années 1990

En 1990, le processus de prise en charge des médersas a vu la création d'un service de suivi de l'enseignement arabe au ministère de l'Enseignement de base. Le service a été confié à Ibrahim Diallo, un arabisant. Dans ses archives, nous relevons les orientations suivantes :

> élaborer des statuts réglementant l'enseignement arabe, unifier les programmes d'enseignement, formuler des critères nationaux de sélection des maîtres, assurer l'encadrement et le suivi pédagogique de ces maîtres, uniformiser et officialiser les diplômes, renforcer le niveau de Français enseigné, élaborer une politique nationale cohérente pour la gestion des médersas.[26]

En juillet 1991, un arrêté conjoint du ministère de l'enseignement de base et de l'alphabétisation (M.E.B.A) et du ministère des enseignements secondaire et supérieur et de la recherche scientifique (MESSRS) met en place une « commission

24 Données recueillies auprès de Mahamoud Tiemtoré en avril 1987 et recoupées avec les archives de la direction de l'enseignement du 1er degré du ministère de l'Education nationale.

25 Archives de la direction de l'enseignement du 1er degré du ministère de l'Education nationale.

26 Article destiné à la presse écrite pour une action de sensibilisation, Archives du ministère de l'Enseignement de base.

nationale des statuts et programmes de l'enseignement arabe ».[27] Elle est composée des personnels du MEBA et du MESSRS, des représentants d'Associations islamiques, ainsi que de médersas des deux grandes villes du pays, Ouagadougou et Bobo Dioulasso. L'exigence d'un arrêté conjoint signifie que les médersas ne se limitaient plus au 1er degré. Effectivement, au cours des années 1980, certaines avaient ouvert le 1er cycle de l'enseignement secondaire.

A l'issue des travaux, le rapport de la commission a fait ressortir ceci :

> des correspondances ont été adressées par le ministère aux responsables des principales Associations islamiques du Burkina, les invitant à s'associer aux autorités dans la recherche de solutions aux problèmes des médersas. Dans ces correspondances, le ministère de l'enseignement de base et de l'alphabétisation a fixé comme objectif fondamental l'amélioration de la qualité de l'enseignement dans les médersas, dans le respect de leur vocation islamique.[28]

Dans la conclusion dudit rapport, il est écrit :

> les médersas représentent un secteur important de l'enseignement au Burkina, un secteur qui a conservé jusque-là un caractère informel du fait de l'absence de textes règlementant sa gestion. Mais l'évolution de ce secteur, son envergure et la qualité de son enseignement ont rendu nécessaire sa prise en compte si nous voulons assurer un meilleur avenir aux milliers d'enfants burkinabè qui sont impliqués dans le système. (…) L'enseignement arabe est un domaine qui touche à la fois l'éducation, la foi religieuse et les intérêts de nombreuses personnes. (….) La prise en compte des médersas et l'amélioration de la qualité de leur enseignement auront un impact certain sur la lutte que même le Burkina Faso contre l'analphabétisme et pour son développement.[29]

La substance de ce rapport montre de façon évidente le renforcement progressif de l'implication de l'Etat dans la gestion

27 Arrêté interministériel n°91-112/MEBA/MESSRS du 16 juillet 1991, Archives du ministère de l'Enseignement de base.

28 Travaux de la commission nationale des statuts et programmes de l'enseignement arabe, Archives du ministère de l'Enseignement de base.

29 Ibid.

des médersas. Cette forme d'implication révèle, à notre avis, le non-respect de la laïcité de l'Etat, car il est difficile de comprendre l'usage du capital d'autorité et la capacité organisationnelle de l'Etat en matière d'enseignement au service des médersas, dont le rôle majeur de promotion de l'islam est bien connu. La défaillance organisationnelle des associations islamiques et le contexte francophone constituent des réalités pratiques, à mesure d'expliquer ce degré d'engagement de l'Etat aux côtés de l'enseignement confessionnel musulman. L'apparition de l'élite arabisante au début des années 1980 constitue également une autre réalité, au regard de sa contribution dans la pression exercée par les musulmans sur l'Etat. Soulignons que la vision de certains d'entre eux est que la laïcité est une notion occidentale qui contrarie l'islam.

Parallèlement à ces pressions, nous pensons que l'intérêt porté par l'Etat sur les médersas s'est également révélé progressivement. En effet, elles permettaient de relever le taux de scolarisation afin d'améliorer l'indice de développement humain. Le souci de voir croître le taux de scolarisation était devenu une préoccupation importante de l'Etat burkinabè, surtout au cours des années 2000, quand il se voyait classé avant-dernier mondial à l'Indice du Développement Humain (IDH) du PNUD.

Les implications de l'Etat dans la gestion de l'enseignement confessionnel musulman ont permis de suivre l'évolution des médersas. En 1991, nous comptions 65 médersas reconnues sur 300, qui scolarisaient environ 25 000 élèves.[30] Le ministère de l'enseignement de base, dans le but de favoriser davantage le processus d'intégration des médersas dans le système éducatif officiel, a organisé un atelier national en juin 1999. Il a eu pour objectif de :

> - Réfléchir sur les stratégies pouvant permettre aux enseignants arabophones de bénéficier du suivi et de l'encadrement pédagogique ;
>
> - Examiner et amender le nouveau programme complet d'enseignement en arabe en vue de son adoption comme programme officiel dans les médersas. Ce projet de programme

30 Travaux de la commission nationale des statuts et programmes de l'enseignement arabe, Archives du ministère de l'Enseignement de base.

> avait été élaboré par une équipe de fondateurs et d'enseignants de médersas sous la supervision de la direction de l'enseignement de base privée.[31]

En 2002, un plan décennal de développement de l'éducation de base (PDDEB) fut lancé. Il prévoyait une subvention aux fondateurs de médersas et ouvrait les portes de l'Ecole nationale des enseignants du primaire (ENEP) de Ouahigouya aux futurs maîtres des médersas pour leur formation. L'Ecole nationale supérieure de Koudougou (ENSK) devait aussi accueillir des arabisants destinés à encadrer les médersas pour une formation en inspectorat de l'enseignement du 1er degré. Ce dernier volet est une des recommandations de l'atelier de juillet 1999. Parmi ces mesures du PDDEB en faveur de l'enseignement confessionnel islamique, seul le volet relatif à la formation des encadreurs pédagogiques a connu une application effective car le PDDEB avait dans l'ensemble connu des difficultés de gestion dans ses différents volets.[32]

A la fin des années 1980, et surtout durant les années 1990, la distinction entre médersa et école franco-arabe s'est davantage précisée. Elle réside au niveau du dosage de l'apprentissage du français, très peu enseigné à la médersa et mais dans une proportion significative dans les écoles franco-arabes. Ces distinctions ressortent clairement dans les statistiques fournies par la direction de l'enseignement de base privé en 2004-2005 : les écoles franco-arabes étaient alors au nombre de 395, les médersas 199, soit 504 établissements confessionnels musulmans reconnus. 329 écoles franco-arabes et 347 médersas, soit 676 établissements confessionnels islamiques, n'étaient en revanche pas reconnus.[33] Ces chiffres montrent cependant un progrès sensible comparativement aux statistiques de 1984 qui étaient de 12 médersas reconnues et 27 en attente d'une étude pour une

31 Rapport de synthèse de l'atelier sur l'encadrement des maîtres arabophones et les programmes d'enseignement en arabe. Archives du ministère de l'Enseignement de base.

32 Nous avons découvert les difficultés du PDDEB dans une étude commanditée par l'ambassade des Pays Bas au Burkina Faso, *cf.* Hamidou Diallo (dir.), « Impact de l'Islam sur les politiques burkinabè en matière d'éducation, de santé et VIH/Sida et du genre » (Rapport de recherche, 2006).

33 Document de la direction de l'enseignement de base privé, Statistiques scolaires du privé 2004-2005, pp.73-74.

éventuelle reconnaissance. Ces données statistiques de 2004-2005 indiquent une répartition de médersas et écoles franco-arabes à travers toutes les régions du Burkina Faso mais avec une concentration au centre à l'ouest et au nord. Selon la direction de l'enseignement de base privé 5% des élèves de l'enseignement du 1er degré sont scolarisés dans les médersas et écoles franco arabes en 2004-2005.

Le cumul des médersas et écoles franco arabes reconnues et non reconnues en 2004-2005 était de 1180 établissements confessionnels ; et cinq ans plus tard notamment durant l'année scolaire 2009/2010, ce cumul était de 1679 établissements sur l'ensemble des 13 régions du territoire national.

Ce développement remarquable de l'enseignement confessionnel musulman est une résultante du progrès de l'islam au Burkina Faso en général. La vitalité de l'islam a aussi incité l'Etat à s'intéresser aux écoles coraniques dans le cadre des actions d'alphabétisation.[34] Le recensement des écoles coraniques et leur amélioration permettent d'accroître les statistiques des populations alphabétisées, ce qui constitue une autre piste pour l'Etat burkinabè afin d'améliorer ses indicateurs qui doivent favoriser une bonne appréciation de son indice de développement humain auprès du PNUD et espérer un meilleur classement.

Retenons que l'immixtion de l'Etat dans la gestion des médersas dénote la faiblesse organisationnelle des musulmans : ces derniers n'ont en effet pas su bien orienter l'enseignement confessionnel islamique surtout après l'ouverture du Burkina au monde arabo-islamique. Malgré les efforts organisationnels de l'Etat, les medersas et écoles franco arabes montrent toujours des insuffisances :

- l'harmonisation des programmes d'enseignement et diplômes n'est pas effective ;
- l'adoption des programmes officiels dans les medersas rencontre des difficultés au regard du faible niveau de certains enseignants ;

34 Diallo (dir.), *Impact de l'Islam sur les politiques burkinabè en matière d'éducation*.

- le personnel d'encadrement capable de bien suivre cet enseignement confessionnel islamique est en nombre très insuffisant ;
- les mentalités de certains fondateurs demeurent toujours difficiles et ils ne veulent pas coopérer franchement avec les structures de l'Etat ;
- l'objectif du bilinguisme (français-arabe) visé par l'État à travers la réorganisation des médersas n'est pas bien atteint car le niveau d'enseignement du Français est toujours faible dans bon nombre d'établissements ;
- l'établissement d'une équivalence de diplôme pour les arabisants qui ont fait des études supérieures à l'extérieur n'est pas une réalité.

Ce sont là des difficultés importantes, toujours rencontrées par l'enseignement confessionnel islamique en l'occurrence les médersas. Pourtant, leur nombre ne cesse de croître et l'insertion sociale de ses « produits » est toujours une préoccupation non résolue. Le nombre de marginaux issus de l'enseignement confessionnel musulman ne fera alors que croître également, cela comporte des risques pour l'équilibre social au Burkina Faso dans un avenir proche.

Références bibliographiques

Boubacar Sam. « Les relations arabo-africaines de 1955 jusqu'aux années 1970. » Thèse de doctorat 3ème cycle, Université Paris VIII, 1983.

Cissé Issa. « Introduction à l'étude des medersas au Burkina Faso : des années 1960 à nos jours. » Mémoire de maîtrise, Université de Ouagadougou, 1989.

Cissé Issa. « Islam et Etat au Burkina, de 1960 à 1990. » Thèse de doctorat NR, Paris VII, 1994.

Compaoré Mahamoud. « L'islamisation au Burkina Faso de l'époque coloniale jusqu'à nos jours : l'exemple du pays Bisa. » Thèse de doctorat 3è cycle, Université de Dakar, Faculté des Lettres et Sciences humaines, 1988.

Coulon Christian. *Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire*. Paris : éditions Karthala, 1983.

Diallo Bourahima. « L'islamisation du Jelgooji et la confrérie hamalliste de Hamdallahi (ou la vie et l'œuvre du cheikh Adoulaye Fodé Doukouré). » Mémoire de maîtrise, Université de Ouagadougou, 1989.

Diallo Hamidou (dir.). « Impact de l'Islam sur les politiques burkinabè en matière d'éducation, de santé et VIH/Sida et du genre. » Rapport de recherche, 2006.

Diallo Siaka. « L'évolution de l'islam à Bobo Dioulasso : des origines à la crise de la communauté musulmane de 1973. » Mémoire de maîtrise, Université de Ouagadougou, 1985.

Larou B. Ernestine. « Evolution de la société marka au contact de l'islam, des origines à 1815, le cas de Safané. » Mémoire de maîtrise, Université de Ouagadougou, 1985.

Lettre pastorale des évêques de Haute-Volta, *Le chrétien dans la cité*. Imprimerie de la Savane, 1959.

Nicolas Guy. *Dynamique de l'islam au sud du Sahara*. Publication orientaliste de France, 1981.

Otayek René. « L'affirmation élitaires des arabisants au Burkina Faso, enjeux et contradiction. » In *Le radicalisme islamique au sud du Sahara. Dawa, arabisation et critique de l'Occident*, édité par René Otayek. Paris : Karthala, 1993.

Ouedraogo Ali. « Le mouvement islamique dans l'Etat mossi du Yatenga au nord de l'actuel Burkina Faso : de 1896 à 1950. » Mémoire de maîtrise, Université de Dakar, 1985.

Paré Issouf. « Islamisation et colonisation dans le sud San de 1840 à 1961 : cas de la circonscription de Kougny. » Mémoire de maîtrise, Université de Ouagadougou, 1990.

Sanankoua Bintou Diarah. « Les écoles coraniques au Mali – Problèmes actuels. » In *Revue canadienne d'études africaines*, vol. 19, n°2 (1985) : 362-363.

Traoré Bakary. « Le processus d'islamisation de Bobo Dioulasso jusqu'à la fin du XIXè siècle : approche socio-historique. » Mémoire de maitrise, Université de Ouagadougou, 1985.

Zarour Charbel. *La coopération arabo-africaine, bilan d'une décennie, 1975-1985*. Paris : L'Harmattan, 1989.

Les Érudits musulmans et leurs apports à l'éducation et au développement du Sénégal

Mor Talla Cissé*

Introduction

Si l'islam est arrivé en Afrique, dès ses débuts, avec les 83 Musulmans qui, fuyant les persécutions des Mecquois, s'étaient réfugiés dans la cour du Négus en 615, il faut considérer qu'il ne serait entré au Sénégal que vers la fin du 10è et le début du 11è siècle, selon la version la plus partagée par les universitaires et chercheurs sénégalais. La référence historique que l'on cite souvent, pour marquer les débuts de l'islam au Sénégal, est la conversion de Waar Diabé Ibn Rabbî à cette religion.[1] Ce Waar Diabé, mort en 1040 de notre ère, était le roi du Tekrour, un royaume multiethnique sur les deux rives du fleuve Sénégal.

Cependant, la diffusion de l'islam dans le pays a connu trois phases plus ou moins distinctes. Les auteurs Sénégalais considèrent généralement que le processus de l'islamisation du pays a connu trois phases déclinées ainsi qu'il suit :

L'islam des princes (ou l'islam de cour) ;
L'islam djihadiste (ou l'islam armé)
L'islam soufi (ou l'islam confrérique).

Dans cette division chronologique, les auteurs tentent de décrire les principales caractéristiques de l'Islam à chaque époque, ainsi que les principaux évènements qui s'y sont produits. Mais il semble que l'expansion fulgurante de l'islam dans le pays et la conversion massive des souverains et de la classe dirigeante à l'islam, se sont réalisées au cours du 19è siècle. Cette expansion fulgurante et cette conversion de l'aristocratie seraient liées à la naissance des ordres soufis qui ont exercé une forte influence sur les populations dans les domaines religieux, économique, socioculturel et linguistique.

* Institut Islamique de Dakar et Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Sénégal.

1 Amar Samb, « l'Islam et l'Histoire du Sénégal, » *Bulletin de l'IFAN*, T. XXXIII, Série B, N° 3 (1971) : 463.

Et que les principes et fondements de ces ordres soufis constituent les ressorts de cette influence.

Les confréries soufies ont fondé leurs actions dans la diffusion de l'islam, sur l'éducation et la formation spirituelle. Les dirigeants musulmans ont donc changé d'approches et de méthodes par rapport aux djihadistes qui, aux dix-septième et dix-huitième siècles notamment, avaient pris les armes pour imposer l'islam et pour fonder des théocraties.

L'adoption de nouvelles approches était dictée par la situation politique qui prévalait et la faiblesse des moyens militaires et logistiques dont disposaient les dirigeants des mouvements islamiques. C'est pourquoi les maîtres des ordres et les ulémas, ayant analysé la situation et ayant vécu dans les régions où les mouvements armés sévissaient, se sont fait une idée de la guerre sainte et ont préféré s'engager dans le *jihad de l'âme* dont l'arme principale est la science et la spiritualité.

En effet, l'éducation et la formation spirituelle constituaient ainsi des stratégies et des modalités qui ont permis à l'élite musulmane d'asseoir son autorité. Les écoles coraniques, les centres de formation, les mosquées et les *Zâwiyyah* allaient se multiplier partout dans le pays. Ce qui a fait que l'on trouve dans tous les départements du Sénégal des érudits qui ont beaucoup contribué à l'éducation des jeunes et des adultes et au développement de ce pays de l'Afrique de l'Ouest. Il est question dans ce chapitre d'aborder l'implantation des écoles arabo-islamiques au Sénégal et la formation des érudits, d'étudier les programmes des enseignements et le parcours des érudits, de présenter quelques grandes figures de l'érudition islamique au Sénégal et d'évaluer leur contribution à l'éducation et au développement du Sénégal.

La dissection méthodique de ces quatre grands points, nous permettra de formuler une opinion convaincante sur les apports de la civilisation arabo-islamique aux populations sénégalaises. Elle nous permettra aussi de mesurer, à sa juste valeur, le rôle joué par nos érudits dans la diffusion de l'islam et dans la construction de nos systèmes de références et de valeurs socioculturelles.

I. Implantation des écoles arabo-islamiques au Sénégal et la formation des érudits

L'islam est une religion de foi, mais aussi de science. C'est d'ailleurs parce que la quête du savoir est une vertu et un devoir dans l'islam que les musulmans attachent beaucoup d'importance aux études. En effet, l'expansion de l'islam a toujours été accompagnée, partout dans le monde, par l'expansion de l'école coranique et des centres d'éducation islamique. Le Sénégal n'en fait pas exception. On peut même dire que l'islam et l'enseignement arabo-islamique constituent deux faces d'une même monnaie. Il s'ensuit que l'entrée de l'Islam dans une société, signifie l'accès de celle-ci à la civilisation arabo-islamique dont l'écriture fait partie des éléments les plus importants.

Il est donc à peine nécessaire d'affirmer que dès leur conversion à l'islam les musulmans Sénégalais commencèrent à apprendre l'arabe et les sciences religieuses dans les mosquées et autres *Zâwiyyah*. Et à partir du 11è siècle, l'enseignement religieux était dispensé, selon Khadim Macke, ancien chef du Département d'islamologie de l'IFAN, par des lettrés musulmans apparemment venus du Nord (Maghreb). Mais c'est quand les Sénégalais ont créé leurs propres foyers d'enseignement religieux que se forma une classe de lettrés musulmans et que se répandit l'enseignement coranique grâce à la multiplication des *daaras* dont Pir (vers 1603) et Koki (1725 et 1733) sont parmi les plus célèbres.[2]

Il ressort de ce qui précède que les érudits Sénégalais recevaient leur formation dans les écoles coraniques, les mosquées et les *Zâwiyyah*. L'école coranique étant plus courante, plus connue et plus formelle que les autres cadres d'éducation susmentionnés, nous allons y mettre l'accent, en la définissant et en la caractérisant.

I-. 1. Le *Daara* coranique, définition et caractérisation

L'école coranique ou le *daara*, comme on l'appelle communément au Sénégal, est une institution sociale privée, mais ouverte à la communauté, où l'on dispense un enseignement

2 Ministère de l'Education nationale, Direction de la Planification et de la Réforme de l'Education, « Rénovation de l'Education arabo-islamique : Intégration dans le Dispositif de l'EPT au Sénégal, » Année 2004, p.17.

religieux fondé sur le Saint Coran. Khadim Macke définit l'école coranique comme étant :

> Un système de formation et de transmission de connaissances visant à assurer la formation du Musulman, la diffusion de l'islam, l'apprentissage de la langue arabe et l'initiation aux sciences modernes. Les enseignements arabo-islamiques ont pour finalité la formation d'un Musulman moderne qui jouit de connaissances scientifiques lui permettant de contribuer au développement de son pays.[3]

Il ressort de cette définition que les enseignements dispensés dans cette école couvrent un vaste domaine des sciences islamiques. Et selon toujours notre chercheur, l'école coranique

> …est arrivée au Sénégal avec l'islam depuis plus de dix siècles. Elle fut conçue comme le principal moyen de transmission de ce culte. Elle restera pendant des siècles dominée par l'enseignement du Coran, étant donné l'importance que les Sénégalais, notamment les marabouts, accordent à la parfaite maîtrise de ce Livre saint. Plus tard, elle assura l'enseignement des différentes disciplines religieuses comme le droit, la linguistique, la grammaire, l'exégèse du Coran, la métrique, l'astronomie, les mathématiques, etc..[4]

Sur le plan étymologique, on considère que le terme *daara* est un mot wolof d'origine arabe, qui viendrait de « *daar* / دَارٌ », qui veut dire en arabe : maison ou domicile, selon certaines explications. Cette appellation résulte du fait que les maisons des maîtres coraniques servaient en même temps d'écoles, car en général, comme les enquêtes l'ont montré, la maison du maître, jusqu'à présent, sert de local, si ce n'est pas un espace dans les mosquées, pour dispenser les cours.[5]

De toute façon, l'importance du *daara* réside dans le fait qu'il constitue l'une des premières formes d'éducation, fondée sur l'écriture et la lecture, connues dans le pays, mais aussi et surtout

3 Khadim Mbacké, « Interview de portant sur l'éducation islamique au Sénégal, » dans *Magazine Réussir l'Éducation* (février 2015) : 6.

4 Ibid.

5 Ministère de l'Education Nationale du Sénégal, « Etude sur les Daara Etat des Lieux des Daaras et Stratégies d'intervention », Rapport de Décembre 2010, Réalisée par Gamma Ingénieries, p. 05.

que c'est le symbole de l'enseignement coranique dans un pays à forte majorité musulmane.[6] En effet, depuis des siècles déjà, les enfants musulmans y entreprirent l'apprentissage du Saint Coran, de l'arabe et des autres sciences religieuses. Et les centres islamiques se propagèrent dans tout le pays.

1 .2. La Fondation des *daaras*

Le maître coranique qui arrivait dans un village, s'installait quelque part où il pourrait accueillir des enfants qui désiraient apprendre le Saint Coran et les sciences religieuses. Jadis, pour fonder un *daara*, ce maître coranique s'adressait au chef local, représentant du souverain, ou directement à ce dernier, qui lui donnait un lopin de terre pour installer son école. Mais, l'enseignant doit montrer toute sa soumission au souverain. Ainsi, il vivra en paix tant qu'il ne se mêlera pas des affaires du royaume. C'est ainsi que les anciens *daaras*, comme Pir et Koki, ont été fondés.

Thierno Ka, nous apprend, dans sa thèse de Doctorat d'Etat (1982), que Katim Dioumaly Bâ Toure, l'ancêtre de Moukhtar Toure, fondateur de l'école de Ndiaye-Ndiaye Wolof (-dans l'actuelle Région de Kaolack), avait fait la même démarche, lorsqu'il quittait le Djolof pour aller s'installer au Saloum. Il rendit une visite de courtoisie au roi du Saloum qui se trouvait à Kahone, la capitale du Royaume. Selon Ka,

> il s'agit là d'une pratique coutumière que tout étranger dans la région est tenu de respecter, afin d'éviter tout différend ou malentendu avec le roi. Cette visite fut l'occasion pour Katim Dioumaly Ba Toure d'expliquer au prince le motif de son arrivée dans la zone. Car il était à la recherche d'un endroit propice pour s'y installer avec sa famille, afin de pouvoir dispenser à celle-ci et à la population qui le souhaiterait un enseignement religieux. Il fonda un village qu'il nomma Passy-Dialakh.[7]

Il apparaît, ainsi, que le maître coranique venait s'installer dans une localité, après avoir reçu l'autorisation du roi ou de son représentant, et s'occupait uniquement de l'instruction de ses élèves. Un tel maître coranique assimilé aux marabouts, Amar

6 Ibid.

7 Thierno Ka, *Ecole de Ndiaye-Ndiaye Wolof, Histoire, Enseignement et Culture arabo-islamiques au Sénégal (1890-1990)* (Dakar : IFAN, Université Cheikh Anta Diop de, EAN, 2009), 26.

Samb le désignait sous l'appellation de *Serigne Fac Tâl,*[8] il recevait du roi des concessions sur lesquelles il pouvait s'établir et regrouper ses Talibés. A la lueur du feu qu'il allumait au coucher du soleil et à l'aube, les élèves venaient apprendre par cœur les versets du Saint Coran gravés sur leurs planchettes. Tant qu'il n'entrait pas dans les affaires du roi, ce dernier l'ignorait. On rencontre encore cette catégorie de marabouts, surtout dans les campagnes.[9]

Le maître coranique qui obtient l'autorisation de s'installer dans une localité, ne court donc aucun risque s'il n'adopte pas une position qui va à l'encontre des intérêts du souverain. En fait, comme Abdoulaye Bara Diop l'a noté, lors de la révolte des marabouts du Cayor et du Ndiambour contre le Damel Amary Ngoné Ndella Fall, soutenus par l'Almamy du Fouta, « …Ne furent épargnés que les maîtres d'écoles coraniques qui n'avaient aucune ambition politique. Les autres furent tués ou vendus… ».[10]

Il s'ensuit que le maître coranique cherchait toujours à être en accord avec les us et coutumes du pays dans lequel il fondait son école. C'est ce même procédé qui est encore aujourd'hui en vigueur. Le maître qui veut enseigner dans un village quelconque doit discuter avec le chef de ce village et accepter ses conditions. Ainsi, une fois l'école fondée, le maître recrute ses élèves du village dans lequel il s'est installé et des villages environnants. C'est ce qui fait d'ailleurs que la communauté et le maître coranique échangent des services.

I- 3. Le *daara* et la communauté

Le *daara* fondé, comme cela a été indiqué, aura un caractère communautaire, en ce sens que le maître enseigne gratuitement, mais la communauté prend en charge certains de ses besoins, notamment les besoins alimentaires des enfants qu'il loge et nourrit. C'est de cette façon que la mendicité a été instaurée comme

8 Cette expression wolof signifie : « Un marabout qui vient nettoyer l'endroit où il doit s'installer et allume le feu à la lumière duquel les élèves s'éclairent pour apprendre leurs leçons, pendant la nuit ».

9 Amar Samb, *La Littérature sénégalaise d'Expression arabe* (Alger : Société nationale d'édition et de distribution, 1979), 23.

10 Abdoulaye-Bara Diop, *La société wolof : tradition et changement. Les systèmes d'inégalité et de domination* (Paris : Karthala, 1981), 228.

une stratégie qui permet aux parents de venir en aide aux élèves pris en charge par le marabout, sans aucune contrepartie de leur part. C'est vrai que les apprenants travaillaient dans les champs de leurs maîtres, et que les récoltes servaient à satisfaire les besoins du *daara*, surtout en termes de nourriture. Mais comme les talibés étaient souvent très nombreux, les quantités récoltées ne pouvaient pas satisfaire tous les besoins alimentaires et charges du *daara*. La participation de la communauté consistait donc à donner de l'aumône aux enfants.

Il faut signaler aussi que certains parents apportaient de la nourriture aux talibés. D'autres adoptaient des apprenants qu'ils considéraient comme leurs enfants. On parle de *Ndey-u-daara*, si l'adoption est faite par une femme, car l'expression wolof signifie littéralement « La mère du daara », entendez par là « la mère d'un talibé pensionnaire du daara », autrement dit : « la marraine des apprenants des écoles coraniques ». Il s'agit d'une sorte de parrainage qui fait bénéficier aux apprenants beaucoup d'avantages dont le plus important est la disponibilité d'une nourriture suffisante et souvent de bonne qualité. Les talibés rendaient la monnaie à leurs bienfaiteurs, car ces derniers pouvaient solliciter les services des enfants : commissions, exécution de petits travaux à la maison, participation aux travaux champêtres….

En outre, on constate, comme Vincent Monteil l'a souligné, que le marabout du village avait droit à un champ, que l'on appelle « le champ du mercredi », parce que c'est ce jour-là que ses disciples le cultivent ».[11] Les habitants du village aidaient le maître à subvenir à ses besoins ; c'est pourquoi, ils se regroupaient le mercredi pour lui venir en aide. La preuve c'est que dans les villes où il n'y a pas de champ à cultiver pour le maître, les parents, chaque mercredi, donnaient aux enfants une petite somme d'argent (c'était 25 francs cfa jusqu'aux années quatre-vingt). Ils donnaient cette somme, en guise de participation aux efforts d'études des talibés.

Ce qui signifie que le *daara* a toujours été intégré dans la vie collective du village (et du quartier dans les villes). Les enfants comme les maîtres coraniques étaient considérés comme des membres à part entière de la communauté villageoise.

11 Vincent Monteil, *L'Islam Noir* (Paris : Seuil, 1980), 368.

L'intégration du *daara* dans la communauté et les échanges bénéfiques de services, entre les deux parties, permettaient aux maîtres coraniques de dispenser, correctement, leurs enseignements et de réaliser les objectifs et finalités assignés à cet ordre d'enseignement.

I- 4. Les finalités du *daara* coranique

Les finalités des institutions éducatives se ressemblent, ou se complètent. Cependant, l'école coranique, en dehors des finalités classiques de l'éducation familiale, se fixe d'autres objectifs plus raffinés et plus utiles encore. Il s'agit de l'acquisition d'un savoir académique à travers la lecture et l'écriture. Il s'y ajoute que certaines des connaissances visées par ce cadre d'éducation sont universelles et connues partout dans le monde, puisqu'enseignées dans les universités, car la finalité principale de l'école coranique, c'est la maîtrise du Saint Coran et des sciences religieuses.

La maîtrise du Livre Saint est le premier objectif de tout apprentissage du Coran. Et cela passe naturellement par la mémorisation, c'est-à-dire la capacité à restituer oralement et par cœur, sans aucun support visuel, l'intégralité du texte coranique. C'est par la suite que l'on s'intéresse à l'apprentissage des sciences religieuses. Mais, la vocation principale d'un *daara* traditionnel c'est d'abord la mémorisation du Saint Coran.

Cependant, on constate qu'il existe toujours, dans les *daaras*, un enseignement académique des sciences islamiques et des sciences sociales. On parle, pour cette deuxième étape des enseignements-apprentissages, de *majaalis*. Ce terme renvoie à la façon dont les apprenants recevaient les cours, car d'habitude, l'apprenant s'asseyait par terre, ou sur une natte, auprès du maître qui, lui aussi, pouvait s'asseoir sur son lit, sur une chaise pliante, ou tout simplement sur une natte, comme son étudiant.

La finalité de ces enseignements, c'était de permettre aux étudiants d'assimiler le maximum possible de connaissances et de savoirs relatifs aux pratiques de l'islam et aux différents domaines des études religieuses. Cela leur permettait de maîtriser tous les aspects de la religion musulmane, allant des cultes au partage de l'héritage, en passant par les transactions commerciales et les relations sociales.

Nous devons ajouter, également, que durant son séjour au *daara*, le talibé est initié aux différentes activités socioprofessionnelles de son milieu social, notamment celles liées à la prise en charge individuelle et collective des besoins de la communauté. Il doit maîtriser, avant de sortir de l'école coranique, l'essentiel des techniques agricoles. La même initiation est faite en ce qui concerne la fabrication des outils dont on a ordinairement besoin, et la construction des habitations et des cases, la confection de la palissade de la maison (faite de tiges sèches de mil), et enfin la confection de la clôture de paille tressée des cases (faite souvent de paille d'andropogon, appelé *Xat*, en wolof).

L'acquisition de ce savoir-faire s'articule, dans les *daaras*, à celle d'un savoir-être fondé sur la sociologie du milieu traditionnel et sur les enseignements de l'islam. C'est pourquoi, nous considérons que, dans ce domaine précis, l'école coranique constitue un prolongement des institutions éducatives traditionnelles, car comme c'est connu, une bonne partie de l'éducation traditionnelle dans les familles est axée sur la bonne conduite et sur la moralité. Et dans l'éducation islamique, en plus des connaissances pratiques, des techniques et des habiletés, les maîtres insistent sur la connaissance des usages et des règles de politesse, ainsi que sur les manières de se comporter et d'agir, établies comme des éléments du code moral de la communauté.

Cela nous amène à dire que le *daara* coranique appliquait, dans la formation et l'instruction des enfants, une approche holistique, qui conjugue aux mêmes temps le savoir, le savoir-faire et le savoir-vivre (ou le savoir-être), car dans la dynamique d'une formation complète, axée sur la réalisation de soi, le maître coranique appréhende l'apprenant comme un tout ; ainsi il doit traiter la personne comme une seule entité. Dans l'élaboration de son plan de formation, il doit nécessairement mettre l'accent sur les interactions qui unissent le physique et le spirituel. Et par conséquent, il privilégiera les approches médiatrices qui cultivent l'établissement d'un équilibre entre la satisfaction des besoins du corps et de ceux de l'âme.

L'éducation islamique, telle que définie, constituait un processus permettant un dialogue entre le savoir académique et les savoirs liés aux connaissances pratiques et aux techniques, ainsi

que l'éthique. Et pour réaliser cette finalité un vaste programme d'enseignement a été conçu. Ce programme touchait presque tous les domaines des sciences islamiques et humaines.

II. Programmes des enseignements et parcours des érudits

Comme on le sait, dans tout système éducatif, il y a cinq fondements ou piliers que sont : les objectifs et les finalités, les contenus ou programmes, le cadre ou système, les démarches et les méthodes, et la mesure et l'évaluation. Ce sont des fondamentaux dans tout ordre d'enseignement. Ainsi, pour réaliser les objectifs et finalités ci-dessus expliqués, il fallait concevoir un programme et des contenus pour les enseignements dans les écoles arabo-islamiques. Ce programme comprenait deux volets : l'apprentissage du Saint Coran et les sciences religieuses, et l'apprentissage de la langue arabe.

II-1. L'apprentissage du Saint Coran

Le Saint Coran était naturellement la première matière à étudier dans le vaste programme des études islamiques. Tous les enfants des familles musulmanes, quasiment, allaient fréquenter les *daaras*. Les enfants, selon Amar Samb, récitaient le Coran et le mémorisaient. Ensuite, ils se consacraient à l'étude des préceptes de l'islam et aux actes cultuels.[12]

Les Talibés qui achevaient la mémorisation du Saint Coran portaient le titre de *kaang*.[13] Ils devraient le connaitre par cœur de sorte qu'ils seraient capables de réciter et d'écrire les soixante (60) chapitres du Saint Coran, sans commettre de fautes. Si le maître coranique est assuré que le Talibé, après plusieurs reprises de la mémorisation et de la récitation, a parfaitement maîtrisé le Livre Saint, il lui demandait d'écrire un exemplaire entier du Saint Coran ou *Kaamil*.[14] Cette dernière tâche accomplie, il devient un vrai *kaang*. A partir de ce moment, le Talibé, ayant parfaitement

12 Samb, *La Littérature sénégalaise d'Expression arabe*, 26.

13 Le terme wolof *kaang* signifie, littéralement : tête ou cerveau, car pour mémoriser le Coran, il faut avoir un bon cerveau. C'est pourquoi, les Wolofs appliquent ce terme à celui qui mémorise tout le Coran.

14 *Kaamil* est un terme wolof qui désigne un livre complet du Coran ; c'est l'équivalent de Muṣḥaf, en arabe. Le terme désigne, dans un autre contexte, ce qui est complet, ou parfait.

maîtrisé le Livre, entame un autre cycle d'études en abordant les sciences religieuses.

II. 1. 2. L'apprentissage des sciences religieuses et de l'arabe

Une fois la mémorisation du Saint Coran achevée et certifiée, les Talibés les plus ambitieux continuent leurs apprentissages en étudiant la langue arabe et les sciences religieuses. Ces études comprenaient un vaste programme. Henri Sene nous rapporte que, par exemple, les disciplines enseignées à Tombouctou, et probablement dans les autres foyers intellectuels du Soudan, se répartissaient comme suit : « la grammaire, la philosophie et la rhétorique, le *fiqh*, la méthodologie du droit, le Hadith, l'exégèse, l'astrologie. Au total une trentaine d'ouvrages, constituant la base des études islamiques, étaient au programme des enseignements ».[15]

Pour apprécier l'importance et la profondeur de ce vaste programme Sene reprit les termes de Cheikh Anta Diop qui disait : « Quatre siècles avant la rédaction de "La mentalité primitive" de Levy Brühl, l'Afrique noire musulmane commentait "la logique formelle" d'Aristote, et était "dialecticienne ».[16]

Dans les centres d'éducation islamique du Sénégal, les nouveaux étudiants apprennent, dans un premier temps, les principes de l'islam et les préceptes des pratiques cultuelles. Mais le programme global de ces enseignements comprenait, à titre indicatif, les disciplines suivantes :

a) Les sciences islamiques, qui englobaient : la jurisprudence (le *fiqh* malikite particulièrement), les fondements de la jurisprudence (*uṣûl al-fiqh*) ; la tradition du Prophète (hadith) ; l'exégèse du Saint Coran (*tafsîr*) ; le dogme islamique (*tawhîd*) ; la biographie du Prophète (*sîrah*) ; le soufisme, etc. ;

b) Les sciences de la langue arabe, qui comprenaient : la grammaire et la morphologie ; la littérature (la poésie notamment) ; la rhétorique, la prosodie, la critique littéraire, etc.

15 Henri Sene, « Le Livre et l'Ecrit de Langue arabe dans la Société Sénégalaise, des Origines au Début du XX° Siècle » (Thèse de Doctorat de 3ème Cycle en Sciences de l'information et de la Communication, Université de Bordeaux III, 1981), 78.

16 Ibid.

c) Autres sciences : la logique, la philosophie (notamment la théologie spéculative, ou *kalaam*), l'histoire islamique, l'astronomie, etc.

Allant plus loin, Amar Samb affirme que l'on enseignait aussi la géographie à la méthode de Ptolémée, les mathématiques (notamment l'arithmétique), l'astronomie et l'astrologie. Il ajoute que Cheikh Hady Toure (fondateur du village de Fass, près de Darou Mousty) a composé des livres sur ces disciplines dont un ouvrage en arithmétique intitulé « *Tabchîr Al-Ṭullâb bi Mabâdi'i Al-Ḥisâb* » ou (*La Joie des étudiants sur les Principes de l'Arithmétique*).[17]

Nous devons souligner aussi que chaque discipline enseignée avait un certain nombre de livres qui lui étaient consacrés et qui constituaient la base des programmes de la discipline, selon les niveaux et les étapes. Ces livres semblent être presque communs à tous les *daaras*. Pour la Jurisprudence islamique (malikite), par exemple, nous avions : *L'Opuscule d'Al-Akhḍari* (d'Abdu Raḥmân al-Akhḍari, mort en 983 H en Algérie) ; *Al-Muqaddimah al-'izziyyah* (d'Abû Al-Hassan Achâḏuliyi, mort en 939 H-1532 J.-C) ; *La Risâlah* (d'Ibn Abû Zaïd Al-Qaïrawâni, mort en 996 H) ; Le *Précis de Jurisprudence de Khalîl* (de Khalil Ibn Isḥâq, mort en 1375 de notre ère).

En grammaire, le programme pouvait comprendre : « *Mulḥah Al-I'râb* », « *Al-Ajrûmiyyah* », « *Alfiyyah* » d'Ibn Mâlik, « Charḥ Ibn 'Aqîl », « *Al-Iḥmirâr* », du Mauritanien Mokhtar Ibn Bouna, *Al-Muqaddimah Al-Kokiyyah* », du Sénégalais Mor Khoudia Coumba Diop et « *Sa'âdah al-Ṭullâb_*» de Cheikh Ahmadou Bamba, qui est surtout enseigné dans les écoles mourides.[18] Il y avait aussi d'autres ouvrages non moins importants.

Il convient de souligner aussi que tous les élèves ne terminaient pas ce vaste programme d'enseignement qui avoisine 59 ouvrages, selon le chercheur mauritanien Mohamed Ould Tijani. Mais ceux qui terminaient ce programme d'études et maîtrisaient parfaitement les sciences enseignées dans ces milieux, portaient le

17 Samb, *La Littérature sénégalaise d'Expression arabe*, 29.

18 L'auteur de ces lignes a commencé ses études de grammaire par cet ouvrage versifié, qui est considéré comme le premier manuel à étudier dans ce domaine des sciences de la langue arabe. C'est par la suite que l'on entame l'apprentissage de *Al-Ajrûmiyyah*.

titre de *foore*. S'il avait déjà mémorisé le Saint Coran, il deviendrait un *kaang-foore*.[19]

L'étudiant qui terminait les programmes dont nous avons décliné les grandes lignes, pouvait passer dans les *daaras* entre 10 et 16 ans. Mohamed Ould Tijani indique, dans ses recherches sur le *Mahadra de Noubâghiya* en Mauritanie -qui ressemble à nos écoles traditionnelles- que les étudiants peuvent y passer entre 16 et 20 ans pour terminer leurs études.[20]

C'est ce qui leur donnait un niveau d'études élevé et de profondes connaissances dans les différentes disciplines de l'enseignement arabo-islamique. Dans la plupart des cas, leur niveau était tellement élevé qu'ils enseignaient et qu'ils composaient de très beaux poèmes et écrivaient d'excellents ouvrages. Cependant, nous soulignons que tous les maîtres n'avaient pas la capacité d'enseigner tous les ouvrages, parce qu'ils n'avaient pas, tous, le même parcours, ce qui faisait que l'étudiant se déplaçait d'une école à une autre jusqu'à assimiler le maximum possible de connaissances.

II. 2. Parcours des érudits sénégalais

La formation du maître d'école coranique, du juge ou du guide religieux se poursuit d'une manière assez dure et longue. Tandis que la plupart des enfants se contentent de réciter quelques chapitres du Saint Coran, dans les petites écoles islamiques, pour aller ensuite apprendre un métier, le futur érudit continue sa formation en étudiant errant. Il doit en effet se rendre, successivement, auprès de différents grands maîtres pour acquérir des connaissances dans des branches déterminées : certains maîtres sont spécialisés dans la grammaire arabe, d'autres dans le droit musulman, d'autres dans la prosodie et la versification, d'autres dans la philosophie, etc. Il devra séjourner chez chacun d'eux, voyageant de village en village, gagnant sa vie, en travaillant comme serviteur du maître dans son champ et dans sa maison ; le temps à passer auprès de chaque maître étant parfaitement indéterminé. L'étudiant quitte son maître, dès qu'il estime avoir assimilé les connaissances qu'il pouvait acquérir chez lui. Il continue, ainsi,

19 Terme signifiant en wolof, savant ou érudit.

20 Mohamed Ould Tijani, « *Le Mahadra de Noubâghiya* » (Mémoire de DEA, Université Cheikh Anta Diop, 2003), 38.

jusqu'au moment où il retourne chez lui, selon Assane Sylla, pour exercer une fonction religieuse : maître d'école, juge, prédicateur, guide religieux, utilisant la vertu des Ecritures saintes, etc.[21]

Pour prendre un exemple célèbre, voici ce qu'écrit Amar Samb sur les études du grand maître et guide religieux, El Hadji Malick Sy (1855-1922) :

> Né à Gaya, dans le Walo, El Hadji Malick Sy fit ses études d'abord dans son village natal, auprès d'Ahmadou Sy, son oncle paternel et d'Alpha Mâyoro Wellé, son oncle maternel). Ensuite, il se rendit au Saloum, en passant par Saint-Louis, puis à Ga-Demba dans le Cadior, auprès de Ma Gaye Awa, puis à Keur-Oudé-Alâsane, auprès de Môr Diop, puis à Taîba Sèye, auprès de Gallo Seye, puis à Niêlladramân, auprès de Massylla Mane, puis à Ndiâbâli, auprès de d'Ibrahima Diakhaté, puis à Saint-Louis, auprès d'Ahmad Ndiaye Mâ-Bêye, ensuite à Thilogne, auprès de Thierno Yoro Bal, et enfin il retourna à Saint-Louis où il commença à enseigner.[22]

Ce parcours est presque le même pour tous les grands érudits du Sénégal ; ils passent d'une école à une autre, selon les spécialités de tel ou tel maître, jusqu'à terminer le programme connu dans le pays dont le nombre d'ouvrages varie entre 30 et 59, selon Mohamed Ould Tijani, un Mauritanien qui, en 2003, a soutenu un Mémoire de DEA sur le Mahdara de Noubâghiya, à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'UCAD.

Le plus souvent, ces érudits Sénégalais terminent leur parcours académique en Mauritanie, où ils améliorent leur diction et leur niveau dans certaines disciplines complémentaires. C'est cette étape qui n'a pas été citée, pour Cheikh El Hadji Malick Sy, dans le texte d'Amar Samb qui rapportait les propos d'Assane Sylla.

En tout cas, les plus grands érudits du Sénégal ont presque fait le même parcours dont la durée peut varier entre 16 et 20 ans, en moyenne. Et tout cela a fait que nous avons, au Sénégal, de très grands érudits dont le nombre est incalculable.

---

21 Assane Sylla, *La Philosophie Morale des Wolof* (Dakar : IFAN, Université de Dakar, 1994), 120-21.

22 Samb, « l'Islam et l'Histoire du Sénégal, » 481-2.

III. Les plus grandes figures de l'érudition islamique au Sénégal

Le Sénégal regorge de très grandes personnalités scientifiques qui ont marqué l'histoire de ce pays. Ils ont laissé leurs empreintes sur le sol, dans les archives et dans la mémoire collective des Sénégalais. Amar Samb leur a consacré une thèse de Doctorat, transformée en livre sous le titre : *La Littérature sénégalaise d'expression arabe*. Dans cet ouvrage, il dévoile une production littéraire où le génie sénégalais s'épanouit librement. L'imitation révérencielle des Arabes a fini par plonger ses racines dans la négritude originelle, d'où jaillit une sève puissante nourricière d'accents authentiques.

Samb a adopté dans son étude une double approche : géographique d'une part, et fondée sur les foyers religieux ou littéraire, d'autre part, où il parle ainsi de l'école de Saint-Louis, de l'école de Touba, de l'école de Kaolack, de l'école de Dakar, de l'école de Thiès ou encore de l'école de Tivaouane, etc. Ce qui lui a permis de couvrir l'essentiel des familles religieuses sénégalaises qui ont produit des érudits.

Suivant les pas d'Amar Samb, le (feu) Ousmane Dia, du Département d'arabe de l'UCAD, a également procédé à une étude axée sur la littérature sénégalaise d'expression arabe. Son ouvrage s'intitule *Al-Tijâniyyah Fî Al-Adab al-'Arabiyyi Al-Siniġaliyyi* ou « Le Tidianisme dans la Littérature arabe sénégalaise ». Il apparaît du titre de l'ouvrage qu'à la différence de son prédécesseur, Ousmane Dia a exclusivement travaillé sur les hommes de lettres d'obédience tijâne. Ce qui fait que son ouvrage ne pouvait pas couvrir toute la production intellectuelle sénégalaise d'expression arabe.

Un troisième chercheur, du nom de Mohamed Diouf a également tenté d'élaborer une sorte de catalogue des grands hommes de lettres du Sénégal. L'ouvrage de cet ancien diplomate sénégalais s'intitule *'Alâm Al-Hudâ Fî-ġarbi Ifrîqiyyâ*, que l'on peut traduire par : « Les plus grandes figures de l'islam en Afrique de l'Ouest ». Comme les deux auteurs précédents, il a essayé de présenter tous les grands savants sénégalais, versés dans les sciences islamiques, et les plus grands acteurs de la diffusion de l'islam au Sénégal. Son travail se révèle ainsi aussi vaste que la production d'Amar Samb; mais moins structurée et beaucoup moins fouillée. L'édition même (dont nous disposons) n'est pas de très bonne qualité. Mais

l'ouvrage reste, malgré tout, un outil précieux pour les chercheurs qui s'intéressent à l'érudition islamique au Sénégal. Ces ouvrages nous ont permis de dresser une liste très retreinte des grandes figures de l'érudition islamique au Sénégal.

Pour présenter les plus grandes figures de l'érudition islamique au Sénégal, trois critères ont guidé notre choix. Il y'a d'abord l'importance de la production littéraire et scientifique disponible des érudits sélectionnés. Le deuxième critère réside dans leur contribution au développement du pays et à l'éducation, car à l'exception de deux ou quatre auteurs, tous les autres ont fondé (ou développé) des villages. Ils étaient aussi de très grands producteurs agricoles et d'acteurs économiques connus. Le troisième critère concernait leur influence et leur impact sur leur environnement socioculturel, en leur qualité d'enseignant, de juge (Cadi) ou de guide religieux, ayant des disciples.

L'application de ces critères fait que de très grands noms de la littérature sénégalaise d'expression arabe, ne figurent pas sur notre liste, puisque n'ayant pas rempli les critères que nous avons établis. Nous pouvons même dire que la plupart d'entre eux sont des guides religieux et des maîtres spirituels qui drainent des foules, exception faite à l'interprète Doudou Seck que nous avons choisi pour sa double maîtrise de l'arabe et du français. Il peut y avoir des auteurs qui remplissent ces conditions et qui ne sont pas cités, parce que tout simplement on ne peut pas citer un grand nombre de personnes du fait que le nombre de pages exigé pour l'article est très limité.

Sur la base, donc, des critères ci-dessus déclinés, nous allons présenter une liste de 14 grandes figures, connues pratiquement partout dans le pays et dans la sous-région, sans respecter l'ordre chronologique de leur naissance, ni leur appartenance régionale ou confrérique.

1. Cheikh Omar Fûtiyyu Tall (1797-1864)

Il est né en 1797 (Diouf, 1999) (ou en 1794) à Halwar, une localité à l'est de Podor sur la route vers Matam, tout près de Guédé village.[23] Alliant le Jihâd et l'enseignement, Cheikh Omar reste l'une

23 C'est cette date de 1797 qu'Ousmane Dia a également retenue pour l'année de naissance de Cheikh Omar Fûtiyyu Tall. Ousmane Dia, *Le Tidianisme dans la*

des plus grandes figures de l'islam au Sénégal. La vie de Cheikh Omar était, selon Amar Samb, pleine de mouvements et d'exploits ordinaires. En moins de vingt ans, il a pu fonder un vaste royaume qui s'étendait du Fouta jusqu'à Tombouctou, embrassant ainsi une bonne partie du territoire malien. Et pour le réussir, il a dû mener, pendant douze ans, soixante-quatorze batailles. C'est pourquoi, d'aucuns le comparaient à Alexandre ou à Napoléon Bonaparte.[24]

En outre, malgré ses exploits militaires, Cheikh Omar menait également une vie intellectuelle fertile. Amar Samb le décrivait comme étant un écrivain hors pair et un adversaire exceptionnel qui dominait ses challengeurs dans les joutes verbales. En effet, Cheikh Omar était un érudit versé dans toutes les sciences religieuses, après avoir maîtrisé parfaitement le Saint Coran. Il maîtrisait aussi les sciences ésotériques et exotériques. On continuait encore à raconter, selon Amar Samb, ses exploits, au Caire, face aux cheikhs et ulémas d'Al-Azhar, qui discutaient avec lui sur des questions de monothéisme et de théologie spéculative (*kalâm*).[25]

Tout cela a fait que l'on considère Cheikh Omar comme l'un des plus grands érudits du Sénégal, de tous les temps. Il fut un auteur prolifique qui excellait en prose et en poésie, et qui écrivait sur plusieurs disciplines, allant de la Jurisprudence islamique, en passant par le Monothéisme et le Soufisme. Mais malheureusement beaucoup de sa production littéraire et scientifique est perdue, selon Ousmane Dia.[26] Malgré cela, on lui attribue une douzaine d'ouvrages publiés dans de différentes maisons d'édition du monde arabo-musulman, et des poèmes divers, Ousmane Dia en a cité 09, dont le plus important est certainement *Rimâḥ Ḥizb Al-Raḥîm ʿAlâ Nuḥûri Ḥizb Al-Rajîm* ou bien « Les Lances du Parti du Très-Miséricordieux sur les Cous du Parti de Satan le Lapidé ». Cet ouvrage très volumineux, composé en 1265 de l'Hégire, selon Amar Samb, est notamment axé sur le Soufisme.[27] Il y a traité des

Littérature sénégalaise d'Expression arabe (Dakar : L'Harmattan-Sénégal, 2017), 146.

24 Samb, *La Littérature sénégalaise d'Expression arabe*, 51-52.

25 Ibid., 56.

26 Dia, *Le Tidianisme dans la Littérature sénégalaise*, 160.

27 Amar Samb a cité une douzaine d'ouvrages de Cheikh Omar Tall et des poèmes divers (Samb, *La Littérature sénégalaise d'Expression arabe*, 50).

enseignements du soufisme, des règles de bienséance et de bonne conduite envers les saints d'Allah (SAW), ainsi que les *wirds* et les invocations (*ḏikr*) à pratiquer.

Il est évident que les ouvrages de Cheikh Omar Fûtiyyu Talla dépassent, de loin, la courte liste citée par les différents auteurs. Mais le contexte ne nous permet même pas d'analyser les neuf ou dix ouvrages cités.

2. Le Cadi Madiakhaté Kala (1835-1902)

Les *daaras* sénégalais ont produit de très grands savants à travers les siècles. Parmi ceux-ci figure, en premier lieu, Mouhamadou Diakhaté, plus connu sous le nom de *Cadi Madiakhaté Kala*. L'histoire de ce personnage politico-religieux est liée à deux grands hommes d'Etat, chefs de guerre et farouches adversaires des Colonisateurs. Il s'agit de Maba Diakhou Ba (v.1809-1868), et de Lat Dior Ngoné Latir Diop (1842-188), l'irréductible ennemi des Français et dernier souverain du Cayor indépendant, tombé sur le champ de bataille en 1886.

Né en 1835 à *Keur Makala*, dans la province du *Mbakol*, Cadi Madiakhaté Kala a fait ses humanités auprès de son père, Moussa Kala Diakhaté, qui était un grand maître, un érudit versé dans les sciences religieuses et de la langue arabe. On dit même qu'il était le premier à introduire l'enseignement de la grammaire arabe dans la zone de Mbakol.[28] Mais comme tous les autres auteurs que nous avons étudiés, Cadi Madiakhaté Kala a aussi fait des voyages d'études dans plusieurs localités du *Cayor* et du *Ndiambour*. D'après Mouhamadou Diakhaté, qui lui a consacré un ouvrage, il a étudié auprès de son oncle maternel le Cadi Omar Sokhna Mbakle et de ses amis mauritaniens. Ensuite, il se dirigea vers le Ndiambour auprès de Cheikh Massamba Anta Diop de Koki. Il s'est aussi rendu à Saint-Louis auprès du grand maître Cheikh El-Hadji Kamara et auprès de Mogdad Seck le Grand, et de Cheikh Sidiya El-Kebir.

C'est ainsi qu'il a pu accumuler le maximum possible de connaissances dans les différents domaines des sciences islamiques. Pour sa science, sa vaste culture islamique, son intelligence et la finesse de son esprit, Cadi Madiakhaté avait accompagné des chefs révolutionnaires dont il servait de conseiller et de juge musulman.

28 Ibid., 48.

C'est ce qui lui a valu une convocation à Saint-Louis, selon Mohamed Diouf. En effet, conformément aux procédures d'avertissement et de persuasion, le Gouverneur français de la Colonie l'avait convoqué pour enquêter sur lui. Il a même fait l'objet de résidence surveillée pendant un certain temps. Mais, inébranlable, le Cadi a montré une fermeté et un courage extraordinaires qui ont poussé le Gouverneur à le libérer finalement.[29]

En outre, Cadi Madiakhaté Kala était tellement intelligent et perspicace qu'il fût considéré comme le meilleur juge musulman que le Sénégal n'ait jamais connu. Il parvenait toujours à résoudre l'énigme le plus ténu et à prononcer des verdicts incontestables. Mais il était surtout connu pour son érudition qui le conduisait à pratiquer l'enseignement et à produire d'excellents ouvrages dans des domaines divers. On considérait la poésie comme son domaine de prédilection. Non seulement il excellait dans l'enseignement de cette discipline, mais il produisait des poèmes d'une rare qualité. Il fut même considéré comme le meilleur poète du Sénégal de tous les temps, en langue arabe. Le Diplomate et chercheur Sénégalais Mohamed Diouf fait de lui « le prince de la poésie sénégalaise de son époque ».[30]

Philologue et diplomate, Khali Madiakhaté Kala fut aussi un auteur prolifique qui écrivait dans plusieurs domaines. Mais les auteurs que nous avons consultés ne lui ont pas attribué beaucoup d'ouvrages connus au niveau de la grande masse des intellectuels sénégalais. Son meilleur ouvrage serait certainement celui qu'il a consacré à la versification et qui s'intitule *Mubaïyin Al-Ichkâl fî Al-ʿArûḍ Wa Al-Qâfiyah* ou « Explication de ce qui est problématique en prosodie et en rime ». Mohamed Diakhaté (2008) nous rapporte qu'il a écrit un ouvrage sur la langue arabe intitulé *Al-Maʿîn* ou la « Source », mais que l'on ne retrouve plus. Une bonne partie de son ouvrage sur la jurisprudence transcrit par son fils Mor Sassoum Diakhaté est également perdue. Et d'après Amar Samb, le Cadi a aussi composé un recueil de poèmes intitulé *Makalayyah*, ou « Poèmes de Makala », qui comprend 50 poèmes. Le recueil se

29 Ousmane Diouf, *Les Plus Grandes Figures de la Lumière en Afrique de l'Ouest* (Dakar : sans maison d'édition, 1999), 221.

30 Ibid., 222.

trouve, d'après notre auteur, auprès de certains savants mauritaniens. Il a aussi composé beaucoup de poèmes en langue wolof.

Nous devons souligner aussi que le Cadi a fondé, en 1893, un village dans la province du Mbakol. Ce village distant de quatre (4) kilomètres de la ville de *Thilmakha*, porte le nom de *Aïn Mâdî*, en souvenir de la localité de Aïn Mâdî, en Algérie, lieu de naissance de Cheikh Ahmad Tijân Al-Charif, fondateur de la tijâniyyah, voie soufie à laquelle le Cadi a adhéré finalement, après être né *qâdir*.[31] D'après Mohamed Diakhaté, le Cadi avait sollicité le soutien de Cheikh Ahmadou Bamba, qui se trouvait à Mbacké Kadior. Le grand Cheikh lui a envoyé des hommes (parmi ses disciples) qui l'ont aidé à construire sa maison et à labourer ses champs. Et ils ne sont retournés à Mbacké Kadior qu'après avoir terminé le travail pour lequel le Cadi les avait sollicités. En guise de reconnaissance, il a envoyé à Cheikh Ahmadou Bamba un poème dans lequel il lui exprimait sa gratitude, mais il y décrivait aussi la discipline, le courage et la piété de ses disciples. Il dit dans ce poème :

- Ils sont bien éduqués. Ils baissent les yeux, ainsi que leurs voix, au point que l'on croit qu'ils sont tous malades.
- Ils veulent accomplir de bonnes actions. Leur souci c'est d'aider les nécessiteux. Ils donnent l'aumône, et accorde ainsi à leur Seigneur un bon prêt.
- Ils ne lèvent la voix que pour invoquer Dieu. Ils n'ont jamais retardé une prière surérogatoire ou obligatoire.[32]

Pour ses relations avec les souverains du pays comme le *Damel* Lat Dior Diop, le Bourba Djolof Alboury Ndiaye et Bour Sine (Coumba Ndoffène Diouf) ; et pour ses relations avec les grands chefs religieux tels qu'Ahmadou Bamba Mbacke, El Hadji Malick Sy, l'Almamy Maba Diakhou Ba, Ahmadou Cheikhou Ba et El Hadji Madior Cissé, Cadi Madiakhaté Kala fut considéré comme un acteur et un témoin de la période la plus cruciale et la plus complexe de l'histoire du Sénégal.[33] Mais il semble, comme Amar Samb l'a souligné, que l'histoire n'a pas été reconnaissante à son égard. Il a presque été oublié.

31 Samb, *La Littérature sénégalaise d'Expression arabe*, 48.

32 Sylla, *La Philosophie Morale des Wolof*, 8.

33 Samb, *La Littérature sénégalaise d'Expression arabe*, 48.

A notre avis, deux raisons expliquent cet oubli (s'il y a vraiment oubli). D'abord, il était très proche de Lat Dior Ngoné Latyr Diop dont il était juge et conseiller. Amar Samb rapporte même que Cadi Madiakhaté avait prononcé un avis juridique (*fatwâ*) qui légitimait le fait de donner la zakat (l'aumône légale) à Lat Dior, après son retour du Saloum et la reprise de son poste de Damel du Cayor. Lat Dior s'est proclamé, ainsi, d'après Amar Samb, « le Commandeur des Croyants ». Et, c'est sur cette base que le Cadi se fondait, car il dit qu'il a lu dans les livres de jurisprudence que la *Zakat* est versée à « l'Imam ». Or, Lat Dior est devenu le Commandeur des croyants. Mais les ulémas du Cayor, à leur tête le grand savant Massylla Mane, ont rejeté l'avis juridique du Cadi et ont refusé de donner la zakat au *Damel*.[34]

La deuxième raison réside dans le fait que, malgré la profondeur de ses connaissances et sa vaste culture générale, le Cadi n'avait pas beaucoup d'étudiants, comme les autres grands érudits du Sénégal. Peu de disciples ont fait leurs études auprès du Cadi. Samb pense que cela est dû au fait qu'il insistait, sévèrement, sur l'amendement de l'étudiant dans trois aspects : le mental, le psychique et le religieux. Et rares étaient les étudiants qui s'enthousiasmaient pour cette méthode d'instruction et d'éducation, contraire à ce qui se faisait dans les écoles traditionnelles de l'époque.[35]

Cependant, nous devons reconnaître que son enseignement était de haute qualité. Ceux qui ont fait des études auprès de lui, étaient d'éminents savants reconnus, versés dans tous les domaines des sciences religieuses et de la langue arabe. On peut citer le cas de Cheikh Ahmadou Bamba qui a appris la versification et l'art poétique auprès du Cadi Madiakhaté Kala. On peut aussi citer ses propres enfants, comme Mor Sassoum et Babacar Diakhaté, dit Mbaye. Ce dernier est considéré comme faisant partie des plus grands poètes wolofs de tous les temps.

Quoi qu'il en soit, personne ne peut nier que Cadi Madiakhaté Kala fût l'un des meilleurs poètes du Sénégal et des plus grands savants de son époque. Ses avis juridiques et ses jugements spectaculaires restent gravés dans la mémoire collective du Cayor, son pays natal.

34 Ibid.

35 Ibid., 50.

3. Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké (1853-1927)

Né en 1853[36] à Mbacké Baol (dans l'actuelle région de Diourbel), Ahmadou Bamba est considéré comme l'une des figures religieuses qui ont marqué l'histoire du Sénégal, au 19è siècle. L'historien Cheikh Anta Babou soutient que « Ahmadou Bamba est le personnage le plus important de l'histoire du Sénégal contemporain, et la Tarîqa qu'il a fondée fait partie des confréries musulmanes d'Afrique subsaharienne les plus étudiées par les chercheurs ».[37]

Le prestige d'Ahmadou Bamba ne résulte pas seulement de sa résistance pacifique contre le Colonialisme français, mais il résidait aussi dans sa *valeur intrinsèque*, dans son charisme et dans son influence religieuse et sociale, notamment dans les milieux wolofs.

L'autre dimension de la personnalité de Cheikh Ahmadou Bamba, résidait dans sa vaste érudition et dans sa forte appréhension de l'évolution des sociétés modernes et des enjeux politiques et socioculturels de son époque. C'est pourquoi, il a écrit sur les différentes questions qui interpellaient les Musulmans sénégalais de son époque. En effet, nous estimons que les œuvres d'Ahmadou Bamba sont d'une importance capitale pour tous les chercheurs de tous les domaines. Chaque chercheur peut déceler dans ses œuvres des éléments qui lui permettent de développer des thèses crédibles relatives à la confrérie, dans son domaine de prédilection. Vincent Monteil, par exemple, considère que le document spirituel qu'Ahmadou Bamba a écrit sur sa déportation

36 Les biographes et auteurs ne s'accordent pas sur une seule date. Vincent Monteil, Cheikh Tidiane Sy, l'Archiviste Omar Ba et Fernand Dumont, auteur d'une thèse de Doctorat sur la pensée religieuse d'Ahmadou Bamba, pensent que le Cheikh est né en 1850. Mais il est presque unanimement admis qu'il est né en 1270 de l'Hégire, date qui correspondrait à 1853 ou à 1854. C'est pourquoi, la date de 1853, est officiellement retenue dans les milieux mourides comme étant celle de la naissance de Cheikh Ahmadou Bamba.

37 Mor Talla Cissé, « Les Impacts sociolinguistiques du Mouridisme sur les Wolofs : Étude des Concepts et des Principes fondateurs de la Doctrine dans les œuvres de Cheikh Ahmadou Bamba » (Thèse de Doctorat Unique, UCAD, 2018), 97 ; Cheikh Anta Babou, *Le Jihad de l'âme, Ahmadou Bamba et la Fondation de la Mouridiyya au Sénégal (1850-1913)* (Paris : L'Harmattan, 2014), 93.

de sept ans au Gabon (1895-1902) est aussi, à bien des égards, un témoignage précieux pour l'historien et le sociologue.[38]

A ce propos, Cheikh Gueye, auteur d'une thèse de Doctorat sur la ville de Touba affirme que : « Toute sa vie durant, malgré les péripéties de l'exil et de la détention, le Cheikh avait fait de ses poèmes, ses témoins pour ses épreuves et pour ses victoires. Et ses écrits sont donc riches d'informations qui permettent aux Mourides de comprendre l'histoire de leur confrérie ».[39]

S'agissant de la quantification et du volume de ses œuvres littéraires et scientifiques, nous ne pouvons qu'exprimer notre regret de ne pas pouvoir en donner un chiffre exact ou des estimations approximatives. Il est, en réalité, quasi impossible d'en avoir une idée quantitative précise. Comment peut-on évaluer quantitativement les œuvres de quelqu'un qui, selon Amar Samb, « a passé toute sa vie à composer des œuvres et à écrire, notamment des poèmes ».[40]

Dans ce sens, Madiké Wade, dit qu'il « n'épilogue plus sur la nature et le volume des écrits du Cheikh Ahmadou Bamba. Car ils ont dépassé nos frontières. Certains avancent qu'il a écrit 7.5 tonnes de livres, d'autres disent que ses écrits font la charge de 2 à 3 chameaux ».[41] Nous, à l'école coranique, nous entendions les gens dire qu'il avait consommé sept (7) tonnes de papier. Mais tout cela reste des conjectures et des extrapolations. Car il y a même des poèmes et des écrits qu'il a tout bonnement enterrés, du fait de leurs caractères tellement occultes et mystiques. Cheikh Gueye nous informe « qu'Ahmadou Bamba a enterré une partie de ses écrits dans un lieu, à 20 mètres à l'est de l'enceinte de la mosquée, où un puits a été creusé pour que les disciples puissent « boire » ces poèmes, dont on dit qu'ils ont été soustraits parce que leur contenu aurait poussé les Mourides à négliger les obligations islamiques ».

Il faut ajouter à cela les œuvres emportées par les administrateurs coloniaux, celles laissées ou perdues dans ses lieux

38 Vincent Monteil, « Une confrérie musulmane : les Mourides du Sénégal, » *Archives de sociologie des religions,* n°14 (1962).

39 Cheikh Gueye, *Touba la Capitale des Mourides* (Paris : Co-édition Karthala-IRD, 2002), 90.

40 Samb, *La Littérature sénégalaise d'Expression arabe*, 239.

41 Madické Wade, *Destinée du Mouridisme* (Dakar : Côte West informatique, 1991), 75.

d'exil, au Gabon ou en Mauritanie. Ici même, au Sénégal, on a trouvé, après son arrestation, des valises pleines de livres égarées par des disciples, d'après l'archiviste Omar Ba.

En définitive, on peut dire que tous les auteurs qui se sont intéressés à ce thème, ont qualifié la production littéraire et scientifique d'Ahmadou Bamba d'immense et de variée. Le premier de ces auteurs est son propre fils et biographe, Cheikh Bachir Mbacké, qui en dit ceci : « Il produisit des écrits dans l'espace d'un mois une quantité tellement importante que nous nous disions que dix personnes ne sauraient la recopier quand bien même elles y travailleraient continuellement… ».[42]

Cependant, pour comprendre le mouridisme et se faire une idée de la qualité et du style de Cheikh Ahmadou Bamba, on peut se référer à ses manuels scolaires dont *Masaalik Al- Jinân* (Les Itinéraires du Paradis) constitue le plus important, notamment en ce qui concerne le Soufisme. Mais son principal *dîwân* et le plus volumineux de ses écrits, reste son recueil de poèmes intitulé *Al-Fulk al-Mashḥûn*, que l'on peut traduire par (Le Bateau Chargé). Le Cheikh a développé dans ce recueil l'essentiel des thèses doctrinales qu'il a défendues. On y trouve aussi beaucoup d'informations sur ses rapports avec les colonisateurs, sur son exil au Gabon ; mais surtout ses rapports avec Allah (SWT) et le Prophète (SAW), ainsi que les grâces qu'il a obtenues et sa consécration spirituelle. La version dont nous disposons de ce Recueil contient 607 pages ronéotypées.

La deuxième référence principale est une compilation des recommandations du Cheikh, de ses conseils, de ses sermons, de ses correspondances, etc. Cette deuxième référence comprend deux versions différentes. La première version porte ce titre *Hâḏihî Majmûʿah tachtamilu ʿalâ baʿḍi ajwibah li al-Chaïkhi al-Khadîm, wa Chaiʾ min ichârâtih, wa baʿḍi Waṣâyâh li baʿḍi Murîdîh* (Recueil de quelques réponses du serviteur du Prophète, de ses orientations, et des recommandations à certains de ses disciples). Cet ouvrage est rédigé sous l'ordre du Calife Général, Cheikh Abdoul Ahad Mbacké, en 1394 de l'hégire (1974). Notre version compte 145 pages ronéotypées.

42 Cheikh Bachir Mbaaké, *Les Bienfaits de l'Eternel*, trad. Khadim Mbacké (Dakar : IFAN, UCAD, 1995), 19.

La deuxième version est intitulée *Al-Majmû'ah al-Muchtamilah 'alâ al-Ajwibah wa Waṣayâ al-Chaïkhi al-Khadîm wa Fatâwîh* ou (Recueil des réponses, des recommandations et des avis juridiques du Cheikh-Serviteur du Prophète). Cet ouvrage est confectionné sous le magistère du 5ème Calife Général des Mourides, Cheikh Saliou Mbacké. La version que nous possédons compte 670 pages ronéotypées.

Il y a une troisième référence pour les Mourides, en ce qui concerne les écrits d'Ahmadou Bamba, qui s'intitule *Silk-al-Jawâhir*, que nous traduisons par le (Collier de Joyaux). C'est également un recueil de textes très variés, authentifié par le cachet de la Bibliothèque Khadim Rassoul de Touba (celle de Serigne Abdou Lahad). L'ouvrage dont nous disposons compte 650 pages ronéotypées.

En définitive, le chercheur peut, malgré le fait que l'ensemble des écrits d'Ahmadou Bamba ne soit pas réuni, se faire une idée sur la nature et le contenu des œuvres d'Ahmadou Bamba, à partir des différents ouvrages disponibles. Les manuels scolaires de jurisprudence, de monothéisme, de soufisme et de morale, entre autres, articulés autour des quatre références, que nous avons évoquées en haut, et aux différents poèmes, constituent la base des sources écrites de la doctrine mouride.

4. El Hadji Malick Sy (1855-1922)

La deuxième moitié du 19è siècle, constituait, dans l'histoire du Sénégal, l'une des périodes les plus difficiles pour les populations du pays, comme déjà expliqué. C'est pourquoi, cette période marquée par des crises politico-sociales profondes, a été favorable à la naissance d'organisations religieuses fondées par de fortes personnalités réputées pour leur science et leur sainteté. Parmi ces fortes personnalités figure, notamment, El Hadji Malick Sy.

Né en 1855[43] à Gaya, près de la ville de Dagana, chef-lieu du Département du même nom, El Hadji Malick Sy fut l'une des figures

43 Comme la plupart des grandes figures de l'islam au Sénégal, la date de naissance de Cheikh El Hadji Malick Sy fait l'objet de divergences entre les auteurs et les biographes. On cite 1850, 1853, 1855. Mais il semble que la dernière date (1855) est retenue comme la date officielle, du fait que son propre fils, El Hadji Abdoul Aziz Dabakh, 3ème Calife d'El Hadji Malick, l'a

de proue du tidjianisme au Sénégal. Il propagea la voie Tidiane qu'il tenait d'El Hadji Omar Fûtiyyu Tall par l'intermédiaire de son oncle maternel Alpha Mayoro Wele.

Après des études le menant au Cayor, à Saint-Louis, au Saloum et en Mauritanie, El Hadji Malick retourna à Saint-Louis où il commençait à enseigner. Ensuite, il se fixa à Ndiarné pendant 07 ans, village qu'il a fondé, en cultivant et en enseignant. Puis, en 1902, il s'établit définitivement à Tivaouane qui est devenue une *zâwiyyah* de l'ordre Tidiane. Il créa à Saint-Louis une autre *zâwiyah*, puis une 3ème à Dakar.[44]

Réformateur de la voie fondée par Cheikh Ahmed Tidjany (1767-1815), El Hadji Malick Sy, homme pieux, vertueux, saint, respecté, professeur confirmé et dévoué à l'islam et à la voie Tidiane, citoyen respectueux des autorités, était attaché à la paix.[45]

Versé dans toutes les sciences religieuses et de la langue arabe, El Hadji Sy a laissé à la postérité une production scientifique et littéraire abondante. Ousmane Dia lui a dénombré sept ouvrages dont un grand recueil de poèmes, édité en Tunisie en 1332 de l'Hégire.[46] L'un de ses ouvrages les plus célèbres est certainement *Khilâṣ Al-Ḍahab*, un poème de 1058 vers, selon Ousmane Dia, axé sur la biographie du Prophète (SAW), sur ses caractères et ses qualités personnelles et ses mérites. Nous avons aussi deux autres ouvrages en prose. Le premier, très connu dans les milieux tidjianes, s'appelle *Kifâyah Al-Raġibîn*, que Ravane Mbaye traduit par « Ce qu'il faut aux bons croyants ». Cet ouvrage traite des questions relatives à la charia (Loi islamique), qui intéressaient les Musulmans de sa société. Le deuxième ouvrage en prose d'une importance capitale s'intitule *Ifhâm Al-Munkir Al-Jâni*, composé pour défendre la confrérie des Tidjianes selon les termes-mêmes de

citée dans son ouvrage principal, d'après Abdou Aziz Sarr, qui a soutenu une thèse de Doctorat sur El Hadji Malick Sy. Entretien réalisé par téléphone avec Abdoul Aziz Sarr, le samedi 16 novembre 2024. L'œuvre principale du Calife El Hadji Abdoul Aziz Sy (1904-1997) est intitulée *Diwân*. Elle comprend des textes en prose et des poèmes.

44 Samb, *La Littérature sénégalaise d'Expression arabe*, 481.

45 Ibid., 482.

46 Dia, *Le Tidianisme dans la Littérature sénégalaise*, 185.

Ousmane Dia. Ce titre a été traduit par Ravane Mbaye par : « Réduction au Silence du Négateur ».[47]

5. El Hadji Ibnou Bou El Mogdad Seck (1826-1880) et son fils Doudou Seck (1867-1943)

Ces deux personnages de Saint-Louis, ne sont pas très connus dans les milieux arabophones, aujourd'hui, et ne sont pas considérés comme les autres chefs religieux que nous avons déjà présentés. Plusieurs raisons expliquent cette attitude des Sénégalais à leur égard. La première raison, c'est qu'ils étaient des interprètes qui travaillaient pour les Français. El Mogdad père, surtout, est considéré même comme un agent et un espion au service des Français, pendant 23 ans. La lettre qu'il a écrite et dans laquelle il critiquait El Hadji Omar Fûtiyyu Tall, en était une preuve.

D'ailleurs, pour les loyaux services rendus aux Français, après avoir participés à plus de 22 missions ou expéditions, il a été nommé « officier de la légion d'honneur ». Mais, il faut reconnaître qu'il maitrisait parfaitement l'arabe et qu'il était interprète-en-chef. Il fut même, avant sa mort, nommé Tamsir (Chef de la religion musulmane à Saint-Louis) et Cadi de Saint-Louis. Ce qui prouve qu'il était versé dans les sciences religieuses et arabes. Cependant, Amar Samb, ne nous a pas dit grand-chose sur sa production littéraire et scientifique. Il dit même que c'est plutôt son fils Doudou Seck (1867-1943) qui l'intéressait.[48]

Né en 1867 à Saint-Louis, Doudou Seck (Mohamed Ben El Mogdad, de son vrai nom), a fait ses humanités entre le Sénégal et la Mauritanie où son père l'avait envoyé auprès des savants du clan Awlâd Daymân des tribus hassanides de Trarza, pour compléter ses études et parfaire son niveau, d'après Amar Samb que nous venons de citer. Il a passé 15 ans en Mauritanie. Ce qui fait qu'il maîtrisait parfaitement, en plus de l'arabe classique, la langue locale de ces tribus (Al-Hassaniyyah).

Revenu au Sénégal, il est recruté en 1887 comme interprète par les autorités coloniales de Saint-Louis. Entre 1892 et 1928, notre auteur a dénombré 8 missions accomplies en faveur des

47 El Hadji Ravane Mbaye, « L'Islam au Sénégal » (Thèse de Doctorat 3ème Cycle, Université de Dakar, 1976).

48 Samb, *La Littérature sénégalaise d'Expression arabe*, 90.

colonisateurs, surtout en Mauritanie. Et malgré sa proximité avec les Français, il a pu tisser des relations amicales avec certaines autorités religieuses et traditionnelles au Sénégal et en Mauritanie. Parmi ses grands amis, on comptait Cheikh Sadibou, Cadi Madiakhaté Kala et Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké, etc.

Il était très généreux, très courtois, aimable et aidait les gens. Sa demeure était un lieu de rencontres et un foyer d'accueil. Il était aussi un grand traducteur-interprète, un juriste (Cadi), un diplomate et un grand poète. Amar Samb lui a cité une quinzaine de poèmes (incomplets) et a dit que l'on ne trouve pas au Sénégal l'ensemble des poèmes de son principal recueil, et qu'ils pourraient, peut-être, se trouver entre les mains de ses amis mauritaniens, férus de la poésie et passionnés de la littérature.[49]

Cependant, nous constatons qu'à la différence des autres érudits sénégalais, ces deux savants saint-louisiens n'ont pas laissé une production littéraire et scientifique abondante, connue et diffusée au niveau de la grande masse des intellectuels de notre pays, comparativement à El Hadji Omar ou à Cheikh Ahmadou Bamba. Nous ne voyons, aujourd'hui, aucun ouvrage sur le marché qui leur serait attribué. Ils n'ont fondé aucun grand *daara*, connu en dehors de Saint-Louis, encore moins un village qui abriterait leur descendance. Pire encore, la propre maison de Doudou Seck (mort en 1943) était tombée en ruine, des morceaux d'ustensiles meublaient le décor de la cour, d'après Amar Samb qui l'a visitée cinq ans avant la composition de son ouvrage.[50] Tout cela a fait que les deux El Mogdad ne seraient pas très connus de la grande masse et leur contribution au développement de l'éducation et des sciences islamiques serait très limitée. Le seul intérêt de les intégrer dans notre liste des oulémas musulmans, réside dans le fait qu'ils étaient des érudits, qui maîtrisaient le Français, et qu'ils faisaient partie des premiers intellectuels saint-louisiens sur la liste établie par Amar Samb.

49 Ibid., 101.

50 Samb qui était un ancien Directeur de l'IFAN a édité son ouvrage en 1979. Il a visité la maison, probablement en 1974.

6. El Hadji Madior Cissé le Grand (mort en 1907)

Il fut un contemporain d'El Hadji Malick Sy, de Khaly Madiakhaté Kala et de Cheikh Ahmadou Bamba. Il excellait dans la jurisprudence islamique et dans la poésie. Amar Samb dit qu'il a laissé un livre sur la Jurisprudence islamique de quelques 300 pages, sous forme de manuscrit, copié par un Mauritanien du nom d'Ahmad Ibn Al-Mukhtâr Al-Yadali. Amar Samb a cité, aussi, deux excellents poèmes d'El Hadj Madior, dont le 1er compte 93 vers.[51] Ce poème est conservé à l'Institut Fondamental de l'Afrique Noire (IFAN). Les deux poèmes constituent des panégyriques dédiés au Prophètes PSL.

7. Cheikh Moussa Camara de Guangué (1864-1945)

Né en 1864 dans le village de Kouréké Samba Dioum, selon Amar Samb, Cheikh Moussa Camara est considéré comme l'un des plus grands intellectuels du Sénégal, pour son érudition et sa vaste culture générale, ce qui fait que sa production scientifique et littéraire touche plusieurs domaines : jurisprudence islamique, sociologie, histoire, anthropologie, etc. C'est ainsi qu'il a pu retracer une bonne partie de l'histoire du Sénégal, notamment la tranche allant de la deuxième moitié du 19è siècle au début du siècle suivant.

Contrairement aux autres auteurs dont une bonne partie des productions est perdue, les œuvres de Cheikh Moussa Camara se trouvent à l'IFAN. Moussa Camara est donc un écrivain prolifique comme les autres chefs religieux.

Amar Samb nous informe qu'il nous a légué 12 manuscrits, conservés à l'IFAN. Parmi ceux-là figure un ouvrage de 136 pages sur la médecine, intitulé *Ḥuṣûl Aġrâḍ fî Chifâ'i Al-Amrâḍ* », c'est-à-dire, « La réalisation des objectifs sur la guérison des maladies ». Il a, aussi, composé cinq autres compilations littéraires.[52]

8. Thierno Yéro Baal Hanne de Nguidjilone (- 1917)

Les auteurs qui nous ont servi de référence, pour cette personnalité littéraire et scientifique, n'ont pas donné la date de naissance de Thierno Yéro Hanne. Mais Amar Samb nous informe qu'il est décédé en 1917. Il fit partie des plus grands savants du Fouta de son époque. Enseignant émérite, qui maîtrisait la

51 Ibid., 135.

52 Ibid., 156.

Jurisprudence islamique, Thierno Yéro Hanne excellait surtout dans *Le précis de Khalil*, qui est un traité de jurisprudence malikite. Il enseignait, de façon générale, l'essentielle des sciences religieuses, allant des Fondements de la Jurisprudence à l'exégèse, en passant par le Monothéisme et le Hadith. Il maîtrisait aussi la Grammaire, la Prosodie, la Rhétorique arabe, etc.[53] Mais, il semble qu'il n'a pas laissé une production scientifique et littéraire abondante. On lui cite quelques poèmes seulement dans *La Littérature sénégalaise d'Expression arabe*.

Parmi les savants du Fouta, Amar Samb a, aussi, cité un autre érudit. Il s'agit de Cheikh Mohamed Abbas Hane, qui fut jurisconsulte, linguiste, grammairien, poète et grand homme de lettres. Samb nous a aussi signalé un érudit du nom de Thierno Hamidou Hanne de Tilléré (1889-1956). Nous avons également un autre érudit du nom d'Ahmadou Ibn Abû Bakr Ibn Abdel Kader Hanne, qui était un grand homme de lettres, linguiste et grammairien. Son ouvrage de grammaire se trouve à l'IFAN en état de manuscrit.[54]

9. Cheikh Ahmad Deme de Sokone (1890-1973)

Cheikh Ahmad Deme de Sokone fait partie des illustres écrivains sénégalais. Il fut polyglotte (il parlerait 7 langues).[55] Né en 1890 en Casamance, dans le village de *Mankano*, Cheikh Ahmad Deme s'est finalement établi, à partir de 1913, au village de Sokone, où il s'adonnait à la recherche sur les sciences islamiques, à l'agriculture, à l'imamat, à l'enseignement et à l'écriture. Mais ce qui l'a rendu célèbre, surtout, c'est l'exégèse du Saint Coran. Il a, en effet, entrepris en 1938 le projet de commentaire du Saint Coran, auquel il a consacré plus de vingt (20) ans, car il l'a terminé en 1959. L'ouvrage final, édité au Caire, comprend 20 volumes.[56] Et selon le

53 Ibid., 178.

54 Ibid., 195.

55 Cf. L'article que Wikipédia lui a consacré : (https://fr.wikipedia.org/wiki/Amadou_Dème. Selon ce site, Il s'exprimait et enseignait en sept (7) langues parmi lesquelles l'arabe, le pulaar, le mandingue, le wolof, le diola et le sérère.

56 Oumar Ngatty Ba, « Sokone : Remise officielle des ouvrages d'El Hadj Amadou Dème, » *Journal le Soleil* (Sénégal : Archives du Soleil consultées le 20 février 2008, par l'auteur) : 87.

Journal *Le Quotidien* du 04 juillet 2020, l'Etat du Sénégal a remis à sa famille quelques 10775 exemplaires dudit ouvrage,[57] intitulé *Ḍiyâ'u Al-Nîrayni*, que l'on peut traduire en français : « La Lumière des deux Lumières », faisant allusion certainement à la lumière du Soleil et de la lune

Cheikh Ahmad Deme, a également composé d'autres ouvrages importants dont : « Tanbîh Al-Aġbiyâh 'Alâ Istiḥâlah Ru'yah Al-Bâr'i Bi Al-Abṣâr fî Al-Dunyâ…», ou bien (Avertissement aux Déments concernant l'Impossibilité de Voir Dieu par les Yeux dans la Vie d'Ici-bas… ». Il s'agit, selon Ousmane Dia, d'un livre de plus de 400 pages, consacré à des questions posées par l'un de ses disciples. Comme son titre l'indique, cet ouvrage traite des questions controversées de théologie.

Cet érudit d'origine toucouleur a, également, écrit sur d'autres sujets. On lui attribue un ouvrage sur l'astronomie.[58] L'ensemble de sa production littéraire et scientifique s'élèverait à plus de 40 ouvrages. Il a aussi écrit des poèmes, mais Ousmane Dia ne lui connaît pas un seul recueil de poèmes.

10. El Hadji Abbas Sall de Louga (1909-1990)

Cheikh Abbas est né à Nguick, un village du Ndiambour, dans la région de Louga, selon Ousmane Dia.[59] On lui attribue une production scientifique abondante comprenant cinq ouvrages sur le Soufisme, le Hadith, le monothéisme, des conseils et des orientations spirituelles, sur la quête du savoir et un recueil de poème volumineux de quelques 10300 vers, consacrés à des panégyriques dédiés au Prophète (SAW) et au tidjianisme.

- Tout cela montre qu'il était un grand érudit, versé dans les sciences religieuses et dans la langue arabe. Il écrivait en arabe et en wolof, avec les caractères arabes.
- Il s'y ajoute qu'il était un grand enseignant, un grand agriculteur, avec des champs qui se trouvent même au Saloum.

57 *Le Quotidien* du 20 juillet 2020 : « Sokone, Famille de El Hadji Amadou Dème : Remise de 1075 exemplaires de *Diyahou Nayiraïni* » (Archives du journal que nous avons consultées le 21 août 2024).

58 Dia, *Le Tidianisme dans la Littérature sénégalaise*, 486.

59 Ibid., 422.

- Dans son actif, il y a aussi la construction d'un Institut inauguré en 1987 baptisé *Al-Hanafiya* de Louga (officiellement Institut Islamique Supérieur de Louga), géré aujourd'hui par les autorités saoudiennes, à travers le ministère des Affaires islamiques, des *Habous* et de l'orientation. Il a aussi construit deux grandes mosquées, l'une à Louga et l'autre à Saint-Louis du Sénégal.

11. Cheikh Hady Toure (1894-1979)

Serigne Hady Touré est né en 1894 à Kébémer (Région de Louga), dans une famille de lettrés. Son père, Serigne Chith Toure était un grand maître coranique, connu dans le Cayor et ailleurs. Sa mère Sokhna Mbacké Diakhaté, fut la fille aînée du célèbre Cadi Madiakhaté Kala.[60] Et comme tous les enfants issus des familles religieuses, il s'est mis, très tôt, à étudier le Saint Coran, les sciences islamiques et la langue arabe. Après avoir mémorisé le Saint Coran auprès de son père, il étudia les sciences religieuses à Tivaouane, chez le grand maître El Hadji Malik Sy qui, plus tard, lui a donné en mariage sa fille, Sokhna Aida Sy.

Il resta à Tivaouane pendant dix (10) ans pour approfondir ses connaissances dans diverses disciplines. Et après avoir terminé le programme connu dans les centres islamiques du pays, Serigne Hady voulait étudier l'arithmétique au Maroc. Mais d'après des versions concordantes, Cheikh El Hadji Malick lui déconseilla d'entreprendre un tel voyage. Il lui dit en substance : « Si tu appliques ce que tu as étudié, Dieu te fera connaître ce que tu n'as pas encore connu ». C'est ainsi qu'il a renoncé à ce voyage. Et il s'est mis à étudier cette discipline par ses propres efforts, en commençant par les quatre (4) opérations qu'il a apprises auprès d'un commerçant (mauritanien) établi à Tivaouane.[61]

A Fass Touré, village qu'il a fondé, Serigne Hady se consacrait, en plus de l'Imamat, à trois activités : l'enseignement, l'agriculture et l'écriture. Parmi ses ouvrages, figurait un grand recueil qui comprenait 58 poèmes, pour 1178 vers. Il a aussi d'autres ouvrages sur l'astronomie, l'arithmétique et les heures de prières.

60 Ibid., 278.

61 Sur cette question du voyage au Maroc et de l'apprentissage de l'arithmétique, Ousmane Dia a repris les propos du chercheur / Cheikh Tidiane Gaye qui a écrit un ouvrage sur la biographie de Cheikh Hady Toure.

Ce grand érudit du Sénégal, ami de toutes les grandes familles religieuses du pays et collaborateur de Serigne Moudou Moustapha Mbacké, premier Calife de Cheikh Ahmadou Bamba, a fondé un grand Daara à Fass Touré, qui est devenu, aujourd'hui, un centre éducatif moderne que fréquentent des centaines d'étudiants venus de tous les coins et recoins du Sénégal. Il quitta ce bas-monde, le 23 juillet 1979 à Fass Touré.

12. Cheikh Mouhamed Khalifa Niass (1879-1959) et Cheikh Ibrahima Niass (1900-1975)

L'école de Kaolack, comme Amar Samb l'a souligné, fait partie des plus grands et des plus prestigieux centres d'éducation islamique et de production littéraire au Sénégal. Et quand on mentionne cette école, généralement, les premiers noms qui nous viennent à l'esprit, sont ceux de la famille d'El Hadji Abdallah Niass. Ce dernier fait partie des plus grandes figures religieuses et historiques de l'islam au Sénégal. Mame Abdallah est né en 1845 á Béli dans le Djolof, près de Linguère.[62]

Commençant sa formation académique avec son père, il l'aurait terminé auprès de plusieurs autres maîtres dans le Saloum, où son père Mohamed Niasse dût, en 1865, répondre à l'appel de Maba Diakhou Bâ, qui avait fondé une théocratie á Nioro du Rip.

Les bons rapports de Mame Abdallah Niasse avec la famille de Maba Diakhou, notamment avec son fils Saër Maty Ba, lui a valu des conflits avec les autorités coloniales, après la mort de l'Almamy du Rip en 1867. El Hadji Abdallah a dû, d'ailleurs, s'exiler deux fois en Gambie, à cause de sa proximité avec Saêr Maty. Pire encore, son village, Taïba Niassène, fut détruit en 1901, par les Colonisateurs Français qui avaient fini d'annexer Nioro Du Rip. Ses biens furent aussi confisqués et sa mosquée incendiée. Mais, tout cela n'a pas empêché Cheikh Abdallah Niasse de continuer sa noble mission. Il se consacra au travail, à l'éducation des disciples, surtout après avoir effectué le pèlerinage à La Mecque (1890) et une visite à Fès (1911), ville sainte marocaine de la Tijãniyyah, où repose Cheikh Ahmed Al-Tijâni al-Chérif, fondateur de cette confrérie. Au retour au Sénégal, il séjourna chez El Hadji Malick Sy, à Tivaouane, à qui il a transmis un message secret de Cheikh Ahmed Skiridji, Calife de

62 Dia, *Le Tidianisme dans la Littérature sénégalaise*, 304.

Cheikh Ahmed al-Tijâni de l'époque. El Hadji Malick a, à son tour, entreprit une médiation entre les Français et son hôte et ami.

À la fin de son séjour à Tivaouane, El Hadji Abdallah Niasse retourna au Saloum et fonda sa Zaouïa à Kaolack. Il s'y adonna à l'adoration d'Allah, à l'enseignement et à l'éducation des disciples. Des centaines d'étudiants sont ainsi formés à la Zaouïa de Léona Niassène de Kaolack, qui deviendra l'un des plus grands foyers religieux du Sénégal. Car ses enfants et ses disciples ont continué son œuvre, en se consacrant à l'enseignement académique et à l'éducation spirituelle. Il a quitté ce bas-monde en 1922. Il semble qu'El Hadji Abdallah Niasse n'a pas beaucoup écrit, ce qui pousse Amar Samb à dire que nous n'avons rien vu de ses écrits, bien qu'il fut connu pour son érudition dans les différents domaines de la science.[63]

Cependant, des auteurs confirment qu'El Hadji Abdallah a écrit un certain nombre d'ouvrages. D'après Ousmane Dia, El Hadji Abdallah Niasse a écrit un ouvrage qui s'intitule *Tanbîh al-nâs 'alâ chaqâwaty nâqiḍî bai'aty Abî al-'abbâs*, ou bien « Avertissement aux gens qui violent le pacte d'allégeance conclu avec Abû al-'Abbâs ». Édité en Algérie en 1910, ce livre traite des questions relatives à la Tijâniyyah. Il y a abordé, par exemple, les qualités requises pour un maître spirituel et les conditions que les disciples doivent remplir, s'ils veulent tirer profit de leur proximité avec un quelconque *cheikh*.

La descendance d'El Hadji Abdallah Niasse figure aujourd'hui parmi les personnalités musulmanes sénégalaises les plus influentes dans les domaines religieux, culturel, politique, etc. On ne parle pas de science et d'éducation, au Sénégal, sans citer, par exemple, El Hadji Mohamed Khalifa, son fils aîné, et Cheikh Ibrahima Niasse, l'initiateur de la *Fayḍah* al-tijâniyyah. C'est pourquoi, Thierno Ka affirme que les enfants d'El Hadji Abdallah Niasse ont joué un rôle très important dans l'enseignement arabo-islamique au Sénégal.[64] Nous en citons, en guise d'exemple, deux grandes personnalités remarquables, à savoir Cheikh Mohamed Khalifa Niass et El Hadji Ibrahima Niass.

63 Samb, *La Littérature sénégalaise d'Expression arabe*, 6.

64 Thierno Ka, *École de Pir Saniokhor : histoire, enseignement et culture arabo-islamiques au Sénégal du XVIIe au XXe siècle* (Dakar : GIA, 2002), 260.

12-1. Cheikh Mohamed Khalifa Niass (1881-1957)

Après la disparition d'El Hadji Abdallah Niass en 1922, son fils aîné, El Hadji Mohamed Khalifa Niasse, se chargea de la destinée de la famille. Il termina ainsi l'éducation de ses frères cadets et continua la formation spirituelle des disciples qui étaient sous la responsabilité de son père. Il assuma pleinement sa fonction d'enseignant et se mit aussi à écrire et à composer des poèmes. Parmi ses œuvres les plus connues, figure son recueil de poèmes connu sous le nom de « *Al-Kibrît al-Aḥmar* », ou l'Alchimie Rouge. Ce Recueil est composé de poèmes dédiés à Cheikh Ahmed Tijân al-Chérif et à ses compagnons. Le nombre des poèmes du recueil s'élève à cent vingt-et-un (121) poèmes et neuf (9) morceaux, pour trois mille cent vingt (3120) vers.[65] Il a aussi un autre recueil intitulé *Khâtimah Al-Durar* que son fils, Sidy Lamine Niass a édité en 1996. Ce recueil comprend 684 vers.

Mais El Hadji Mohamed Khalifa Niasse a aussi écrit des poèmes dans lesquels il exhortait les disciples à entretenir des relations cordiales et à s'aimer.

12-2. Cheikh Ibrahima Niass (1900-1975)

Comme son frère aîné, Mohamed Khalifa, El Hadji Ibrahima NIASS était un érudit, un enseignant et un acteur politique distingué. Il est né en 1900, selon la version la plus répandue à Taïba Niassène, village fondé par son père.[66]

S'agissant de son éducation et de sa formation intellectuelle, on peut affirmer qu'il a grandi dans son milieu familial, où il a fait ses humanités, notamment auprès de son père, El Hadji Abdoulaye Niass.[67] Il mémorisa ainsi le Saint Coran, très tôt, pour entamer les études religieuses et les sciences de la langue arabe qu'il maîtrisait parfaitement.

Après avoir passé toutes les étapes relatives à l'enseignement arabo-islamique au Sénégal, il s'est mis à enseigner comme son père

65 Ibid.

66 Babacar Niane, auteur d'un ouvrage sur Baye Niasse souligne que « la date de naissance Cheikh Ibrahima Niass est une question trop controversée ». Il cite ainsi des dates allant de 1900 à 1902. Babacar Ninane, *Baye Niasse, un Père du Panafricanisme et Figure emblématique de l'Islam* (Dakar : L'Harmattan-Sénégal, 2020), 5-52.

67 Ibid., 54.

et ses autres frères. Il fondait, ainsi, son propre village en 1929, Médina Baye, où il s'évertuait à enseigner et à former ses disciples. On rapporte qu'il avait l'habitude de dire que le mode de fonctionnement de sa nouvelle cité, Médina Baye, reposait fondamentalement sur trois piliers : l'accomplissement des cinq prières canoniques, les séances d'enseignement et les séances de *ḏikr*…[68]

Pour mieux prendre en charge les disciples qui venaient s'abreuver à la source de sa science intarissable, Baye Niass répartissait les tâches à certains de grands disciples, qui étaient aussi des érudits spécialisés dans des domaines différents. D'après Babacar Niane, il confiait l'enseignement coranique à El Hadji Asta Niass ; l'enseignement de la théologie et du droit islamique à Thierno Lamba Ba, Serigne Ousmane Ndiaye, Serigne Oumar Lo, Serigne Souleymane Seck et Serigne Wade ; l'enseignement de la Grammaire et de la Morphologie à Serigne Ahmadou Tidiane Thiam. À Serigne Aliou Cissé (qui était devenu l'Imam Râtib de la grande mosquée), Baye Niass confiait une bonne partie des cours qu'il assurait, notamment ceux relatifs au niveau supérieur.

Baye Niass n'était pas seulement un enseignant versé dans les sciences religieuses et arabes, il était aussi profondément mystique. Il initia une école d'éducation spirituelle dite « Al-Fayḍa ». Ce vocable tire son sens d'un concept arabe qui renvoie à la diffusion de la grâce divine. Pour Babacar Niane, enseignant à l'université de Thiès (Sénégal), auteur d'un ouvrage et d'une Thèse de Doctorat sur Baye Niass, la Fayḍa signifie dans ce contexte : « effusion divine ; autrement dit : adhésion d'une masse critique de personnes à une cause noble dans la voie tracée par Cheikh Ahmad Tidiane Chérif de Fez ».[69]

Erudit, mystique, enseignant, Baye Niass était aussi un écrivain prolifique, hors pairs, qui écrivait sur tout, pratiquement. Sa production littéraire et scientifique embrassait beaucoup de domaines et révélait une vaste culture générale. Ousmane Dia dit que celui qui revisite sa production scientifique y trouve beaucoup de passages et de citations puisés dans les idées et écrits du cheikh

68 Ibid., 61.

69 Ibid., 90.

qâdirite Al-Moukhtar Al-Kounti, et du fondateur du Mouridisme Cheikh Ahmadou Bamba.[70]

La plus grande référence de sa production poétique est certainement son recueil de poèmes intitulé *Jâmiʿ Jawâmiʿ Al-Dawâwîn* ou bien « Collection regroupant les recueils de poèmes », qui comprend 3627 vers. Il s'agit d'un mélange de poèmes panégyriques dédiés au Prophète (SAW) et à la tijjaniyya.[71] Mais son ouvrage intitulé *Kâchif Al-Abâs ʿAn Fayḍa Al-Khatm Abî Al-ʿAbbâs* ou « La levée des équivoques sur la Fayḍa du sceau des Saints, Abû Al-ʿAbbas », constitue la meilleure référence pour comprendre son obédience soufie.

D'après Niane, « Pour répondre aux détracteurs de cette voie mystique, il écrivit au début des années 1930 ce livre qui sert de viatique et qui lève toute équivoque dans le soufisme de manière générale, et de la *tariqa* tidjiane en particulier ».[72] Cela signifie qu'il clarifie, dans ce traité, les doctrines de la voie de Cheikh Ahmad Tidiane Al-Chérif et les fondements de la Fayḍa qu'il a initiée.

13. Cheikh Mouhammadou Siradji Ba (1900 – 1980)

Cheikh Mouhammadou Siradji Ba (Mamadou Saïdou Ba) est né en 1900 au Fouta Toro dans le village de Thikité, situé dans le Département de Podor. Mais, après avoir terminé ses études au Fouta, notamment auprès de Mohamed Baba Talla, le célèbre érudit de Thilogne, il s'est dirigé vers le sud du pays où il séjourna dans plusieurs localités de la région de Kolda, avant de fonder Médina Gounass, qui est devenu un haut lieu de la tijâniyya.

S'agissant de sa production scientifique et littéraire, on peut dire, avec Ousmane Dia, que malgré sa longue quête du savoir, la profondeur de sa science et sa vaste culture générale, Cheikh Mouhammadou Siradji Ba n'a pas beaucoup écrit, ni des ouvrages célèbres connus de tout le monde, ni des poèmes que ses adeptes chanteraient, à l'exception de quelques poèmes consacrés à des supplications et des implorations. On dit qu'il préférait éduquer ses disciples par les actions qu'il accomplissait devant eux, et par les

70 Dia, *Le Tidianisme dans la Littérature sénégalaise*, 376.

71 Ibid., 396.

72 Ninane, *Baye Niasse, un Père du Panafricanisme*, 196.

paroles qu'il leur adressait directement. C'est pourquoi, il ne consignait pas ses idées et ses paroles dans des livres.[73]

Cependant, son fidèle disciple, le poète Mohamed Lamine Agne, a mentionné dans une étude qu'il lui a consacrée, intitulée *Taṭyîb Al-Mizâj fî Ḥayâti Muḥammad Al-Sirâj* (Traitement de l'Humeur dans la Vie de Muhammad Siradji Ba), huit (8) documents contenant des recherches, des lettres, ou des supplications et des implorations, dont il serait l'auteur.

14. Cheikh Mbacké Bousso (1864-1946)

Cheikh Mohamed Ben Mohamed Al-Mboussob, plus connu sous le nom de Cheikh Mbacké Bousso, est né en 1864 dans le village de Mboussobé, dans l'ancienne province du Djolof. Son cinquième arrière-grand-père était Hammad Ben Ali, le premier à venir du Fouta Toro pour s'installer dans le territoire du Djolof. Cheikh Mbacké Bousso fait partie des plus grands savants musulmans sénégalais et des illustres dignitaires de la confrérie des Mourides.

Serigne Mbacké Bousso a grandi auprès de son père, le savant Cheikh Mohamed Bousso, que tout le monde connaît sous le nom de « Serigne Mboussobé ». Très jeune, il mémorisa le Saint Coran. Puis, il étudia, auprès de son père, les principes des sciences religieuses et de la langue arabe, car son père était, à son époque, la destination des étudiants et des chercheurs.

Nous devons signaler, d'autre part, que Serigne Mbacké Bousso a également fait des études auprès de son cousin et maître spirituel, Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké, notamment en ce qui concerne le Monothéisme, la Grammaire arabe et le Soufisme. Puis, il s'est rendu chez un autre maître du nom de Samba Toucouleur Ka, auprès de qui il a étudié de nombreux ouvrages sur la Grammaire arabe, la Jurisprudence islamique et l'exégèse, ainsi que d'autres sciences du Coran. Tout cela a fait que Cheikh Mbacké Bousso était très estimé, qu'il jouissait d'un grand statut et qu'il avait un grand mérite. Il fut, à son temps, le summum de la science.

D'autre part, nous signalons que malgré son statut de grand savant et des liens de sang qui le liaient à Cheikh Ahmadou Bamba, Cheikh Mbacké Bousso restait un *taalibe*, un fidèle conseiller et un soutien indéfectible à son maître spirituel, Cheikh al-Khadim. Il

73 Dia, *Le Tidianisme dans la Littérature sénégalaise*, 471.

l'aidait dans ses affaires privées et publiques. Cheikh Ahmadou Bamba l'avait désigné comme mufti (ou celui qui donne des avis juridiques) et comme juge devant appliquer les dispositions juridiques (de la Loi islamique). Il lui demandait souvent, aussi, d'écrire des réponses aux correspondances venues des érudits et des grands dignitaires, ou adressées aux autorités françaises, établies au Sénégal.

S'agissant de son Ecole et de sa Production littéraire et scientifique, il nous suffira de dire tout simplement que Cheikh Mbacké Bousso a consacré sa vie à la science, en termes d'enseignement, de composition d'ouvrages et d'émission de fatwas. Son objectif était d'être utile aux gens et de les guider. Comme l'a dit son fils Mouhamed Bousso : « Il (Cheikh Mbacké) a composé plusieurs ouvrages et a écrit des synthèses portant sur les sciences astronomiques. Il s'en est arrivé à des choses que personne, à son temps, n'avait découvertes, à notre connaissance ».[74]

En effet, Serigne Mbacké Bousso a composé des ouvrages dans divers domaines, tels que le monothéisme, la jurisprudence, l'exégèse, les sciences du Coran, le soufisme, la grammaire, la morphologie, l'astronomie et la détermination des heures de prières. Le plus important de ses ouvrages est son œuvre intitulée *Yawâqît al-Ṣilât fî Taqrîb al-Mawâqît al-Ṣalât*) ou (Rubis de dons sur la détermination approximative des heures de prière).

Parmi les œuvres de Cheikh Mbacké, on peut aussi citer :

1. *Le Bonheur des Etudiants sur la Biographie de Cheikh al-Khadim* est un livre merveilleux, qui constitue la plus ancienne biographie écrite sur le grand Cheikh.
2. *Assurer la sécurité du stupide contre le danger de l'imitation*, aborde des questions de dogme ;
3. *Fraternité et amitié* porte sur les principes religieux qui fondent la fraternité et l'amitié ;
4. *Rubis de Dons sur la détermination approximative des Horaires de Prière* est un fruit de recherche astronomique de près de 30 ans. Il établit un calendrier auquel il se référait pour connaître les heures de prière au Sénégal, indépendamment

74 Cf. le document de présentation de Cheikh Bousso à l'exposition qui lui était dédiée, à l'occasion du *Magal* de 2024 (*Magal : commémoration du départ en exil au Gabon d'Ahmadou Bamba*), à la Grande Mosquée de Touba.

de la succession des époques et des changements de générations ;

5. *Un traité sur l'Art de Transcrire le Saint Coran ;*
6. *Un Traité sur les Vertus d'enseigner le Saint Coran* ;
7. *Un Petit Traité sur l'Analyse syntaxique de « Zaïd est venu ».* C'est un petit livre dans lequel il aborde des aspects spécifiques relatifs à la grammaire.

Cette activité scientifique florissante n'empêchait pas Serigne Mbacké Bousso de s'adonner correctement à l'enseignement. Et la preuve ce sont les grandes personnalités qui ont été formées dans son école, et qui ont porté le flambeau de la science pour le transmettre, par la suite, à d'autres générations, en s'éclairant à sa démarche, et en suivant sa méthode.

Il ressort de ce qui précède que Cheikh Mbacké Bousso était un grand savant et un enseignant émérite. Sa contribution à l'éducation, à la diffusion de l'islam et au développement du pays (il a fondé deux villages) n'est pas à démonter.

En définitive, la production littéraire et scientifique de nos érudits, comme Cheikh Omar Fûtiyyu Tall, Ahmadou Bamba et ElHadji Malick Sy, entre autres, met en exergue, de façon générale, les itinéraires individuels et collectifs, illustratifs de l'effervescence intellectuelle au Sénégal, qui accompagnait l'expansion de l'islam et le développement des confréries religieuses. Autant cette œuvre éclaire l'opinion sur les thèses doctrinales des confréries religieuses et sur le dogme musulman, autant elle illustre combien les religieux et les intellectuels sénégalais s'intéressaient aux études islamiques et aux débats d'idées qui s'animaient autour des ordres religieux, objets de critiques acerbes par rapport à leur caractère orthodoxe. Il y a aussi la question de la légitimité des chefs religieux noirs qui drainent des foules.[75]

IV. Contribution des érudits sénégalais à l'éducation et au développement du pays

La religion musulmane constitue un facteur de transformation sociale. C'est pourquoi, aujourd'hui, on peut mesurer facilement les impacts de l'action des érudits musulmans et les apports de la

75 Cissé, « Les Impacts sociolinguistiques du Mouridisme sur les Wolofs, » 178.

civilisation arabo-islamique sur les populations sénégalaises. Les éléments des apports des savants sénégalais, peuvent être appréhendés à travers les écoles coraniques, les mosquées, l'architecture des édifices de cultes, la toponymie, l'aménagement des villages et de l'espace des concessions et des maisons, la transcription des langues nationales en caractères arabe, la production littéraire et scientifique, entre autres. A cela s'ajoutent les pratiques religieuses, les orientations philosophiques et options sociales que notre code moral confirme.

Tout ce que nous venons de dire constitue des résultats de l'action des ulémas sénégalais. Nous allons tenter d'esquisser, ci-dessous, les principales fonctions que ces érudits remplissaient et leurs contributions au développement du pays.

IV-1. Fonctions d'enseignants, d'Imams et de conseillers

Les érudits musulmans, constituaient dans notre pays, la crème de l'élite musulmane, car ils incarnaient l'âme de l'islam au Sénégal. C'est pourquoi, ils remplissaient des fonctions importantes dans la vie collective et individuelle des musulmans.

La première fonction des érudits est, naturellement, l'enseignement. Ils remplissaient la fonction de maîtres et de Professeurs des Sciences religieuses. C'est grâce à leurs multiples initiatives que l'enseignement coranique s'est développé dans le pays. Nous avons longuement parlé du développement de cet ordre d'enseignement. Ils ont créé, partout dans le pays, des *daaras*, des centres d'éducation spirituelle, des *zâwiyyah* et des mosquées. Les mosquées n'étaient pas seulement destinées aux cultes. Elles remplissaient également des fonctions d'école. Les premiers *daaras* du Sénégal étaient implantés dans les demeures des maîtres coraniques, ou dans les mosquées, comme déjà évoqué.

En effet, les mosquées remplissent plusieurs fonctions socioculturelles. C'est pourquoi, dans tous les quartiers, villes et villages, on construit de belles mosquées. Il arrive même que, dans beaucoup de localités, la mosquée avec une architecture arabesque, constitue le plus bel édifice de la localité.

Quoiqu'il en soit, il est avéré que la construction des mosquées a, toujours, été accompagnée de la création d'écoles coraniques et de centres d'éducation. C'est ce qui a permis au Sénégal de disposer aujourd'hui d'abondantes ressources humaines qualifiées, dans

tous les domaines de la vie religieuse et sociale. Partout dans le pays, nous avons d'excellents Imams, d'excellents prêcheurs, d'excellents jurisconsultes et d'excellents enseignants. C'est pourquoi, d'ailleurs, les descendants des maîtres des ordres et des foyers religieux, continuent à assumer, avec merveilles, les responsabilités et les charges qui incombaient à leurs pères et ancêtres.

L'implantation des écoles et des centres de formation se multiplie aujourd'hui encore partout dans le pays. L'imposition de l'école française n'a pas empêché les parents d'envoyer leurs enfants aux *daaras* et autres écoles franco-arabes.

Tout cela est le résultat des efforts inlassables des érudits du Sénégal, qui ont fait de l'enseignement coranique et des disciplines religieuses une offre éducative alternative, qui suppléait l'école française classique, notamment dans les zones rurales et dans les foyers religieux traditionnels.

En outre, les érudits sénégalais ne se contentaient pas seulement de fonder des écoles et de dispenser leurs enseignements. Ils remplissaient aussi d'autres fonctions aussi importantes que l'enseignement. En effet, La dualité école coranique-mosquée, a abouti au fait que les érudits musulmans remplissent une deuxième fonction, qui est l'Imamat. Ils étaient, partout, des *Imams*, dans tous les sens du terme *Imam*.

Comme on l'a déjà souligné, dans la plupart des cas, ce sont les maîtres coraniques qui étaient désignés *Imams* dans les villages où ils servaient, qu'ils y soient autochtones ou étrangers. Car la fonction d'Imam comprenait, outre les prières dans la mosquée, tout ce qui touche l'islam. Il est chargé de diriger les cérémonies au cours desquelles les compétences de l'Imam sont sollicitées : mariage, baptême, funérailles, partage de l'héritage entre les ayants-droits, etc.

Mais comme les ulémas et les maîtres coraniques devenaient de plus en plus influents, et maîtrisaient les dispositions juridiques relatives à certaines questions de la vie sociale de la communauté, ils suppléaient le chef local de la communauté, (ou collaboraient avec lui), si l'érudit n'est pas lui-même le chef local. Dans ce cas, l'érudit tranche les différends qui lui sont soumis. Il se prononce sur la validité d'un divorce ou d'un mariage. Il condamne un voleur,

donne son avis sur une transaction commerciale, aide un simple citoyen à recouvrir un crédit qu'un tiers avait refusé de rembourser, etc. Le Cadi Madiakhaté Kala constitue une illustration parfaite de ce rôle.

Son influence grandissante, et ayant gagné la confiance de la communauté, le savant (*Imam*) devient le confident de tout le monde. Les gens de divers horizons, viennent solliciter son avis sur des questions aussi variées que la mésentente entre les couples, des disputes quotidiennes entre coépouses, les mesures à prendre par rapport à telle ou telle situation, y compris la circoncision des enfants. Il devient ainsi incontournable de telle sorte que les autorités locales, les chefs et notables, les souverains et les princes s'attachent ses services pour mieux gérer les affaires de la cité. On le délègue, on l'interroge sur certaines questions vitales, on lui demande d'intervenir. Bref, il devient l'interface entre les populations et les chefferies ou l'administration locale.

Il arrive même que certains érudits et maîtres coraniques intègrent le pouvoir et collaborent positivement avec les chefs. Dans les milieux universitaires au Sénégal, on attribue à ceux-là le titre de « marabout ». Transformés en secrétaires ou conseillers, ces marabouts jouent un rôle de plus en plus grandissant dans les cours des souverains. Dans le Cayor, l'islam y ayant alors une base solide, selon Bassirou Dieng, les marabouts d'ascendance noble, proches du pouvoir, détenaient des charges officielles dans les cours des souverains. Le marabout Amary Dia, qui légitime dans les récits (R1) le pouvoir d'Amary Ngoné Sobel Fall (deuxième *Damel* du Cayor), participait de cette réalité sociopolitique.[76]

Ces marabouts secrétaires étaient présents dans tous les royaumes du Sénégal. D'après Vincent Monteil, à la cour des Rois du Saloum, il y avait, de la fin du 16è siècle à celle du 19è siècle, successivement quarante (40) marabouts secrétaires (*alwali*), généralement Toucouleurs.[77]

Nous notons, également, la présence de ces marabouts secrétaires et juges dans la cour du Damel du Cayor, Lat Dior Ngoné Latyr Diop (mort en 1886). Il y avait principalement deux

76 Bassirou Dieng, *Société wolof et Discours du Pouvoir, Analyse des Récits épiques du Kajoor* (Dakar : Presses universitaires de Dakar, 2008), 198-9.

77 Monteil, *L'Islam Noir*, 125.

personnages influents connus dans l'histoire du Cayor. Il s'agit de Mame Mor Anta Sally Mba Backé, père de Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké, fondateur de la confrérie des Mourides, et du Cadi Madiakhaté Kala. Et la liste des marabouts auxiliaires des souverains locaux est très longue. C'est dire, donc, certains érudits sénégalais remplissaient des fonctions sociopolitiques très importantes. Et leur rôle dans le développement économique est aussi important.

Par ailleurs, ce sont les maîtres coraniques, dans beaucoup de villages sénégalais, qui continuent encore aujourd'hui à jouer ces imminents rôles et remplissent ces différentes fonctions sociales. La finalité de l'enseignement coranique et des sciences religieuses réside dans la prise en charge des problèmes de la société. L'essentiel des contenus des disciplines qui figurent dans ce programme, traite du droit et des rapports entre Allah et les créatures ou entre les créatures elles-mêmes. C'est dire ainsi que l'islam, à travers sa civilisation et ses cadres d'éducation, a pu apporter aux Sénégalais, en plus de la religion, de nouvelles techniques qui leur ont permis d'améliorer sensiblement leurs conditions de vie.

IV-2. Fondation de villages et construction d'infrastructures collectives

L'histoire nous apprend que la plupart des chefs religieux sénégalais ne sont pas nés dans les localités où l'on trouve leurs fiefs aujourd'hui. L'une des exceptions rares dans ce domaine, est certainement Seydina Limamoulaye qui, même s'il a fondé d'autres villages, il a fait de Yoff son fief principal et le siège de sa confrérie. Quant aux autres chefs de doctrines et ulémas respectueux, ils ont souvent quitté les villages de leurs ancêtres et les demeures paternelles, pour fonder leurs propres villages.

Les exemples d'Ahmadou Bamba, d'El Hadji Malick Sy, d'El Hadji Abdallah Niass, de Serigne Amary Ndack Seck, sont édifiants. Il en est de même de la famille Ba de Médina Gounass, des familles chérifiennes de la Casamance, etc.

Les érudits et chefs religieux qui restent dans les demeures de leurs ancêtres, les ont magnifiquement transformées en centres urbains ou en grandes agglomérations. En effet, les villes et centres urbains constituent des accomplissements significatifs qui

témoignent de la dynamique de ces organisations religieuses fondées par les érudits. Dans toutes les régions du Sénégal, par exemple, les grandes figures de l'Islam ont laissé leurs traces, en fondant des centres urbains ou semi-urbains, avec de belles mosquées et de belles maisons.

Dans le centre du pays, nous avons vu que beaucoup de villages maraboutiques fondés il y a à peine cent ans, sont devenus des villes, des centres urbains ou de gros villages, dépassant de loin ceux fondés il y a 150 voire 200 ans par des Damels et autres Bourbas, par exemple. Darou Mousty, par exemple, fondé dans le Cayor en 1912 par Cheikh Ibrahima Faty Mbacké, le frère cadet de Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké, est de loin plus grand et plus moderne que Thilmakha, fondé par les Damels du Cayor.

Des villages comme Darou Mousty et Taif, fondés entre 1912 et 1935, par exemple, sont devenus aujourd'hui des chefs-lieux d'Arrondissements et de grandes communes.

D'autre part, il y a des érudits et chefs religieux qui ont réussi le pari même de créer des villages satellites autour de leur village principal, siège de la confrérie, préfigurant ainsi un territoire confrérique où la grande majorité des habitants sont affiliés à leurs ordres. Touba en est un exemple vivant pour le Mouridisme. La ville de Touba (fondée en 1888) est devenue la deuxième ville du Sénégal en termes de populations. Et le Département de Mbacké, dans lequel elle constitue l'épicentre, est aujourd'hui, « le département le plus peuplé au Sénégal suivi de celui de Dakar avec respectivement 1359757 et 1182416 habitants,[78] selon les résultats issus du 5ème recensement général de la population de 2023.

Par ailleurs, certains chefs religieux ont marqué la présence remarquable de leur confrérie par la construction de mosquées et de *Zâwiyyah*, qui constituent de vrais cadres d'éducation et de formation spirituelles. El-Hadji Malick Sy est certainement l'un des précurseurs de cette stratégie. Ses *Zâwiyyah* de Saint-Louis, de Dakar et de Tivaouane, entre autres, sont devenues des références en la manière. Mais tous les chefs des confréries soufies ont adopté cette stratégie. Ils ont construit des mosquées et des *Zâwiyyah* partout dans le pays.

78 ANSD. RGPH-5, 2023, Rapport préliminaire de l'Agence Nationale de la Statistique et de la Démographie, octobre 2023, p. 18.

Il faut ajouter à ces réalisations, des infrastructures collectives construites par ces ulémas et chefs religieux du Sénégal, avec le concours de leurs disciples. Partout dans les localités que je viens de citer, ils ont construit des infrastructures, des forages ou des puits ; des hôpitaux, centres de santé ou dispensaires ; des marchés ou lieux de commerces, etc. Ce qui fait que les populations, dans ces localités, ont accès à l'essentiel des services sociaux de base, comme l'eau, l'électricité, la santé, l'école et des activités économiques importantes. Ainsi, la foi rime avec la modernité.

IV-3. Contribution des érudits au développement du pays

L'action des érudits ne se limite pas seulement à la prédication, à l'enseignement et à l'éducation spirituelle des adeptes. Leurs actions touchent tous les domaines de la vie des Musulmans, car ils étaient aussi des agents de développement. Ils ont initié partout dans le pays de grands projets éducatifs, socioculturels, de santé et socioéconomiques, car les érudits considèrent, dans leurs écrits, que travailler pour consommer le licite et pour obéir à Allah, constitue une obligation religieuse. Et que celui qui travaille et mange le licite, obéit à Allah. C'est ainsi qu'ils ont beaucoup insisté sur le *Kasb*, ou l'acquisition des richesses et des biens, et sur le *ḥalâl*, le licite.

D'ailleurs, l'islam est une religion d'action, qui réconcilie la pratique de la foi et la quête de la satisfaction des besoins physiologiques du croyant. Le spirituel et le matériel se conjuguent au même temps et s'accordent au même sujet. Ce qui fait que la vie religieuse ne peut nullement exclure la vie économique. Autant le musulman doit aller prier à la mosquée, réciter le Saint Coran et invoquer Allah, autant il doit semer la graine et cultiver son champ. C'est ce principe qui fonde la vision économique de nos chefs religieux, qui exaltent le travail et encouragent l'action productrice de richesses.[79]

De toute façon, le premier aspect que l'on peut mettre en exergue pour souligner la participation des érudits au développement du pays, concerne la fondation de villes, de centres urbains et de villages, comme déjà évoqué. En effet, les villes et centres urbains

79 Cissé, « Les impacts sociolinguistiques du Mouridisme sur les Wolofs, » 511.

constituent des accomplissements significatifs qui témoignent de la dynamique de ces organisations religieuses fondées par les érudits.

On constate aussi que les maisons des marabouts et des grands dignitaires dans ces villes et villages, sont très belles. Il y a même des dignitaires religieux qui ont construit de vrais palais chez eux. Nous pouvons en citer El-Hadji Djily Mbaye de Louga, l'un des plus riches sénégalais de tous les temps, et Serigne Mbacké Sokhna Lo (de son vrai nom Serigne Mbacké Mouhamed), qui a construit un magnifique palais à Taif, village fondé par son grand-père, Serigne Moustapha Mbacké.

Outre l'urbanisation, les érudits contribuent dans tous les secteurs d'activités économiques du pays. Leur quotepart dans l'agriculture est inestimable. Les grands marabouts détiennent presque le tiers de la production arachidière du pays. Et les auteurs qui ont eu à travailler sur cette question de la production agricole des cheikhs et érudits, ont souligné l'importance de la contribution des disciples dans ce domaine. Par exemple, les estimations de la production arachidière des Mourides par les différents chercheurs[80] s'élèvent, au moins, à 50% de la production nationale. Et nous pensons que malgré le déclin de la culture de l'arachide et la conversion des paysans vers d'autres professions et corps de métiers, ils restent les principaux producteurs agricoles du Sénégal.

Les érudits-cheikhs excellent également dans la culture des autres céréales, comme le mil et le maïs. Les grands marabouts développent aussi des rizicoles et des champs de maraichage dans le Delta du fleuve Sénégal, et dans la zone des Niayes qui comprennent le littoral de Dakar à Saint-Louis.

Pour l'informel, les disciples de ces érudits occupent encore une place importante dans ce secteur. Il suffit de regarder les enseignes commerciales, les symboles et les photographies des personnages religieux pour s'en rendre compte. Il est à noter aussi que certains dignitaires religieux investissent dans le commerce, dans l'industrie et dans tous les secteurs de l'activité économique. D'autres aident leurs disciples à monter des usines et des entreprises.

80 Monteil, *L'Islam Noir*, 371 ; Samb, *La Littérature sénégalaise d'Expression arabe*, 496 ; Donald Cruise O'Brien, *The Mourides of Senegal, The Political and Economic Organization of an Islamic Brotherhood* (Oxford: Clarendon Press, 1971), 190.

Certaines études montrent, par exemple, que les Mourides investissent le secteur industriel. Les auteurs de l'ouvrage « Etudes sur la Mouridiya », nous apprennent que les Mourides détiennent 70% des industries dans la Zone industrielle SODIDA de Dakar, et que dans le domaine de l'artisanat, ils occupent les 7/10 des activités de la cordonnerie à Tilène et 6.5/10 de la fabrication d'objets d'art africain au village artisanal de Soumbédioune.[81]

Les disciples des érudits-cheikhs s'activent également dans le domaine des arts. La plupart des produits artisanaux de bonne qualité sont fabriqués par des adeptes de l'islam confrérique. Ils dominent aussi des corps de métiers comme la menuiserie, la forge, la teinture, le tissage des vêtements, la couture, etc. Il s'ensuit que la contribution des érudits et des chefs religieux sénégalais dans la production des richesses et des biens, n'est plus à démontrer. Les villages fondés, les mosquées, les écoles coraniques, les beaux édifices, la production littéraire en arabe et en langues nationales, constituent des éléments qui nous permettent de mesurer l'excellent travail que les érudits et chefs religieux ont réalisé. Il en est de même de la production agricole, de leur contribution au développement du commerce et de l'industrie, et de l'organisation d'évènements religieux qui ponctuent le calendrier culturel de notre pays.

Conclusion

Les dynamiques de l'enseignement arabo-islamique marquent fortement l'évolution de la société sénégalaise. C'est l'introduction de cet ordre d'enseignement qui nous a permis d'écrire une nouvelle histoire du Sénégal. En effet, l'expansion de l'islam, accompagnée de l'implantation de ses institutions, de la pratique de son dogme et de l'enseignement de sa civilisation, à travers la langue arabe et les sciences religieuses, ont ouvert de nouvelles perspectives aux populations sénégalaises.

Il s'agit de l'adoption de nouvelles idéologies et d'un système socioculturel qui tentent une synthèse des valeurs islamiques, des valeurs traditionnelles et des coutumes ancestrales. Cette parfaite symbiose entre les valeurs traditionnelles sénégalaises positives et celles apportées par l'islam, a permis à l'élite musulmane

81 Rawdu-r-Rayâhîn (Daa'ira), *Etudes sur la Mouridiya* (Touba, 2014), 117.

sénégalaise de jeter les bases de la construction d'une nation de croyants, qui aspirent à un vivre ensemble fondé sur la foi, le travail, la justice, la solidarité et la morale.

Les érudits sénégalais, principaux acteurs de la formation des masses de croyants sénégalais, continuent à semer la bonne graine. Ce qui fait que les écoles coraniques se créent et se développent, encore aujourd'hui, partout au Sénégal, même dans les coins les plus reculés du pays. Les mosquées, qui constituent aussi de vrais cadres d'éducation, continuent à s'ériger et à se moderniser. Et de nouvelles générations d'enseignants et d'imams naissent, comme jadis, dans les différentes localités du Sénégal.

Tout cela fait que la religion musulmane reste, malgré tout, la première référence socioculturelle de la plupart des Sénégalais qui, dans leur écrasante majorité, s'identifient à cette religion plus qu'à toute autre chose. Ils en construisent leur système de croyances, leur code moral et leurs règles de conduite. C'est pourquoi, on peut dire qu'ils définissent l'islam comme un système de croyances, qui véhicule un dogme pur et un culte bien organisé où la foi et l'action se conjuguent dans une même dynamique, puisque visant à réaliser la satisfaction spirituelle et morale du croyant musulman. Cette vision de l'islam déclenche une dynamique qui implique une parfaite articulation des relations verticales (où Allah occupe la place centrale et où l'âme prendra conscience du divin) et des relations horizontales où l'interaction des humains sera fondée sur l'équilibre et le juste milieu.

La conceptualisation de cette articulation des relations verticales et horizontales donnera naissance à une réelle prise de conscience, qui impose au croyant une attitude active, consistant à travailler pour l'Au-delà, mais également pour le présent, afin de satisfaire les besoins du corps. C'est pourquoi, les érudits sénégalais, tout en construisant des écoles coraniques et des mosquées, fondaient aussi des villages agricoles et s'adonnaient à l'activité économique, qui leur garantissait l'autosuffisance alimentaire et une certaine autonomie financière. Cette attitude a permis aussi aux érudits musulmans sénégalais de se placer au sommet de la hiérarchie des mouvements islamiques du pays, et de s'imposer comme un interlocuteur incontournable.

Aujourd'hui, encore, leur modèle de développement intégré peut servir de base de travail et de recherche pour les gouvernants de notre pays. Les villages qu'ils ont fondés, et qui sont devenus, en moins de cent ans, des centres urbains et des chefs-lieux administratifs, peuvent inspirer aux décideurs des méthodes d'un bon aménagement du territoire et des moyens efficaces pour lutter contre la pauvreté et pour, surtout, trouver des solutions au chômage des jeunes.

En effet, le système éducatif conçu par les érudits sénégalais, inspiré des enseignements de l'islam, était fondé sur la satisfaction de l'âme et du corps. Il s'appuyait sur la théorie et la pratique. L'environnement physique et socioculturel, était aussi des éléments intégrés dans ce système éducatif bien élaboré. C'est pourquoi leur contribution à l'éducation et au développement de notre pays est incommensurable.

En outre les grandes figures de l'islam, ont laissé des écrits de toutes sortes. Nous en avons des poètes comme Cadi Madiakhaté Kala, Bou Magdad Seck, Serigne Hady Touré, pour ne citer que ceux-là, qui ont marqué leur temps. Des prosateurs, comme Mouhamadou Deme de Sokone, Cheikh Bachir Mbacké, sans parler des grands maîtres spirituels qui ont laissé une œuvre littéraire et scientifique colossale, qui fait que le Sénégal peut se glorifier d'avoir produit une littérature d'expression arabe de haute facture, pouvant rivaliser avec celle du Maghreb, par exemple.

En définitive, nous avons tenté de décrire et d'analyser l'essentiel des apports des érudits musulmans au Sénégal, par le biais de la civilisation et de la culture arabo-islamiques. Et nous pouvons confirmer qu'ils ont beaucoup contribué à la production d'une civilisation et d'une culture sénégalaises particulières. Car nos érudits ont non seulement permis l'expansion de l'islam, mais ils ont aussi contribué à la détribalisation et à la lutte contre l'ethnicisation du pays, en unissant sous leurs toits et sous ceux des guides religieux l'immense majorité des Sénégalais, à travers des valeurs communes de tolérance et de paix.

Références bibliographiques

Babou, Cheikh Anta. *Le Jihad de l'âme, Ahmadou Bamba et la Fondation de la Mouridiyya au Sénégal (1850-1913)*. Paris : L'Harmattan, 2014.

Barry, Boubacar. « Un Mémoire Inédit de Monsérat sur l'Histoire du Nord du Sénégal. » *Bulletin de l'IFAN*, Tome XXXII, Série B, N°1 (1970).

Cissé, Mor Talla. « Les impacts sociolinguistiques du Mouridisme sur les Wolofs : Étude des Concepts et des Principes fondateurs de la Doctrine dans les œuvres de Cheikh Ahmadou Bamba. » Thèse de Doctorat Unique, Ecole Doctorale ARCIV, UCAD, 2018.

Cissé, Mouhamadou Alpha. « Le Tijânisme à Thiénaba, Origines et Expansion. » Mémoire de DEA, Département d'Arabe, UCAD, 2008.

Dia, Ousmane. *Le Tidianisme dans la Littérature sénégalaise d'Expression arabe*. Dakar : L'Harmattan-Sénégal, 2017.

Dieng, Bassirou. *Société wolof et Discours du Pouvoir, Analyse des Récits épiques du Kajoor*. Dakar : Presses universitaires de Dakar, 2008.

Diop, Abdoulaye Bara. *La société wolof, tradition et changement*. Paris : Karthala, 2012.

Diouf, Ousmane. *Les plus grandes figures de la lumiere en Afrique de l'Ouest*. Dakar, 1999.

Gueye, Cheikh. *Touba la capitale des Mourides*. Paris : Co-édition Karthala-IRD, 2002.

Gueye, Mamadou. « Transformations sociales et implications culturelles. » *Ethiopiques, Revue socialiste de Culture Négro-africaine*, Huitième Année, Nouvelle Série, Volume1, N° 3 et 4 (2005).

Ka, Thierno. *Ecole de Ndiaye-Ndiaye wolof, histoire, enseignement et culture arabo-islamiques au Sénégal (1890-1990)*. Dakar : IFAN, Université Cheikh Anta Diop de Dakar, EAN, 2009.

Ka, Thierno. *École de Pir Saniokhor : histoire, enseignement et culture arabo-islamiques au Sénégal du XVIIe au XXe siècle*. Dakar : GIA, 2002.

Magazine Réussir l'Education, février 2015, N° 2.

Mbaaké, Cheikh Bachir. *Les bienfaits de l'Eternel*. Traduction de Khadim Mbacké. IFAN, UCAD, 1995.

Mbacké, Khadim. « Interview de portant sur l'éducation islamique au Sénégal. » Dans *Magazine Réussir l'Éducation* (février 2015).

Mbaye, El Hadji Ravane. « L'Islam au Sénégal. » Thèse de Doctorat 3ème Cycle, Département d'Arabe, Université de Dakar, 1976.

Monteil, Vincent. « Une confrérie musulmane : les Mourides du Sénégal. » *Archives de sociologie des religions*, n°14 (1962).

Monteil, Vincent. *L'Islam Noir*. Paris : Seuil, 1980.

Ninane, Babacar. *Baye Niasse, un père du panafricanisme et figure emblématique de l'Islam*. Dakar : L'Harmattan-Sénégal, 2020.

O'Brien, Donald Cruise. *The Mourides of Senegal, The Political and Economic Organization of an Islamic Brotherhood*. Oxford: Clarendon Press, 1971.

Oumar Ngatty Ba. « Sokone : Remise officielle des ouvrages d'El Hadj Amadou Dème. » *Journal le Soleil*, Sénégal.

Rawdu-r-Rayâhîn (Daa'ira). *Etudes sur la Mouridiya*. Touba, 2014.

Samb, Amar. « L'Influence de l'Islam sur la Littérature wolof. » *Bulletin de l'IFAN*, T. XXX, Série B, N° 2 (1968).

Samb, Amar. « L'Islam et l'Histoire du Sénégal. » *Bulletin de l'IFAN*, T. XXXIII, Série B, N° 3 (1971).

Samb, Amar. *La Littérature sénégalaise d'Expression arabe*. Alger : Société nationale d'édition et de distribution, 1979.

Seck, Abdou Rahmane, Kaag, Mayke, Gueye, Cheikh et Fall, Abbdou Salam. *Etat, sociétés et Islam au Sénégal, un air de nouveau temps* ? Paris : Editions Karthala, 2015.

Sene, Henri. « Le livre et l'ecrit de langue arabe dans la societe senegalaise, des origines au debut du XXe siècle. » Thèse de Doctorat de 3ème Cycle en Sciences de l'information et de la Communication, Université de Bordeaux III, 1981.

Sylla, Assane. *La Philosophie Morale des Wolof*. IFAN, Université de Dakar, IFAN, 1994.

Tijani, Mohamed Ould. « *Le Mahadra de Noubâghiya*. » Mémoire de DEA, Université Cheikh Anta Diop, 2003.

Wade, Madické. *Destinée du Mouridisme*. Dakar : Côte West informatique, 1991.

Etudes, Programmes du Ministère de l'Education nationale et Notes Techniques

Ministère de l'Education Nationale du Sénégal, « *Etat des Lieux des Daaras et Stratégies d'intervention*. » Rapport de Décembre 2010, Réalisée par Gamma Ingénieries.

Ministère de l'Education nationale, Programme d'Amélioration de la Qualité, de l'Equité et de la Transparence pour le Secteur de l'Education et de la Formation (PAQUET-EF), 2018-2035.

Mbow, Cheikhou, Chef de la Division de l'Enseignement arabe, Note Technique au Ministre de l'Education nationale, en date du 03/05/2015.

Manuels scolaires islamiques et qualité des enseignements dans le Département de la Vina, Région de l'Adamaoua au Cameroun

Aïcha Mohamadou*

Introduction

Le manuel scolaire transmet des valeurs citoyennes que l'État véhicule pour mieux faire connaître la finalité de sa politique éducative ainsi que le profil d'Homme qu'il veut former. C'est un outil pédagogique fondamental dont les contenus doivent être en adéquation avec les programmes officiels en vigueur dans un pays. Les manuels scolaires facilitent la compréhension des enseignements et préparent mieux aux évaluations tant formatives que sommatives. Il existe donc une corrélation entre le manuel scolaire et les programmes de formation car, le manuel scolaire en tant que support d'enseignement et d'apprentissage pour l'enseignant et l'apprenant, est un outil pédagogique majeur qualifié d'« outil aux multiples facettes ».[1] Il est un support de cours adressé à une tranche d'âge précise suivant le niveau d'enseignement, utilisé en classe ou à la maison par l'apprenant et guidé par l'enseignant.[2] Dans chaque manuel scolaire, on trouve une discipline qu'il appuie comme pour dire que « nous pouvons projeter dans les écoles, le type de société que nous souhaiterions réaliser et, en formant les esprits en conséquence, modifier progressivement les aspects les plus réfractaires au changement de la société adulte ».[3] Sa disponibilité pour les apprenants est une exigence pour un apprentissage de qualité et une nécessité pour la qualité des enseignements. Conscient du fait que les manuels

* Faculté des Sciences de l'Éducation, Université de Ngaoundéré, Cameroun

1 Lebrun, *Le manuel scolaire, un outil a multiple facette* (Montréal : Presse Universitaire du Québec, 2006).

2 Aïcha M, « Le système éducatif chinois de 1949 à 2011 ; un modèle de refondation du système éducatif camerounais ? » (Thèse soutenue à la FALSH, Université de Ngaoundéré, 2018).

3 J. Dewey, *Introduction à la philosophie de l'éducation* (Paris : Armand Colin, 1983).

scolaires transmettent des idéaux et des valeurs, le gouvernement camerounais a opté pour sa réglementation, en accordant de missions importantes au Conseil national d'agrément des manuels scolaires et matériels didactiques pour choisir et analyser les manuels scolaires qui répondent à des critères précis concernant cette politique de sélection des manuels scolaires. Ce choix dans les deux sous-systèmes éducatifs camerounais, soulève de problématique à de vitesses différentes. S'il est aisé de faire ce choix au niveau de l'éducation formelle pour ce qui est de l'enseignement laïque et il est par contre difficile pour l'enseignement confessionnel au Cameroun en général et dans le département de la Vina en particulier.

Il est important de présenter les types d'offre d'éducation au Cameroun. En effet, nous avons l'offre d'éducation publique pour ce qui est des établissements publics dont la neutralité et l'indépendance sont garanties à l'égard de toutes les religions.[4] Nous avons également l'offre d'éducation non étatique pour ce qui est des établissements non étatiques, indépendants, qui prône l'enseignement privé constitué du privé confessionnel catholique, protestant, islamique et du privé laïc. Dans le cadre de notre présente contribution, nous nous intéressons à l'enseignement privé confessionnel islamique. Aussi, concernant la place de l'islam dans les manuels scolaires au programme au Cameroun, avons-nous fait le constat que les manuels scolaires pour l'enseignement confessionnel islamique ne sont pas clairement adoptés. Ils varient selon les établissements confessionnels islamiques dans le département de la Vina. En effet, la langue arabe est l'une des langues les plus parlées au monde, avec plus de 300 millions de locuteurs répartis dans les vingt-et-deux pays qui l'ont adoptée comme langue officielle, ainsi que dans d'autres où elle est utilisée sans avoir ce statut.[5] En effet, l'arabe comme langue religieuse à travers laquelle le Saint-Coran a été révélé au Prophète Mohamad

4 Constitution de 1998, art. 10.

5 J. Leclerc, *L'arabe. L'aménagement linguistique dans le monde* (Laval : Université Laval, 2012).

(SAW) a été l'outil de diffusion de l'islam et constitue l'une des six langues officielles des Organisations Internationales.[6]

L'islam, en introduisant l'alphabet arabe et la critique constructiviste académique, a donné une importance grandiose à la langue arabe, en faisant émerger une éducation arabe.[7] Autrement dit, l'éducation voire l'apprentissage de l'Islam est rattaché à l'utilisation de la langue arabe. Il est désormais possible de faire des études islamiques, en se spécialisant en histoire islamique. Le paysage éducatif camerounais ne déroge pas à cette évolution de l'éducation islamique[8] qui a désormais une place dans l'éducation formelle ainsi que dans l'éducation non formelle dans le département de la Vina. Au regard du nombre relativement croissant des apprenants qui choisissent la langue arabe comme langue optionnelle dans les établissements primaires et secondaires dans le département de la Vina, nous nous sommes intéressés à la politique des manuels scolaires islamiques et dont l'adoption officielle aurait indéniablement un impact positif sur la réussite scolaire des apprenants.[9]

Notons que dans les écoles confessionnelles islamiques pour ce qui est de l'éducation non formelle au sein du département de la Vina, les apprenants ne reçoivent pas intégralement les contenus des programmes éducatifs officiels. D'où l'importance d'œuvrer pour l'officialisation de ces programmes[10] qui va nécessairement améliorer la politique du manuel scolaire dans ce département. Sur ce point, le Cameroun est en retard par rapport aux autres pays du continent africain. En Côte d'Ivoire par exemple, le Ministère en charge de l'éducation et de l'alphabétisation, de concert avec le Centre national de matériel scientifique, a procédé à l'évaluation

6 T. Baccouche, « Dynamique de la langue arabe, » *Synergies*, n°1 (Université de Carthage, 2009).

7 G. Stride et C. Ifeka, *Peoples and Empires of West Africa* (Hongkong: Thomas Nolson and Sons Ltd, 1971).

8 R. Garba, et A. Abdullai, « Islamic Education Curriculum and Its Historical Evolution in Nigeria, » in *Oasis International Conference on Islamic Education* (Kuala Lumpur, 2014).

9 S. Tawil & M. Cougoureux, *L'éducation : Un trésor est caché dedans*, n° 4. *Quelle a été l'influence du Rapport Delors de 1996 ?* (Paris : UNESCO, 2013).

10 K. Idrissa, Interview sur le JT du 20h30 de la journée de jeudi 03 février 2022.

des établissements confessionnels islamiques à Cocody et dans d'autres localités de ce pays. À partir des critères clairement élaborés, certains établissements confessionnels islamiques ont été intégrés au système éducatif formel, d'autres doivent fournir des efforts pour satisfaire aux critères édictés afin d'être intégrés à l'éducation formelle ; le reste des établissements ont été qualifiés d'inéligibles voire « inintégrables ».[11] Cet exemple ivoirien montre l'importance d'officialiser les programmes d'enseignement afin que son harmonisation sur l'ensemble du territoire national puisse faciliter l'harmonisation des manuels scolaires et autres matériels didactiques y relatifs. Ce cas spécifique montre l'importance du rôle du gouvernement pour redorer l'image de l'éducation islamique dont les valeurs et les enseignements sont loin des stéréotypes et de la stigmatisation qui lui sont accolés. Les manuels scolaires en général ont pour vocation de transmettre le triptyque - savoir, savoir-faire et savoir-être - ainsi que les compétences nécessaires pour modeler les interactions entre les apprenants et le monde extérieur (UNESCO, 2005).

Mais, nous nous demandons pour quelles raisons les stéréotypes et les préjugés impactent négativement sur l'officialisation des manuels scolaires islamiques dans le Département de la Vina en particulier et au Cameroun en général. Des manuels scolaires qui permettraient pourtant d'enseigner les principes louables pour le bon vivre-ensemble en communauté, l'altérité, l'honnêteté, la bonté, la gentillesse, la patience, la charité, le pardon, etc. Il est donc important de répertorier les manuels scolaires islamiques qui sont utilisés dans le cadre de l'enseignement public, de l'enseignement privé laïc et de l'enseignement privé confessionnel, qui contribuent à la transformation positive de l'apprenant et au développement durable de la société.[12]

Il se pose donc le problème de l'apport des manuels scolaires islamiques sur la qualité des enseignements reçus par les

11 K. Mariatou, Interview sur le JT du 20h30 de la journée de jeudi 03 février 2022.

12 DSSEF, (Document de stratégie du secteur de l'éducation et de la formation), 2013-2020, ministère de l'Économie, de la Planification et de l'Aménagement du Territoire, 2013 ; SND30 (Stratégie Nationale de Développement 2020-2030), ministère de l'Économie, de la Planification et de l'Aménagement du Territoire, 2020.

apprenants dans des établissements formels et informels, traduisant ainsi une crise de l'éducation comme l'a si bien précisé l'ancien directeur de l'Institut International de Planification de l'Éducation (IIPE) de l'Unesco.[13] Il faut rappeler que l'éducation formelle est celle donnée dans un cadre scolaire officiel ; l'éducation non formelle quant à elle est celle donnée en dehors du cadre scolaire formel, mais bénéficie d'un statut spécial. L'éducation informelle renvoie à toutes les opportunités d'apprentissage offertes par la société (ODD 4 ; Agenda 2030 pour l'éducation). Ainsi, la variable indépendante qui est le manuel scolaire islamique va nous permettre d'expliquer la variable dépendante qui est la qualité des enseignements islamiques dans les établissements d'éducation formelle et non formelle au sein du département de la Vina dans la Région de l'Adamaoua.

Ainsi, au regard de la difficulté liée à l'officialisation des manuels scolaires islamiques pour leur usage harmonisé sur l'ensemble du territoire national comme cela a été fait avec les manuels scolaires de français,[14] de mathématiques, de philosophie, de littérature, etc. ; la problématique de l'existence de ces manuels inquiète. Le fait que les Ministères de l'éducation accordent la possibilité à chaque établissement scolaire de faire le choix de ses manuels et matériels pédagogiques pour accompagner les enseignements islamiques sous couvert des SEDUCs régionaux, la problématique d'adoption de ces manuels reste d'actualité. Ce qui permet de lire la méfiance avec les enseignements islamiques a conduit certaines structures à exiger aux enseignants d'arabe ou de sciences islamiques à remplir les registres de suivi des enseignements en langue française, contrairement à leurs collègues de la langue espagnole, allemande ou autre.

Au regard de ce qui précède, la question principale du lien entre les manuels scolaires islamiques adoptés individuellement et la qualité des enseignements demeure. Autrement dit, la non

13 Philip H. Coombs, *The World Crisis in Education: The View from the Eighties* (New York: Oxford University Press, 1985).

14 AUF, *L'enseignement du français langue seconde. Un référentiel général d'orientations et de contenus* (Paris : EDICEF-AUF, 2000) ; IPAM, *À l'écoute du monde. Manuel de français*, Collection André David (Paris : Hachette-ISTRA-EDICEF, 1965).

adoption officielle des manuels scolaires islamiques, n'impacte-t-elle pas négativement la qualité de la formation et du suivi des apprenants qui ont opté pour la science islamique ou pour la langue arabe ? Pourquoi n'est-il pas évident jusqu'aujourd'hui d'avoir des manuels scolaires islamiques harmonisés, loin des craintes, des stéréotypes et des préjugés ? Quels contenus suggérer dans les manuels scolaires islamiques à proposer aux responsables du Conseil national d'agrément des manuels scolaires et des matériels didactiques (CNMMD) ?

L'hypothèse générale de cette étude est qu'il existe un lien étroit entre les manuels scolaires islamiques adoptés individuellement dans les établissements scolaires du département de la Vina et la qualité des enseignements islamiques dispensés. Pour ce qui est des hypothèses spécifiques, nous les présentons de la manière suivante : les manuels scolaires islamiques adoptés suivant les désidératas des promoteurs d'institutions éducatives diminuent l'approfondissement des sciences islamiques dans ce département. La non adoption officielle des manuels scolaires islamiques impacte négativement la qualité de la formation et du suivi des apprenants qui ont opté pour la science islamique. Les facteurs multiples expliquant la non adoption des manuels scolaires islamiques dans le département de la Vina, nourrissent davantage les craintes, les stéréotypes et les préjugés entretenus à l'égard de l'enseignement islamique. Des suggestions relatives à l'harmonisation des manuels scolaires islamiques sont à proposer aux responsables du Conseil national d'agrément des manuels scolaires et des matériels didactiques (CNAMSMD) au Cameroun.

L'objectif général de cette étude consiste donc à montrer qu'il existe un lien assez étroit entre la non adoption des manuels scolaires islamiques dans le département de la Vina et la qualité des enseignements islamiques dispensés dans les établissements scolaires concernés. Quant aux objectifs spécifiques, il s'agit pour nous de montrer que les manuels scolaires islamiques utilisés et non homologués diminue incontestablement l'approfondissement des études en Sciences islamiques. Également, il est question d'expliquer que la non adoption des manuels scolaires islamiques impacte négativement la qualité de la formation et du suivi des apprenants qui ont opté pour la science islamique ou pour la langue

arabe. Pour ce faire, nous allons également présenter les différents facteurs explicatifs de la non adoption officielle des manuels scolaires islamiques dans le département de la Vina et proposer des suggestions relatives aux manuels scolaires islamiques aux responsables du Conseil national d'agrément des manuels scolaires et des matériels didactiques (CNAMSMD), aux Ministère en charge de l'éducation et aux experts de la langue arabe ou éducation islamique au Cameroun.

Aller au-delà de l'enseignement de la langue arabe pour transmettre les valeurs islamiques qui sont proches des valeurs citoyennes est une exigence dans la qualité des enseignements islamiques à transmettre à l'apprenant. Nous souhaitons, à travers la présente investigation, tirer l'alarme sur ce problème de manuel scolaire islamique qui est en lien direct avec la non reconnaissance des programmes d'enseignement y relatifs. Il est indéniable que le manuel scolaire est un élément fondamental dans la pratique pédagogique et un facteur efficace pour améliorer la qualité de l'enseignement-apprentissage ainsi que de l'évaluation dans les pays où le système éducatif fait face à l'insuffisance des ressources adéquates.[15]

Méthodologie de recherche

Présentation du site d'étude

L'étude a été menée auprès des enseignants et des apprenants du Lycée Classique et Moderne de Ngaoundéré, du Lycée de Mbamyaga, du Collège Cheikh Hamdane, du lycée de Sabongari, etc. Soulignons que l'enseignement privé confessionnel est qualifié de service social qui a une utilité publique, géré par des personnes ou des associations privées et soumis à la tutelle de l'État.[16] Ces établissements se trouvent tous dans le département de la Vina. Notons que ce Département fut créé en 1983 et fait partie des cinq (05) départements que compte la Région de l'Adamaoua à savoir les départements de Djerem, du Faro et Deo, de Mayo-Banyo, du Mbéré et de la Vina. Le département de la Vina qui nous intéresse dans le

15 A. Memaï et A. Rouag, « Le manuel scolaire : au-delà de l'outil pédagogique, l'objet politico-social, » *Éducation et socialisation*, n°43 (2017).

16 Loi n°004/022 du 22 juillet 2004.

cadre du présent chapitre est reparti sur ses circonscriptions administratives de Belel, Mbé et de Ngaoundéré.

Population-cible, sources et traitement des données

La collecte des données s'est faite auprès de trente-deux enseignants âgés de vingt-huit à plus de soixante-dix ans au moment de l'enquête et à partir des informations fournies par ces derniers via l'administration d'un questionnaire (Annexe 1). Les enseignants provenaient d'établissements scolaires situés en zones rurales (15%) et en zones urbaines (85%) **(**Tableau 1**),** disposant des commodités modernes telles que l'électricité, l'accès à l'Internet et de bibliothèque physique. Cependant, la technologie éducative n'est pas une priorité ou un palliatif à valoriser face au problème de manuel scolaire non uniformisé et non harmonisé dans le département de la Vina. Il est important de rappeler que l'éducation est une grande priorité nationale, assurée par l'État dont les partenaires privés concourent à l'offre d'éducation.[17] C'est le cas avec les Établissements privés confessionnels islamiques dont les partenaires privés sont issus pour la plupart de la communauté musulmane. Néanmoins, étant donné que le secteur du manuel scolaire est au cœur de tout système éducatif qui se veut qualitatif,[18] il revient à l'État camerounais d'assurer les contours de l'adoption, de l'utilisation et d'acquisition de cet outil-clé de la pédagogie

Tableau 1 : Localisation des Enseignants-enquêtés dans la Vina

Zones	**%**
Zone urbaine électrifiée	82
Zone urbaine non électrifiée	3
Zone rurale électrifiée	11
Zone rurale non électrifiée	04

Source : Aïcha, 2024 (élaboré à partir des données collectées).

En somme, concernant le type d'instrument de collecte des données, en plus du questionnaire rédigé en français

17 Loi du 14 avril 1998, article 2.

18 A. Moatassime, *Arabisation et langue française au Maghreb. Un aspect sociologique des dilemmes du développement* (Paris : PUF, 1992).

spécifiquement, nous avons utilisé l'interview/entretien réalisé en direct avec les enquêtés en langue française et en fulfulde. En clair, les données que nous avons utilisées pour vérifier les hypothèses de notre étude émanent des enquêtes réalisées dans la Vina, allant du mois de juin au mois d'août 2024. Pour ce qui est du traitement des données recueillies, le dépouillement a débuté dès la réception de l'intégralité des réponses aux questionnaires. Les données ont été saisies et les pourcentages des réponses ont été calculés, en utilisant les statistiques descriptives à l'aide du logiciel Excel. Pour comparer les données brutes recueillies aux manuels scolaires officiels des autres disciplines, les indicateurs sur la qualité des manuels ont été appréhendés à partir de l'Arrêté qui a mis en place les normes règlementaires sur les manuels scolaires officiels. Nous avons fait aussi usage des recherches documentaire sur Internet.

Résultats et discussion

L'échantillon des enquêtés soumis à notre étude est constitué majoritairement des hommes (75%) contre une minorité des femmes (25%) (Tableau 2). Ils sont majoritairement jeunes et que la tranche d'âge comprise entre 30 à 68 ans est de 57%. Dans le département de la Vina, l'enseignement islamique a beaucoup évolué avec des enseignants qui ont la volonté d'améliorer leur niveau de connaissance. En effet, les enseignants qui ont répondu à nos questionnaires sont tous détenteurs du Diplôme de Baccalauréat (BAC) (100%) obtenus ailleurs ou au Cameroun. Parmi eux, 23% ont le niveau BAC+2 (Tableau 2) et 33% d'entre eux ont obtenu le diplôme de Licence dans des filières comme le droit privé, l'histoire, la sociologie ou la civilisation arabo-musulmane (Tableau 2). Quant à ceux qui ont été formés à la pédagogie en étant PLEG ou détenant le DIPES 2, ils constituent 28% de notre échantillon d'étude. En effet, « l'État assure l'élaboration et la mise en œuvre de la politique de l'éducation à laquelle concourent les institutions publiques et privées. À cette fin, il veille à l'adaptation permanente du système éducatif aux réalités économiques, socioculturelles nationales, définit les normes de construction, d'équipement des établissements de l'enseignement public, ainsi que privé et en assure le contrôle.

Il élabore et met à jour la carte scolaire ».[19] La maîtrise de la carte scolaire est importante et elle nous a permis de déterminer les différents établissements confessionnels islamiques qui existent dans le Département de la Vina. Les profils des enseignants qui y enseignent sont appréciables : 5% de ces Enseignants sont détenteurs du Master, 8% d'entre eux sont des Doctorants et 3% sont des Docteur (Tableau 2).

Tableau 2 : Caractéristiques de l'échantillon étudié dans le Département Vina.

Variables	Indicateurs		(%)
Genre (sexes)	Féminin		25
	Masculin		75
Âge (année)	≤ 30		32
	]30-68]		57
	>68		11
Détenteur du Baccalauréat	BAC		100
Niveau d'étude	BAC + 2 (DEUG)		23
	Licence	Licence en Droit (privé, etc.)	9
		Licence en Histoire	7
		Licence en sociologie	4
		Licence en civilisation arabe musulmane	13
	PLEG, DIPES 2 spécialité arabe		28
	Master (recherche ou professionnel)		5
	Inscrit en Thèse (Doctorant)		8
	Détenteur du Doctorat Ph.D (Docteur)		3

Source : Aïcha, 2024 (élaboré à partir des données collectées).

Au regard du Tableau 2, il est évident que le niveau d'instruction des enseignants des structures islamiques d'éducation dans le Département de la Vina a beaucoup évolué. Ils sont recrutés dans les différents établissements à éducation formelle et non formelle sur la base de leur diplôme de Baccalauréat (BAC) à minima ou de leurs Diplômes universitaires (Licence, Master, Doctorat) à maxima. Il est clair que l'éducation et l'école (l'instruction) fonctionnent ensemble pour l'amélioration (Dewey, 1983) des performances pédagogiques des enseignants.[20] Toutefois, le défi qui demeure

19 Loi du 14 avril 1998.

20 Dewey, *Introduction à la philosophie de l'éducation.*

est la formation de ces enseignants à l'instruction religieuse basée sur l'islam puisque très peu d'entre eux ont des diplômes en Civilisation arabo-musulmane ou des spécialités qui touchent directement à l'éducation islamique. Leur niveau d'instruction appréciable permet de comprendre leur adhésion à l'uniformisation et à l'harmonisation des programmes d'enseignements islamiques au niveau national. La finalité d'une telle initiative serait d'aboutir à la reconnaissance des enseignements et à la délivrance des parchemins reconnus par l'Etat du Cameroun. Il est tout aussi possible de s'inspirer des expériences des pays qui ont fait ressortir les éléments harmonisés de l'éducation islamique sur tout le territoire national.[21] Des expériences des pays comme le Sénégal, la Mauritanie, le Niger, le Nigeria, le Mali et le Burkina Faso, qui sont déjà avancés dans le processus d'intégration des établissements confessionnels islamiques dans le système d'éducation formel de leurs pays respectifs peuvent inspirer la démarche camerounaise.[22]

Les valeurs ou principes islamiques, à l'instar de la modération, de la bienveillance, de la paix, du vivre-ensemble, de l'honnêteté, etc. peuvent retenir l'attention des responsables d'éducation islamique et être intégrés dans les programmes de formation du premier cycle du secondaire pour tous les établissements privés confessionnels islamiques du Département de la Vina en particulier et du Cameroun en général. Aussi, concernant la place consacrée à l'islam dans les manuels scolaires existant actuellement et qui n'est pas encore harmonisée et ni uniformisée, 77% de personnes-enquêtées affirment que l'islam est abordé de façon médiocre, voire très légère dans les manuels scolaires qui sont en vigueur dans les Établissements tels que le Collège Islamique Cheikh Hamdam et le Collège Bilingue de Mardock Nafissa-Ali Islamiya. Par contre, certains d'entre eux affirment que l'islam est abordé de façon complète dans les manuels scolaires qui sont utilisés, comme c'est le cas à l'École Franco-Arabe de Sabongari (16%). Les 7% restant affirment que les manuels scolaires utilisés sont ceux qui

21 Aïcha, « Le système éducatif chinois de 1949 à 2011 ».

22 Interview du Spécialiste de l'éducation à l'UNICEF Issa Mboup, RFI, 2022.

n'abordent aucun aspect religieux (Tableau 3). Pour ce qui est des thématiques abordées par les manuels scolaires utilisés au niveau du cycle primaire, 85% des personnes enquêtées affirment que l'éducation islamique fait allusion aux valeurs morales et éthiques à transmettre aux apprenants comme la soumission aux parents, le respect des aînés, de l'altérité, le patriotisme, etc., qui corroborent avec les valeurs citoyennes prônées par l'État camerounais. L'on peut associer les 4% qui se sont abstenus de répondre aux 11% des personnes qui affirment que l'enseignement à ce niveau se limite à l'apprentissage de l'alphabet arabe (Tableau 3). Pour les thématiques abordées par les manuels scolaires au niveau du cycle secondaire, l'enseignement de la langue arabe est plus valorisé par rapport à l'enseignement des obligations religieuses pour une éducation aux pratiques et normes selon la charia ou loi islamique. 100% des enseignants enquêtés soutiennent cette approche (Tableau 3). Pour ce qui est du choix des manuels scolaires islamiques, 90% des personnes-enquêtées affirment que le Secrétariat à l'Éducation islamique (SEDUC-islamique) de la Région de l'Adamaoua s'occupe du choix des manuels scolaires islamiques, en collaboration avec les Inspecteurs en éducation islamique. Pour ce qui est de 10%, ceux-ci affirment que les acteurs non-étatiques, à savoir des partenaires privés (privé laïc, privé confessionnel catholique, privé confessionnel protestant et privé confessionnel islamique) qui sont impliqués dans l'éducation au sein de leur structure, s'occupent du choix de ces manuels scolaires et 3% restants ne se sont pas prononcés (Tableau 3). Quant au rôle du Conseil national d'agrément des manuels scolaires et des matériels didactiques (CNAMSMD), toutes les personnes enquêtées (100%) affirment ne pas connaître les missions propres assignées à ce Conseil.

Tableau 3 : Réponses (%) sur l'évaluation des manuels scolaires islamique dans la Vina.

Variables		Modalités	Réponse (%)
Place importante de l'islam dans les manuels scolaires islamiques utilisés actuellement.		Oui	93 (77+16)
		Non	7
Rôle important des manuels scolaire pour les Enseignants et les Apprenants comme un accompagnement au cours.		Oui	100
		Non	0
Éducation civique est la thématique principale abordée dans les manuels scolaires au niveau du cycle primaire.		Oui	85
		Non	15
Obligation religieuse/ Chariâ est la thématique abordée dans les manuels scolaires au cycle secondaire.		Oui	0
		Non	100
Accès facile aux manuels scolaires islamiques permis d'utilisation par les apprenants et les Enseignants.		Oui	15
		Non	85
Choix de manuels scolaires islamiques par le SEDUC islamique de la Région de l'Adamaoua.		Oui	90
		Non	10
Connaissance des missions du Conseil National d'Agrément des Manuels Scolaires et des Matériels Didactiques (CNMMD)		Oui	100
		Non	0
Apport des outils TICs pour l'enseignant, l'apprenant et l'administration, facilitant ainsi l'éducation islamique.		Oui	80
		Non	20
Usage pédagogique des outils TICs dans l'enseignement et l'apprentissage de l'éducation ou de la Science islamiques.		Oui	40
		Non	60
Suggestions	Suggestion que les Inspecteurs en éducation islamique fassent le suivi-évaluation au-delà d'une seule fois l'année.	Oui	97
		Non	3
	Suggestion que les SEDUCs islamiques régionaux travaillent ensemble pour développer un consensus au niveau national.	Oui	80
		Non	10
	Suggestion que le SEDUC islamique de l'Adamaoua récence les Experts afin qu'ils travaillent sur le projet d'harmonisation des programmes d'enseignement et de manuels scolaires.	Oui	80
		Non	10
	Suggestion d'officialiser les manuels scolaires islamiques en langue arabe et les vulgariser sur tout le territoire national.	Oui	98
		Non	2
	Suggestion d'introduire la formation en éducation islamique dans les Écoles de formation des Formateurs comme l'ENIEG.	Oui	65
		Non	35

Source : Aïcha, 2024 (élaboré à partir des données collectées).

Au regard du Tableau 3, il est évident que d'un établissement à un autre, ainsi que d'une région à une autre, il existe de manuels scolaires islamiques différent mais dont le SEDUC a une politique prospective d'harmonisation de ces manuels. Malgré cette absence d'uniformisation et d'harmonisation des programmes et des manuels dans les différents établissements confessionnels islamiques du département de la Vina, l'outil informatique n'est pas utilisé de façon optimale (40%) pour

pallier ce problème de déficit de manuels scolaires islamiques officieusement adoptés et à l'inexistence des manuels scolaires islamiques harmonisés au niveau national. Dans les contextes économique et éducatif actuel dans le département de la Vina, il est important que les pouvoirs publics encouragent l'harmonisation, l'adoption et la reconnaissance des manuels scolaires usités dans les établissements privés confessionnels islamiques. L'harmonisation des manuels scolaires sur tout le territoire national est une nécessité voire une exigence de l'assurance qualité. Au regard des suggestions émises par la population de notre étude, il est impératif que le SEDUC islamique de l'Adamaoua, les Ministères en charge de l'Éducation au Cameroun, le Conseil national d'agrément des manuels scolaires et des matériels didactiques (CNAMSMD) et les experts en éducation islamique, s'accordent pour élaborer un programme inspiré des valeurs islamiques qui serait uniformisé, harmonisé et applicable par tous les établissements confessionnels islamiques au Cameroun.

A l'heure actuelle, lorsque les apprenants reçoivent des formations avec des contenus religieux ou en langue arabe dans les systèmes d'éducation informels où le programme usité n'est pas officiel, ceux-ci ne peuvent prétendre obtenir des parchemins reconnus par l'État et pouvoir ainsi accéder aux multiples opportunités qu'offre le système d'éducation formelle.

En Côte d'ivoire par exemple, une plateforme des structures islamiques d'éducation a été mise sur pied avec le concours de l'Unicef afin d'améliorer la qualité des manuels scolaires islamiques à travers le processus d'harmonisation et d'uniformisation des pratiques d'enseignement islamique sur l'ensemble du territoire ivoirien. Au début de l'année académique 2023-2024, le Directeur de cette plateforme a mis à la disposition des responsables des établissements confessionnels islamiques, le programme officiel concernant l'éducation religieuse (confessionnelle) ou formelle (apprentissage de la langue arabe) ainsi que les manuels scolaires islamiques qui accompagne ces programmes telle que voulu par le ministère de l'Éducation Nationale et appuyée par l'Unicef.[23]

23 Interview du Spécialiste de l'éducation à l'UNICEF Issa Mboup, RFI, 2022.

Ainsi, en s'inspirant du modèle ivoirien et à côté des éléments d'éducation islamiques identifiés de manière consensuelle, les contenus des éléments d'éducation formelle peuvent être substantiellement améliorés. L'intégration des établissements privés confessionnels islamiques dans les structures d'éducation formelle serait un atout pour la compréhension de l'islam comme une religion de paix aux valeurs louables qui sont proches de la citoyenneté et un avantage pour les apprenants dont la valorisation de leurs diplômes serait une évidence. Il est donc important d'améliorer le contenu, en revoyant les termes selon les cas afin que l'État puisse pleinement jouer son rôle dans le sous-secteur du manuel scolaire au Cameroun.

Parvenu à ce stade de notre réflexion, il est important de vérifier si les trois hypothèses que nous avons préalablement formulées sont confirmées ou infirmées. En effet, on note comme corolaire une dérive et la déconsidération des diplômes à cause de l'absence des manuels scolaires islamiques harmonisés dans le département de la Vina en particulier et au niveau national en général. D'où le problème de la qualité dans les manuels scolaires islamiques. Pour ce qui est des programmes d'étude officielle, il y a effectivement un lien étroit entre l'existence des manuels scolaires islamiques harmonisés dans le département de la Vina et l'harmonisation des programmes de formation. Pour finir, cette étude a émis des suggestions pour améliorer l'état des manuels scolaires islamiques dans le département de la Vina. Il faut une réelle reforme pour allier les approches *Top-down* et *Bottom-up* afin de mettre un terme à la non valorisation des manuels scolaires islamiques, en s'inspirant des réformes introduites en Côte d'Ivoire avec l'uniformisation et l'harmonisation des programmes et manuels scolaires islamiques.

Conclusion

Parvenue au terme de notre analyse, il ressort qu'il est impératif d'élaborer un manuel scolaire de qualité, en lien avec l'État qui est garant de la formation des apprenants et de la politique culturelle. La politique du manuel scolaire tant pour l'éducation formelle que non formelle doit être assurée par l'État, de la conception de celle-ci à sa mise en œuvre, en passant par l'homologation du prix de vente du manuel scolaire. Nous

avons démontré que les manuels scolaires existant actuellement dans le département de la Vina pour ce qui est de l'enseignement privé confessionnel islamique ne sont pas reconnus au niveau national. Le SEDUC islamique de la région de l'Adamaoua assure cette reconnaissance pour ce qui est de certains établissements concernés par l'éducation islamique. Toujours est-il que la non uniformisation des manuels scolaires islamiques impacte négativement la qualité et la valorisation des diplômes issus de cet ordre d'enseignement.

Références bibliographiques

Aïcha, M. « Le système éducatif chinois de 1949 à 2011 ; un modèle de refondation du système éducatif camerounais ? ». Thèse soutenue au Département d'Histoire de la Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines (FALSH) de l'Université de Ngaoundéré, 2018.

AUF. *L'enseignement du français langue seconde. Un référentiel général d'orientations et de contenus.* Paris : EDICEF-AUF, 2000.

Baccouche, T. « Dynamique de la langue arabe. » *Synergies*, n°1 (Université de Carthage, 2009).

Coombs, Philip H. *The World Crisis in Education: The View from the Eighties.* New York: Oxford University Press, 1985.

Dewey J. *Introduction à la philosophie de l'éducation.* Paris : Armand Colin, 1983.

DSCE, (Document de stratégie pour la croissance et l'emploi). Ministère de l'Économie, de la Planification et de l'Aménagement du Territoire, 2009.

DSSEF, (Document de stratégie du secteur de l'éducation et de la formation), 2013-2020, 2013, ministère de l'Économie, de la Planification et de l'Aménagement du Territoire.

Garba, R. et Abdullai, A. « Islamic Education Curriculum and Its Historical Evolution in Nigeria ». *Oasis International Conference on Islamic Education.* Kuala Lumpur, 2014.

Idrissa, K. Interview sur le JT du 20h30 de la journée de jeudi 03 février 2022.

IPAM, *À l'écoute du monde. Manuel de français*, Collection André David. Paris : Hachette-ISTRA-EDICEF, 1965.

Lebrun. *Le manuel scolaire, un outil à multiple facette.* Montréal : Presse Universitaire du Québec, 2006.

Leclerc, J. *L'arabe. L'aménagement linguistique dans le monde.* Laval : Université Laval, 2012.

Loi n° 98/004 du 14 avril 1998 d'orientation de l'éducation.

Loi n°004/022 du 22 juillet 2004 fixant les règles relatives à l'organisation et au fonctionnement de l'enseignement privé au Cameroun.

Mariatou, K. Interview sur le JT du 20h30 de la journée de jeudi 03 février 2022.

Memaï, A. et Rouag, A. « Le manuel scolaire : au-delà de l'outil pédagogique, l'objet politico-social. » *Éducation et socialisation*, n°43 (2017).

Moatassime, A. *Arabisation et langue française au Maghreb. Un aspect sociologique des dilemmes du développement*. Paris : PUF, 1992.

RFI, Interview du Spécialiste de l'éducation à l'UNICEF, Issa Mboup, 2022.

SND30 (Stratégie Nationale de Développement 2020-2030), 2020, ministère de l'Économie, de la Planification et de l'Aménagement du Territoire.

Stride, G. et Ifeka, C. *Peoples and Empires of West Africa*. Hongkong: Thomas Nolson and Sons Ltd, 1971.

Taha, Z. A. *Educated Spoken Arabic: How Could It Help in Redefining the ACTFL*, 2007.

Tawil, S., & Cougoureux, M. *L'éducation : Un trésor est caché dedans, n° 4. Quelle a été l'influence du Rapport Delors de 1996 ?* UNESCO, 2013.

Verdelhan-Bourgade, M. « Figures de l'émergence de la francophonie dans les manuels scolaires pour l'Afrique et Madagascar (1960-1970). » *Documents pour l'histoire du français langue étrangère ou seconde*, 40/41 (2008) : 241-252.

L'enseignement de l'arabe et de l'islam dans l'enseignement supérieur au Cameroun : réalités, défis et opportunités

Nchouwat Ahmadou*

Introduction

L'arabe est une langue tandis que l'islam est une religion. A priori, rien ne permet de construire un lien direct entre un véhicule de communication entre les hommes et une voie spirituelle qui guide les croyants vers une vie meilleure dans l'au-delà. Cependant, s'interroger sur la place de l'arabe et de l'islam dans le système camerounais de l'enseignement supérieur est une démarche pertinente, étant donné le lien étroit qui existe entre ces deux notions. En effet, l'islam est souvent associé à la langue arabe, considérée comme la langue sacrée de l'islam. Cet étiquetage trouve son fondement dans les Écritures révélées par Allah (SWT), dans son Livre sacré, al-Qur'an, qui stipule : « Un Coran [en langue] arabe, dénué de tortuosité, afin qu'ils soient pieux ! ».[1]

L'histoire et la culture du Cameroun montrent que ces deux notions sont étroitement liées. En effet, l'islam est arrivé au Cameroun au 11è siècle, apporté par les commerçants et les propagateurs arabes.[2] La langue arabe est devenue une langue importante pour la transmission de la foi et de la culture islamique. Les sultans et les émirs musulmans ont joué un rôle important dans l'histoire du Cameroun, notamment dans les régions du Nord.[3]

L'arabe et l'islam occupent une place significative dans l'histoire et la culture du Cameroun. L'islam est une religion mondialement

* Université de Yaoundé II, Directeur des accréditations universitaires et de la qualité au ministère de l'Enseignement Supérieur au Cameroun et Ancien Chef de la Cellule des Affaires Juridiques du même ministère.

1 Le Coran, Sourate 39, « Les Groupes », verset 28.

2 Benjamin Jacques, *Histoire du Cameroun* (Paris : Éditions L'Harmattan, 2002), 57-58.

3 Pierre Samuel, *Le Cameroun et ses peoples* (Éditions Karthala, 2010), 125-9.

présente, avec plus de 1,57 milliard de fidèles.[4] Au Cameroun, l'islam est la deuxième religion la plus pratiquée, après le christianisme.[5] Les traditions islamiques, telles que le ramadan et l'Aïd el-Fitr, sont célébrées dans tout le pays.

L'influence de l'arabe et de l'islam sur l'identité nationale est évidente. L'arabe est une langue officielle dans de nombreux pays et est parlée par plus de 300 millions de personnes. Au Cameroun, environ 10,7% de la population parle arabe.[6] Comprendre l'arabe et l'islam est essentiel pour naviguer dans un monde globalisé et multiculturel.

Cependant, la relation entre la foi et la science est complexe. Une version de la théorie de la sécularisation suggère que « la religion est liée à l'enfance de l'humanité et destinée à disparaître avec les progrès de la science ».[7] Pourtant, la réalité montre la vigueur des religions et leur emprise sur les politiques.

Les religions jouent un rôle important dans la formation des valeurs et des croyances des individus et des sociétés. Les religions peuvent influencer les décisions politiques et les politiques publiques. Comprendre l'influence des religions dans la sphère politique est essentiel pour promouvoir la coexistence pacifique et le respect des différences.

L'étude de l'arabe et de l'islam peut contribuer à une meilleure compréhension de l'histoire et de la culture du Cameroun. Cependant, l'enseignement de l'arabe et de l'islam au Cameroun reste encore faible. Qu'est-ce qui explique cet état de fait ?

Cette réflexion scientifique vise à explorer l'état actuel de l'enseignement de l'arabe et de l'islam dans les études postsecondaires au Cameroun, pour mieux comprendre les raisons

4 "The Future of the Global Muslim Population," *Pew Research Center* (2015): 12.

5 Banque mondiale, « Cameroun - Données sur la religion, » dans World Development Indicators (WDI), 2022.
URL : https://donnees.banquemondiale.org/pays/cameroun, consulté le 10/07/2024.

6 « Langues du Cameroun, » *Ethnologue* 23ème édition (2022).

7 Larry Diamond, Marc F. Plattner et Philip J. Costopoulos, *Les religions du monde et la démocratie*, introduction de Philip J. Costopoulos (Paris : Nouveaux Horizons, 2008), 1.

de leur faible intégration dans les programmes universitaires et proposer des pistes pour une intégration plus forte.

I. L'arabe et l'islam : une présence marginale dans l'enseignement supérieur au Cameroun

L'arabe et l'islam ont une présence historique et culturelle profonde au Cameroun, mais leur absence dans les universités constitue une contradiction flagrante. Cette lacune soulève des questions sur la manière d'intégrer ces disciplines dans un contexte de laïcité.

L'arabe : une unité d'enseignement marginale

Au Cameroun, les unités d'enseignement sont réparties en trois catégories en fonction de leur importance, évaluée par le nombre de crédits qui leur sont accordés. Cette classification permet d'établir la place et le rôle de chaque unité dans les cursus universitaires. Les unités obligatoires comprennent les cours essentiels, qui constituent le cœur des programmes universitaires. Elles représentent 75% des crédits totaux d'un programme. Ces unités visent à transmettre les connaissances et compétences de base nécessaires à la réussite dans un domaine donné. Celles-ci se déclinent en unités fondamentales et unités complémentaires. Les unités fondamentales sont des enseignements liés à la discipline ou aux « disciplines correspondant à l'intitulé de la mention ».[8] Les unités complémentaires, quant à elles, à travers des enseignements transversaux, enrichissent les unités fondamentales, en apportant des connaissances et compétences additionnelles. Bien que ces unités soient obligatoires, elles laissent aux étudiants la possibilité de choisir parmi plusieurs options.

Enfin, les unités optionnelles permettent aux étudiants de se spécialiser dans un domaine particulier ou d'explorer des intérêts personnels. Elles représentent habituellement 25 % des crédits totaux d'un programme et sont facultatives, offrant aux étudiants une sélection de cours variés.[9]

8 Article 32 de l'Arrêté N°18/00035/MINESUP/SG/DDES du 28 janvier 2018 portant organisation du système Licence, Master, Doctorat (LMD) dans l'enseignement supérieur au Cameroun.

9 Ibid.

Dans certains départements d'arabe des Écoles normales de l'enseignement supérieur, la langue arabe est enseignée en tant qu'unité fondamentale. Ces départements, généralement spécialisés dans la formation des enseignants en langue arabe, proposent des programmes de formation des enseignants de langue arabe, des niveaux Diplôme d'Etudes Pédagogiques Secondaires (DIPES) I et II.

En revanche, la langue arabe est absente de la majorité des programmes de formation dans les facultés et Grandes Écoles professionnelles et technologiques du Cameroun. Ainsi, les étudiants poursuivant des études dans des domaines tels que l'ingénierie, l'économie, la médecine ou les sciences n'ont pas accès à une formation en langue arabe. Lorsqu'elle est incluse dans le programme, l'arabe est souvent proposé en option, suscitant un intérêt limité parmi les étudiants.

L'absence de la langue arabe dans les programmes de formation des facultés et Grandes Écoles professionnelles et technologiques du Cameroun entraîne trois conséquences majeures. Premièrement, les échanges culturels et économiques entre le Cameroun et les pays arabes sont restreints, faute de compétences linguistiques adéquates. Deuxièmement, les étudiants camerounais ne peuvent pas bénéficier d'une formation complète en langue arabe, ce qui réduit leurs opportunités professionnelles dans les pays arabes. Troisièmement, la marginalisation de l'arabe dans l'enseignement supérieur camerounais peut contribuer à une perte d'identité culturelle.

L'islam : une religion non enseignée au supérieur

L'islam est l'une des religions pratiquées au Cameroun, avec une communauté musulmane représentant environ 20% de la population.[10] Les autorités camerounaises reconnaissent cette religion et garantissent la liberté de culte pour tous les citoyens. Le Cameroun est également signataire de plusieurs instruments juridiques internationaux relatifs aux droits de l'homme et aux libertés fondamentales, notamment :

- Déclaration universelle des droits de l'homme (DUDH) : adoptée en 1948, elle stipule, en son article 8, que « toute

10 Banque mondiale, « Cameroun - Données sur la religion ».

personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion » ;

- Pacte international relatif aux droits civils et politiques : adopté en 1966, ce pacte garantit la liberté de religion et de culte. L'article 18 précise que « toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté d'avoir ou d'adopter une religion ou une conviction de son choix, ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction, individuellement ou en commun, tant en public qu'en privé, par le culte, l'accomplissement des rites, les pratiques et l'enseignement » ;
- Charte africaine des droits de l'homme et des peuples (CADHP) : adoptée en 1981 par l'Organisation de l'Unité africaine (OUA) et entrée en vigueur en 1986, traite de la liberté religieuse dans son article 8. Cet article consacre la liberté de conscience et de religion, stipulant que : « toute personne a droit à la liberté de conscience, de culte et de religion. Les États parties à la présente Charte s'engagent à respecter et à protéger la liberté de conscience, de culte et de religion. Aucune personne ne peut être soumise à des mesures coercitives qui portent atteinte à sa liberté de conscience, de culte et de religion ».

Ces instruments internationaux assurent aux musulmans camerounais les mêmes droits et libertés que les adeptes d'autres religions. Les principes essentiels sont les suivants :

- Liberté de pensée, de conscience et de religion : chaque individu a le droit de choisir et de pratiquer sa religion sans crainte de persécution.
- Égalité devant la loi : tous les citoyens, quelle que soit leur religion, sont égaux devant la loi et bénéficient des mêmes droits et protections.
- Protection contre la discrimination : personne ne doit être discriminé en raison de sa religion ou de ses convictions.

Sur le plan national, la Constitution du Cameroun du 18 janvier 1996 garantit « la liberté du culte et le libre exercice de sa pratique ». Malgré cette liberté, l'enseignement de l'islam est pratiquement absent dans les établissements d'enseignement supérieur relevant du ministère de l'Enseignement supérieur, ce qui peut sembler

paradoxal dans un pays où la liberté de culte est constitutionnellement protégée.

Cette absence d'enseignement de l'islam a plusieurs conséquences : les étudiants musulmans ne peuvent pas bénéficier d'une formation à la morale religieuse dans les établissements publics, les étudiants non musulmans n'ont pas l'opportunité d'acquérir une compréhension enrichie de l'islam et de sa culture, et l'absence de programmes d'études islamiques limite les perspectives de recherche et d'innovation dans ce domaine.

II- Les dynamiques sous-jacentes à la marginalisation de l'arabe et de l'islam

L'espace réduit occupé par l'arabe et l'islam dans l'écosystème camerounais de l'enseignement supérieur résulte d'une conjugaison de faits et de considérations d'ordre interne et externe, relevant de manière générale des options stratégiques et managériales.

A propos de la langue arabe

Au-delà de sa fonction de communication interne au sein d'un État, la langue devient un outil stratégique de diplomatie culturelle entre les nations. Elle sert à promouvoir les valeurs, la culture et les intérêts nationaux sur la scène internationale. Comme le souligne l'ancien président français, François Hollande, « il n'est pas de politique étrangère qui n'assure, d'abord, la protection des intérêts vitaux de la nation ».[11] Des organisations linguistiques comme le Commonwealth,[12] l'Organisation internationale de la Francophonie (OIF)[13] et l'Organisation de la coopération islamique

11 François Hollande, *Changer de destin* (Paris : Robert Laffont, 2012), 142.

12 Le Commonwealth, qui signifie littéralement "bien commun", est né le 11 décembre 1931 suite à la Déclaration Balfour et à l'adoption du Statut de Westminster par le Parlement britannique. Cette organisation regroupe 56 États membres, principalement issus de l'ancienne colonisation britannique, et partage l'anglais comme langue commune.

13 L'Organisation internationale de la francophonie (OIF) regroupe 93 États et gouvernements ayant en partage le français. Créée en 1970 à Niamey, au Niger, elle a pour missions de promouvoir la langue française et la diversité culturelle et linguistique, la paix, la démocratie et les droits de l'homme, appuyer l'éducation, la formation, l'enseignement supérieur et la recherche, et développer la coopération économique au service du développement durable.

(OCI)[14] jouent un rôle essentiel, en soutenant et en défendant les intérêts linguistiques et culturels de leurs membres. Elles fournissent des espaces de coopération, d'échange et de diplomatie pour les États partageant une même langue.

Le poids et le rayonnement international des membres de chaque organisation linguistique déterminent l'influence mondiale de cette dernière. Toutefois, dans le contexte actuel, les États arabes peinent à rivaliser avec les langues dominantes. Ils sont, pour la plupart, en marge des grandes arènes internationales où s'expriment le pouvoir et où se définissent les politiques mondiales. Aucun pays arabe n'est membre permanent du Conseil de sécurité et, de ce fait, aucun n'a de droit de veto, contrairement aux cinq membres permanents (États-Unis, Chine, Russie, France et Royaume-Uni). Économiquement, leur dépendance aux ressources naturelles limite leur influence dans l'économie politique mondiale. Politiquement, les États arabes manquent souvent d'une unité solide pour faire valoir leur point de vue, car ils sont fréquemment divisés, avec des intérêts parfois opposés.[15] Cela se traduit par une visibilité réduite de la langue arabe, qui reste peu présente dans les institutions internationales.

La visibilité d'une langue sur la scène internationale repose non seulement sur son utilisation comme *lingua franca*, mais aussi sur son enseignement et sa diffusion par le biais de centres linguistiques[16] et d'accords culturels entre établissements d'enseignement supérieur. Des institutions comme le British Council, l'Institut français, le Goethe-Institut, les Centres Confucius ou l'Institut Cervantes, jouent un rôle clé dans la propagation de leurs langues respectives à l'échelle mondiale.

Les accords culturels entre universités, notamment par des partenariats académiques (échanges d'étudiants et de professeurs)

14 Elle a succédé à l'Organisation de la Conférence Islamique (OCI), créée lors du Sommet islamique organisé à Rabat du 22 au 25 septembre 1969, suite à l'incendie de la mosquée Al-Aqsa, située à Jérusalem, troisième lieu saint de l'islam.

15 Eric Rouleau, « Le monde arabe sous le choc de la fragmentation, » *Le Monde diplomatique* (décembre 1992) : 27 ; Akram Belkaïd, « Un silence arabe, » *Le Monde diplomatique* (mars 2024) : 28.

16 Jessica Some, « La langue : quelle place dans les relations internationales ? », *Les Yeux du Monde* (février 2024).

et des programmes de mobilité pour les étudiants et chercheurs, contribuent également à la diffusion de la langue et de la culture.[17] Cependant, la langue arabe ne bénéficie pas toujours de ces dispositifs. On observe en effet un déficit de centres culturels arabes comparativement aux autres langues, une présence limitée dans les programmes universitaires, où elle est rarement enseignée, et une faible visibilité en ligne, avec peu de ressources numériques dédiées à l'apprentissage de l'arabe.[18]

Ces facteurs se traduisent par une faible demande d'apprentissage de l'arabe parmi les étudiants étrangers, moins de coopération culturelle entre institutions arabes et internationales, et une influence limitée de la langue et de la culture arabes sur le plan mondial.

À propos de l'islam

Les établissements d'enseignement supérieur au Cameroun conçoivent leurs programmes de manière autonome, avec l'exigence d'impliquer les milieux socioprofessionnels dans ce processus. Une fois conçus, ces programmes doivent être validés par le ministre de l'Enseignement supérieur. Une question se pose donc : pourquoi l'islam, comme d'autres religions, est-il absent des offres de formation dans l'enseignement supérieur, alors qu'il est présent dans les programmes secondaires, notamment dans le sous-système anglophone ?

En théorie, l'enseignement d'une religion dans les institutions d'enseignement supérieur camerounaises est juridiquement envisageable, les bases légales ayant été précédemment évoquées. L'absence de l'islam parmi les unités d'enseignement peut être interprétée comme une démarche visant à garantir la liberté de religion et de culte, protégée par la Constitution, dans un contexte d'identités plurielles. En effet, intégrer une religion dans le programme d'un établissement public pourrait, non seulement,

17 Thibault Pourhadi, « Impacts des échanges universitaires internationaux sur les étudiants de l'Université Lumière Lyon 2 : cap sur le Brésil » (Mémoire de Master 2 recherche en science de l'éducation, Université de Lyon, 2012), 6-10.

18 Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture (UNESCO), *L'éducation et la langue arabe dans le monde* (Paris : UNESCO, 2018).

compromettre le principe de liberté de choix et de pratique religieuse, mais aussi mettre en péril la cohésion sociale. Ce respect de la laïcité[19] et la volonté de préserver le modèle camerounais de « vivre-ensemble » expliquent pourquoi les titulaires de diplômes religieux ne sont pas éligibles au statut de personnel enseignant dans les institutions publiques d'enseignement supérieur.

Néanmoins, l'argument de la laïcité de l'État trouve ses limites lorsqu'on observe que la religion catholique est intégrée aux unités d'enseignement de l'Université catholique d'Afrique centrale (UCAC).[20] L'UCAC, en tant qu'institution étrangère, est implantée au Cameroun sur la base d'un accord international, conférant aux diplômes qu'elle délivre une reconnaissance de plein droit. Cela démontre que la religion n'est pas totalement exclue des programmes d'enseignement supérieur, mais l'islam y demeure absent, bien que son enseignement soit souhaitable.

Comme le souligne Abdul Karim Soroush, le modernisme n'est pas destiné à « libérer l'humanité de la dictature de la religion »,[21] ce qui reviendrait à soutenir l'idée erronée que la religion est incompatible avec la modernité. En réalité, les dirigeants prêtent serment en posant la main sur la Bible ou le Coran selon les contextes. Alfred Stepan observe que « des traditions aussi variées que les Lumières, le libéralisme, le républicanisme français et la

19 Le principe de laïcité, tel que formulé à l'origine par le Premier amendement de la Constitution des États-Unis - selon lequel le Congrès ne peut faire aucune loi qui établisse ou interdise le libre exercice d'une religion - a connu des applications et des interprétations variées. Dans un monde caractérisé par une diversité de croyances et de civilisations religieuses, définir ce concept comme la séparation de l'Eglise et de l'Etat, comme l'écrit Alfred Stepan, peut être considéré comme une vision occidentalisée ou un refus de donner le même statut à toutes les religions, dans la mesure où l'Eglise est un terme spécifique à la religion chrétienne. Il serait plus approprié de considérer ce principe comme la séparation entre le spirituel et le temporel ou entre les religions et l'Etat.

20 Entretien réalisé le 10 juillet 2024 avec un ancien responsable pédagogique du cycle Master de l'Université Catholique de l'Afrique Centrale (UCAC).

21 Extrait des notes prises par Robin Wright au cours des conférences et des interviews d'Abdul Karim Soroush, rapportées par Robin Wright dans Robin Wright, « Deux visions de la réforme, » in *Les religions du monde et la démocratie, Nouveaux Horizons*, éds., Larry Diamond, Marc F. Plattner et Philip J. Costopoulos (Paris, 2008), 248.

théorie de la modernisation ont toutes laissé entendre que la modernité et la démocratie impliquaient la laïcité. Mais sur le plan empirique, la laïcité doit être redéfinie : les analystes sérieux doivent admettre que la laïcité et la séparation de l'Église et de l'État n'ont pas de lien naturel avec la démocratie et peuvent même être associées à des régimes non démocratiques qui violent systématiquement la « double tolérance ».[22]

Jean-Luc Mélenchon rappelait justement que « la laïcité, ce n'est pas la haine d'une religion. L'État laïc, ce n'est pas un athéisme d'État ».[23] De son côté, François Hollande s'attaquait aux préjugés, en déclarant, lors de l'ouverture du premier forum international du monde arabe en janvier 2015, que « l'islam est compatible avec la démocratie ».[24] La laïcité a pour unique but de concilier l'autorité de l'État avec la liberté de culte et de religion, tout en respectant les frontières respectives de chaque sphère.

III- L'enseignement de l'arabe et de l'islam : un pilier de la formation intégrale

Il est indispensable d'intégrer l'islam et la langue arabe dans les programmes d'enseignement supérieur pour enrichir la formation des étudiants et favoriser leur insertion professionnelle dans le monde arabo-musulman.

Promouvoir la langue arabe en tant que véhicule de l'islam

Dans de nombreux pays arabes, l'anglais est désormais un second moyen de communication, en complément de la langue arabe.[25] Cette évolution est le résultat de plusieurs facteurs : la globalisation, car l'anglais est devenu la langue principale de la mondialisation économique et commerciale ; l'éducation, où les systèmes éducatifs arabes intègrent souvent l'anglais comme langue

22 Alfred Stepan, « La religion, la démocratie et la 'double tolérance', » in *Les religions du monde et la démocratie*, éds., Larry Diamond, Marc F. Plattner et Philip J. Costopoulos (Paris : Nouveaux Horizons, 2008), 33.

23 Cité par Valentin Soubise, « La République laïque de Jean-Luc Mélenchon : un débat qui fracture la gauche et bien plus encore, » *The conversation* (16 février 2021).

24 Cité par Lilian Alemagna, « Hollande : 'L'islam est compatible avec la démocratie', » *Libération* (15 janvier 2015).

25 La Charte de l'Organisation de la coopération islamique (OCI) indique que les langues de travail sont l'arabe, le français et l'anglais.

seconde ; le tourisme, qui favorise l'utilisation de l'anglais dans les pays arabes ; et les technologies, où l'anglais domine sur internet et dans le domaine des technologies de l'information. Les États arabes ne semblent pas y voir d'inconvénients, d'autant plus que leur langue, fondatrice de la Ligue arabe, n'est utilisée comme langue de travail dans aucun pays occidental, tandis que l'anglais, le français, l'allemand et l'espagnol sont les langues les plus couramment employées dans les institutions internationales. De ce fait, la langue arabe reste peu présente dans les grandes organisations internationales et la culture arabe est largement sous-représentée dans les pays occidentaux.[26]

L'intégration de la langue arabe dans les programmes des écoles primaires et secondaires islamiques au Cameroun ne découle pas principalement d'une coopération culturelle avec un État arabe, mais plutôt d'une nécessité religieuse. En effet, l'arabe revêt une importance particulière dans l'islam : c'est en arabe que le Prophète Mohammed (SAW) a reçu la révélation, que le Saint Coran et les Hadiths sont rédigés, et que se déroulent les prières et rituels islamiques. La maîtrise de l'arabe permet ainsi aux musulmans de comprendre les textes sacrés et de pratiquer leur foi de manière authentique. La récitation du Saint Coran et les invocations font également partie des actes de dévotion essentiels, ce qui rend la connaissance de l'arabe indispensable.[27]

L'enseignement de l'arabe dans les écoles islamiques devient donc un moyen d'appropriation de la culture islamique. Cette langue est intégrée dans les programmes scolaires pour permettre aux élèves de saisir les significations profondes des textes sacrés. Les écoles islamiques forment ainsi des imams et des religieux qui doivent impérativement maîtriser l'arabe.

Dans un contexte mondial où la langue est devenue un instrument de pouvoir et de diplomatie, les États arabes auraient tout intérêt à promouvoir une véritable diplomatie culturelle centrée sur la langue arabe. Les divisions internes et les luttes d'influence entre les pays membres de la deuxième plus grande

26 UNESCO, op.cit., 2018.

27 Muhammad Husayn Haykal, *L'islam et la langue arabe* (Beyrouth : Éditions Al-Bouraq, 2001).

organisation intergouvernementale[28] après les Nations Unies ont limité leur capacité à jouer un rôle majeur sur la scène internationale. Il serait judicieux de voir se développer, en Afrique et particulièrement au Cameroun, des centres culturels islamiques qui favoriseraient la diffusion de la langue arabe. De leur côté, la Chine,[29] la Russie et la Turquie ont fait de la promotion de leurs langues officielles un levier stratégique de coopération avec le système éducatif camerounais.

Le poids économique des États arabes, couplé à l'essor des migrations internationales facilitées par les avancées technologiques, milite en faveur d'une plus grande ouverture du monde arabo-musulman. L'époque de l'autarcie, symbole de conservatisme socio-culturel, paraît aussi obsolète qu'une politique de repli identitaire. L'enseignement de l'arabe dans les universités camerounaises ne devrait pas se limiter à quelques grandes écoles, mais s'étendre à tous les établissements et à toutes les populations, dans un contexte de grande mobilité internationale, avec le soutien des gouvernements et des organisations du monde arabe.

Promouvoir l'islam et ses valeurs

L'enseignement de l'islam dans les établissements postsecondaires serait à la fois opportun et pertinent. En effet, la dégradation des principes républicains et moraux dans notre pays nécessite une nouvelle rééducation des populations, en particulier des étudiants, en faisant appel aux valeurs fondamentales de l'islam. Par ailleurs, l'image dégradée de l'islam, souvent liée aux actions destructrices de certains individus prétendant agir au nom

28 En effet, l'Organisation de la coopération islamique (OCI) compte 57 États membres, ce qui la place parmi les organisations internationales les plus représentatives, même si elle reste derrière l'Organisation internationale de la francophonie (OIF) et le Commonwealth, et à une grande distance des Nations Unies, qui en compte 193.

29 L'Institut Confucius, ouvert en 2017, dont le siège se trouve au sein de l'Université de Yaoundé II (SOA), est l'illustration éloquente du dynamisme culturel chinois axé sur la promotion de la langue et de la culture chinoises. Ses antennes sont situées à l'Institut de Relations Internationales du Cameroun (IRIC), l'École Supérieure des Sciences et Techniques de l'Information et de la Communication (ESSTIC), l'institut Africain d'Informatique (IAI), l'Ecole Normale Supérieure de Maroua et dans la ville de Douala.

de cette religion, justifie cet enseignement. Il ne s'agit pas nécessairement d'accroître le nombre de musulmans au Cameroun, mais plutôt de déconstruire le lien entre islam et extrémisme, perçu à tort comme une voie menant au terrorisme.

En contexte d'incivisme endémique

L'incivisme, sous ses diverses formes — escroquerie, vol, détournement, abus des biens sociaux, clientélisme, corruption — a atteint un tel niveau que les pouvoirs publics camerounais ont mis en place des dispositifs multiples dans l'espoir de ramener la société à un seuil de déviance acceptable. Cependant, la persistance de ces comportements inciviques témoigne de l'inefficacité, au moins relative, de l'ensemble du dispositif normatif et institutionnel[30] mis en place pour endiguer ce phénomène. Il est peut-être temps d'explorer d'autres solutions, notamment celles prônées par l'islam à travers ses valeurs et ses principes.

L'islam enseigne des valeurs fondamentales telles que l'amour du prochain, le respect des voisins, l'endurance face à l'épreuve, la tolérance, la patience dans la vie, le respect du bien commun et la recherche constante de la paix.[31] Ces valeurs, lorsqu'elles sont transmises aux étudiants, pourraient provoquer un changement profond dans leurs comportements, amenant à l'abandon des actes d'incivisme motivés par la seule crainte du châtiment divin. Bien qu'un cours sur la religion musulmane ou l'islam ne mène probablement pas à un redressement moral immédiat et spectaculaire, il est indéniable que cet enseignement constituerait une contribution importante à l'effort national pour raviver les règles civiques.

30 L'Agence Nationale d'Investigation Financière (ANIF), l'Agence Nationale de Traitement des Informations sur les Crimes (ANTIC), la Commission Nationale Anti-Corruption (CONAC), le ministère de la Jeunesse et de l'Éducation Civique (MINJEC), le Tribunal Criminel Spécial (TCS), le ministère des Marchés Publics (MINMAP) et la loi sur la transparence sont autant de mécanismes juridiques et institutionnels mis en place par le gouvernement pour combattre l'incivisme.

31 Abd al-Rahman al-Sa'di, *L'islam et les valeurs humaines* (Le Caire : Éditions Dar al-Salam, 2005).

En contexte d'islamophobie

Pour certains auteurs, l'islam est perçu comme synonyme de terrorisme. De ce fait, l'Occident, selon eux, devrait se débarrasser de cette religion. C'est ce qu'indique Samuel Huntington lorsqu'il affirme que « la principale ligne de fracture en Europe est désormais celle qui sépare les chrétiens occidentaux d'un côté, les musulmans et les orthodoxes de l'autre », convaincu que « le problème central pour l'Occident n'est pas le fondamentalisme islamique. C'est l'islam ».[32] Il précise que « l'Europe se termine là où finit la chrétienté occidentale et où commencent l'islam et l'orthodoxie ».[33] Dans cette logique, on retrouve les attaques contre les Tours jumelles du 11 septembre 2001 aux États-Unis, les attentats contre les ambassades américaines au Kenya et en Tanzanie en 1998, l'attaque contre l'ambassade américaine à Beyrouth en 1983, qui a fait 258 victimes américaines, ainsi que l'attaque de Baruch Goldstein au nom de l'extrémisme juif dans une mosquée d'Hébron en Cisjordanie, où vingt-neuf Palestiniens ont été tués. Les événements du 11 septembre, associés à d'autres actes d'une rare cruauté commis par des individus se réclamant de l'islam, ont entraîné une assimilation de l'islam au terrorisme.

Cette confusion, bien que fondée sur des événements tragiques, n'est pas dénuée de tout fondement. Par exemple, le meurtrier de Yitzhak Rabin n'a pas regretté son acte, affirmant qu'il avait agi en accord avec la Torah, le livre saint révélé à Moïse, en déclarant : « Tout ce que j'ai fait était pour la cause de Dieu ».[34] De même, Khadar Abu Hoshar, accusé d'avoir organisé des attentats contre des sites touristiques en Jordanie, a dit vouer sa vie « à la cause du djihad, ou guerre sainte, dans l'espoir d'amener au pouvoir des gouvernements qui suivent strictement les préceptes de la loi islamique ».[35] Cet amalgame, nourri par l'ignorance des non-musulmans ou par une vision erronée de l'islam, a conduit à la propagation de sentiments de haine à l'encontre de cette religion.

---

32 Samuel P. Huntington, *Le choc des civilisations* (Paris : Éditions Odile Jacob, 1997), 22 et 262.

33 Ibid., 262.

34 Brigitte L. Nacos, *La mondialisation de la culture* (Éditions L'Harmattan, 2005), 31.

35 Ibid., 30.

L'introduction de l'islam dans les programmes d'enseignement des établissements d'enseignement supérieur pourrait favoriser l'expansion de ses courants libéraux, au détriment de la tendance radicale, qui prospère généralement par des canaux informels et clandestins, échappant ainsi au contrôle des autorités académiques.

Conclusion

Au Cameroun, l'enseignement de l'arabe et de l'islam reste encore faiblement représenté ou peu développé dans le système éducatif. L'arabe est principalement concentré dans les écoles normales, où il fait partie des programmes de formation des enseignants de langue arabes, niveaux Diplôme d'Etudes Pédagogiques Secondaires (DIPES) I et II. Cependant, dans les facultés de sciences sociales, les écoles d'ingénierie et les écoles de médecine, l'arabe est rarement intégré dans les programmes principaux, étant souvent proposé en option, ce qui réduit son attractivité. Cette situation entraîne une limitation des échanges culturels et économiques avec les pays arabes, restreint les perspectives professionnelles pour les étudiants camerounais et marginalise la langue arabe, affectant ainsi l'identité culturelle du pays.

Bien que l'islam soit pratiqué par environ 20% de la population, son enseignement dans les établissements d'enseignement supérieur publics est quasiment inexistant. Cette carence prive les étudiants musulmans d'une formation à la morale religieuse appropriée et restreint les possibilités de recherche sur l'islam. Malgré l'ancrage historique et culturel de l'arabe et de l'islam au Cameroun, ces éléments demeurent marginaux dans l'enseignement supérieur, freinant les échanges culturels, économiques et la propagation de la langue arabe, qui reste sous-représentée dans les grandes organisations internationales, en comparaison avec des langues comme l'anglais ou le français.

L'enseignement de l'arabe dans les écoles islamiques est surtout motivé par des impératifs religieux, afin de permettre aux musulmans de comprendre les textes sacrés du Saint Coran et des Hadiths. La maîtrise de l'arabe est cruciale pour une pratique authentique de l'islam et la formation des religieux. Les États arabes devraient soutenir la diffusion de la langue arabe, en particulier en

Afrique, à travers des centres culturels, en tirant parti de leur poids économique et des avancées technologiques.

Intégrer l'enseignement de l'islam dans les établissements postsecondaires camerounais pourrait répondre à plusieurs enjeux sociaux, notamment la dégradation morale et l'incivisme. Enseigner les valeurs islamiques telles que l'amour du prochain, le respect et la recherche de la paix pourrait favoriser un changement de comportement et encourager un civisme renforcé. De plus, en déconstruisant l'idée erronée que l'islam est associé au terrorisme, cet enseignement pourrait aider à promouvoir une meilleure compréhension de la religion, lutter contre l'islamophobie et contrer la montée des courants radicaux. Ainsi, l'intégration de l'islam dans les programmes d'enseignement supérieur pourrait contribuer à un redressement moral, à une meilleure cohabitation interreligieuse et à l'éradication des préjugés.

Références bibliographiques

Alemagna, Lilian. « Hollande : « L'islam est compatible avec la démocratie. » *Libération* (15 janvier 2015).

Al-Sa'di, abd al-Rahman. *L'islam et les valeurs humaines.* Le Caire : Éditions Dar al-Salam, 2005.

Arrêté N°18/00035/MINESUP/SG/DDES du 28 janvier 2018 portant organisation du système Licence, Master, Doctorat (LMD) dans l'enseignement supérieur au Cameroun.

Banque Mondiale. « Cameroun - Données sur la religion. » *World Development Indicators* (WDI), 2022.
https://donnees.banquemondiale.org/pays/cameroun, consulté le 10/07/2024.

Belkaïd, Akram. « Un silence arabe. » *Le Monde diplomatique* (mars 2024).

Benjamin, Jacques. *Histoire du Cameroun.* Paris : Éditions L'Harmattan, 2002.

Charte africaine des droits de l'homme et des peuples (CADHP) : 27 juin 1981.

Charte de l'Organisation de la coopération islamique (OCI) : 1972 (révisée en 1993 et en 2008).

Constitution de la république du Cameroun : 18 janvier 1996 (révisée en 2008).

Déclaration universelle des droits de l'homme (DUDH) : 10 décembre 1948.

Diamond, Larry, Marc F. Plattner et Philip J. Costopoulos. *Les religions du monde et la démocratie*, introduction de Philip J. Costopoulos. Paris : Nouveaux Horizons, 2008.

Ethnologue. « Langues du Cameroun. » 23ème édition, 2022.

Haykal, Muhammad Husayn. *L'islam et la langue arabe.* Beyrouth : Éditions Al-Bouraq, 2001.

Hollande, François. *Changer de destin*. Paris : Robert Laffont, 2012.

Huntington, Samuel P. *Le choc des civilisations.* Paris : Éditions Odile Jacob, 1997.

Nacos, Brigitte L. *La mondialisation de la culture*. Éditions L'Harmattan, 2005.

Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture (UNESCO). *L'éducation et la langue arabe dans le monde*. Paris : UNESCO, 2018.

"The Future of the Global Muslim Population." *Pew Research Center* (2015).

Pourhadi, Thibault. « Impacts des échanges universitaires internationaux sur les étudiants de l'Université Lumière Lyon 2 : cap sur le Brésil. » Mémoire de Master 2 recherche en science de l'éducation, Université de Lyon, 2012.

Rouleau, Eric. « Le monde arabe sous le choc de la fragmentation. » *Le Monde diplomatique* (décembre 1992).

Samuel, Pierre. *Le Cameroun et ses peoples*. Éditions Karthala, 2010.

Some, Jessica. « La langue : quelle place dans les relations internationales ? » *Les Yeux du Monde* (février 2024).

Soubise, Valentin. « La République laïque de Jean-Luc Mélenchon : un débat qui fracture la gauche et bien plus encore. » *The conversation* (16 février 2021).

Stepan, Alfred. « La religion, la démocratie et la 'double tolérance'. » In *Les religions du monde et la démocratie*, édité par Larry Diamond, Marc F. Plattner et Philip J. Costopoulos. Paris : Nouveaux Horizons, 2008.

Wright, Robin. « Deux visions de la réforme. » In *Les religions du monde et la démocratie,* édité par Larry Diamond, Marc F. Plattner et Philip J. Costopoulos. Paris : Nouveaux Horizons, 2008.

IV. Islam et mutations socio-économique et culturelle

L'impact de l'islam sur l'art et la culture bamum (Cameroun)

Idrissou Njoya*

Introduction

L'introduction de la religion islamique en pays bamum vers la fin du 19è siècle est le fait de la guerre. Adopté tout d'abord comme « médicament de guerre », l'islam ne trouvera pas un terrain favorable à son plein épanouissement. Cette nouvelle forme de croyance avait pour objectif principal d'apostasier les croyances des peuple animistes. Les Bamum, une communauté grassfields dont la fondation du royaume remonte au 14è siècle n'ont pas échappé à cette règle. D'une part, des échanges commerciaux ont été noués entre les Bamum et les Foulbé venus de la zone septentrionale du Cameroun avec pour corollaire l'enseignement des préceptes islamiques ; d'autre part, les Haoussa venus du Nigeria voisin (de Yola, Woukari…) vont agir dans une logique de continuité. Dans cette rencontre plurielle, une interrogation s'impose. En effet, quelle est la position de l'islam face aux représentations d'êtres animés dont est victime l'art bamum et quelles sont les formes d'art impactées par l'islam en pays bamum ? Pour répondre à cette interrogation, nous devons tout d'abord faire un état des lieux de l'art en pays bamum avant la pénétration de l'islam, et illustrer nos propos à travers différentes formes d'art ayant subi une quelconque influence face à cette religion révélée. L'art et la culture bamum vont donc être revisités au crible de la pensée islamique, et des caractéristiques y afférentes.

L'art et les croyances ancestrales chez les Bamum

Les Bamum ont connu deux types de croyances : nous avons d'une part les croyances ancestrales qui s'intéressent aux phénomènes de la nature et aux choses animées faisant partie de leur environnement ; d'autre part, nous avons deux religions révélées notamment, l'islam et le christianisme. Enfin, nous avons le *Nwet-kwete*, cette religion syncrétiste est conçue sur la base des

* Institut des Beaux-Arts, Université de Dschang à Foumban, Cameroun.

aspects que Njoya, 17è souverain de la dynastie bamum, jugeait positifs dans l'islam, dans le christianisme et dans l'animisme.

Les croyances ancestrales chez les Bamum

Au départ, les Bamum croyaient en l'existence d'un dieu tutélaire *Nyi-nyi* et ce, par l'intermédiaire de plusieurs dieux, *Pe Nyi-nyi*. Ce dieu était le représentant des ancêtres sur cette terre. C'est la raison pour laquelle dans les us et coutumes des Bamum, les morts n'étaient pas inhumés loin de la concession familiale. Dans la cosmogonie bamum, l'homme doit être en contact permanent avec l'esprit de ses ancêtres, afin de les consulter en cas de nécessité. Lors de la colonisation, des cimetières publics ont été créés ; ceux des Bamum qui y enterraient leur mort sous le regard du colon, procédaient au déterrement à la tombée de la nuit pour les acheminer vers le caveau familial.

Chez les Bamum, chaque événement de la vie de l'homme était accompagné des pratiques ritualisées dont l'accomplissement était sujet à l'usage des différents objets produits par l'homme, dans un dessein profondément religieux. L'art était donc au centre des préoccupations de l'être humain, en tant qu'acteur de la société, et vivant sous l'égide d'une force suprême appelée *Nyi-nyi*.[1] Dans la vision formelle des Bamum, la vie de l'au-delà était aussi structurée que celle d'ici-bas : les souverains, les notables et les serviteurs devaient mener les mêmes activités au pays des ancêtres. Pour Njiassé Njoya, ils croyaient fermement en l'existence d'une vie après la mort.

> Ils considéraient la terre simplement comme une belle chose qui permettait d'avoir de bonnes cultures et des aliments pour se nourrir. Tous les morts devaient aller sous terre. Ils s'y réunissaient pour " revivre " ensemble ; c'est en partie pour cette raison qu'en pleurant le défunt, certains lui disaient les paroles suivantes : *Wua pe mè wu shâshe wap kpo* !, « lorsque tu y seras arrivé tu les salueras ».[2]

1 Etymologiquement, *Nyi-nyi* vient de *i'nyii* qui se traduit par marche. Pour les Bamum, *Nyi-nyi*, Dieu est un être suprême en perpétuel mouvement, qui marche partout, veille sur les hommes et les protège.

2 A. Njiassé Njoya, « Naissance et évolution de l'Islam en pays bamun (Cameroun) » (Thèse de doctorat 3e cycle, Paris, 1981), 124.

Les souverains bamum, ainsi que certains hauts dignitaires du royaume se faisaient inhumer avec leurs fidèles serviteurs - encore vivants - qui devaient continuer de les assister dans l'au-delà. Ils s'assoyaient tout atour du corps ; deux, trois ou quatre de ses serviteurs, selon le rang social du défunt. Ceux-ci portaient respectivement sa pipe, sa calebasse de vin de palme, son couperet, un récipient contenant des noix de kola et d'autres objets utilisés quotidiennement par le disparu. Ceux des serviteurs qui se dressaient contre cette pratique étaient directement mis à mort. Toutes ces pratiques menées par les Bamum allaient à l'encontre des préceptes islamiques. Le pasteur Allemand, Göhring lors de la colonisation aura également prêché pour éradiquer définitivement cette pratique odieuse condamnée par la Bible et qui -de surcroît- va à l'encontre des droits de l'homme.[3]

> Par ailleurs, les Bamum croyaient beaucoup aux phénomènes naturels. Ils ne connaissaient pas les causes des éclipses. Ils croyaient que c'était la conséquence du combat entre le soleil et la lune. Ainsi faisaient-ils fétiches et sacrifices. Quant au brouillard, c'était le Roi ou de gros serpents qui les produisaient. Le brouillard pouvait également sortir de la terre, vomi par l'esprit des morts.[4]

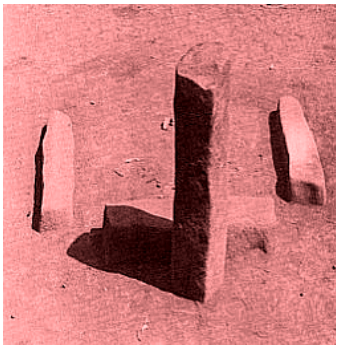
Certains féticheurs se croyaient tout puissants. Ils croyaient pouvoir, par des pratiques occultes, provoquer la « tombée de la nuit », de la pluie, « le lever du soleil » et façonner même le destin de l'homme. Les Bamum croyaient en l'existence de plusieurs dieux *Penyi-nyi*.[5] Ceci veut dire qu'un dieu est un être instable, un être en perpétuel mouvement, un être qui marche, veille sur les hommes et les protège. Les Bamum savaient que leur dieu était là, non loin d'eux : M*enyi-nyi pua mèkuop*, ce qui se traduit par « le dieu est dans la forêt ». Très souvent, cette forêt n'était pas loin de la maison.

---

3 Entretien avec Nji Gbètnyi Nji Ngulûre Idrissou, Foumban, le 18 août 1999.

4 Njiassé Njoya, « Naissance et évolution de l'Islam en pays bamun (Cameroun), » 126.

5 *Penyinyi :* (singulier : *Menyinyi).* Le terme *Nyi* en bamum, est synonyme de " marche " dont la répétition du radical *Nyinyi* qui se traduit par " marche-marche ", donne l'idée d'insistance et de mouvement perpétuel.



Les pierres dressées d'un autel du foyer du chef de lignage de Mfoyuom.; Cl : C. Tardits ; Sources : Le Royaume Bamum 1980 :506.

Siège fétiche de *Neh* Mandù, Reine-mère du roi Mbuombuo : un lieu cultuel ; Cl: Idrissou Njoya, 2008.

Outre ce pouvoir (invisible) caché dans la forêt, qui agissait sur les hommes et avait une influence sur leur destin, ils ne se lassaient aussi pas de croire aux forces de la nature, au pouvoir des féticheurs. On verra qu'avec l'avènement de l'islam, religion révélée, cette vision du monde va complètement changer. Actuellement dans le Noun, deux grandes religions se côtoient : l'islam et le christianisme qui remplacent progressivement l'animisme et le *Nwet-nkwete*.[6]

L'arrivée et l'implantation de l'islam en pays bamum

Nous ne pouvons parler de l'islam en pays bamum sans faire allusion à la bataille de Mangâ, localité située à une trentaine de kilomètres de la ville de Foumban. Cette guerre civile a été la conséquence de la rébellion de Gbètnkom Ndombuo, Premier Ministre du roi Nsangu, et qui exerçait dans une logique de continuité sous le roi Njoya. En effet, Gbètnkom était le premier conseiller du monarque. Il était très fidèle à ce dernier, intelligent et dévoué dans l'exercice de ses fonctions. A la disparition de Nsangu, son fils Njoya était encore très jeune et candide. La reine-

6 Etymologiquement, *Nwet-Nkwete* se traduit par *Poursuis-atteins*. C'est fut là un concept hautement philosophique, la matérialisation des efforts faits dans la recherche, dans le but d'atteindre un objectif visé. Cette religion syncrétiste est conçue sur la base des aspects que Njoya trouvait positifs dans l'islam, dans le christianisme et dans l'animisme.

mère, Njapndunké assura avec maestria la régence, aidée de Gbètnkom Ndombuo, premier ministre du royaume. Ce haut dignitaire occupait une position stratégique dans le royaume et surtout dans la gestion des affaires du palais et méritait la confiance totale du roi.

Cependant, quelque temps après, Gbètnkom Ndombuo nourrissait des ambitions personnelles : profiter de la minorité du roi Njoya, le détrôner et s'emparer du pouvoir. Il commença à abuser de son autorité, faisant arrêter et exécuter les plus grands combattants du royaume sans motif valable. Il avait commis trop de crimes dans le pays bamum et avait fini par fragiliser le système. Bien de temps après, Njoya saisit très vite ses intentions et lui interdit toutes ces pratiques criminelles.

Le roi ne sut les véritables intentions de Gbètnkom que lorsqu'il eût fait mourir beaucoup de gens parmi ses grands serviteurs, enfants de Foumban et notables. A partir de ce moment, le roi n'accepta plus aucun crime de Gbètnkom, il n'accepta plus qu'il prenne la femme d'autrui.[7] On lit aussi de Njoya le passage suivant : « N'as-tu pas dit que tu quitterais Foumban lorsque le fils du roi serait en âge de porter un couperet ? Lui demandèrent les notables. Qu'est-ce qui te pousse à agir autrement ? ».[8]

Gbètnkom voyant son pouvoir s'affaiblir de plus en plus décida de se reposer de ses fonctions de *Nji fon-fon*.[9] Après de longues méditations, le Sultan Njoya, lui accorda sa retraite et lui recommanda d'aller s'établir à Mangwemben. Gbètnkom refusa, préférant plutôt Mangâ,[10] localité où résidait Fifen Peghue, un

7 Gbètnkom fit éliminer Njiantùt, grand notable du royaume tout simplement pour récupérer la belle et ravissante Yâru, une femme qui faisait l'objet de toutes les convoitises.

8 Sultan Njoya, *Histoire et Coutumes des Bamoum* (Mémoire de l'IFAN, Centre du Cameroun, 1952), 230.

9 *Nji fonfon* est le titre donné au premier ministre en pays bamum. Ce titre est attribué essentiellement à un notable de la cour, celui qui aura vécu sous le règne de plusieurs monarques.

10 Mangâ : après notre entretien avec Manchüt Nso Mandù, il ressort que Mangâ était la nouvelle appellation de la localité de Ma'tufâ. Devenu Mangâ parce que Fifen Peghue qui résidait à Nkoungâ par Foumban est parti s'y établir après la retraite. (Entretien avec Manshüt Tupanka, août, Foumban, 1993).

combattant intrépide du roi Mbuombuo le conquérant. Gbètnkom voulait ainsi profiter de son intrépidité pour former une alliance forte, afin de venir faire la guerre à Njoya. Il réussit tout de même à convaincre les deux frères de Njoya : Paam-Nsa', Njayou-Nsa', ainsi que leur sœur Nzéket-Nsa' à grossir ses rangs :

- « Je viendrai faire la guerre à Njoya afin de mettre Paam-nsa' au trône. Je ne suis même pas de la lignée royale. C'est vous qui pouvez mieux gérer le patrimoine de votre père ». Devrait-il les rassurer en quittant Foumban.[11]

La guerre commença avec rage. La pénurie alimentaire était au rendez-vous à Foumban. Cette situation contraignit beaucoup de Bamum à s'aligner derrière Gbètnkom. Cette guerre qui aura duré plus de deux ans connut une perte très importante en vies humaines. Njoya fit appel à ses voisins les Pà'füssap (Bafoussam) pour une aide militaire. Mais cette aide se solda par un échec effroyable. Le roi lança ainsi le dernier appel aux Foulbé. Cette demande arriva au même moment que celui de Gbètnkom Ndombuo chez le Lamido Umaru de Banyo. Ecoutons ce que dit Njiassé Njoya à ce propos :

> L'Ardo Umaru décida par conséquent de prendre fait et cause pour le roi. Il arriva à la tête de ses cavaliers au pays bamum. Il fut accueilli au bord du Vii par Nji Môgha, chez qui il fit une étape à Mayo. Nji Môgha fut le premier Bamum à être converti, et prit le nom de Mahamouda. L'Ardo donna un chapelet, deux boubous et une peau de mouton à Nji Môgha ; il fit le même geste au monarque Njoya avant de prendre sa route pour le champ de bataille. Avant la guerre, les Bamum avaient été particulièrement impressionnés par les gestes rituels des combattants Peul, vêtus de leurs gandouras. Avant d'entrer au champ de bataille, ils ont d'abord fait la prière ; levant les mains vers le ciel, ils se prosternaient tous ensembles en invoquant leur Dieu " Allahu Akbar – Dieu est Grand-. Après, chacun sortait une petite brochure, la feuilletait rapidement, récitait quelque passage, puis la posait sur le front. Après, ils s'embrassèrent avant de les remettre à leur place, en poussant des cris " Allahu Akbar " sous le regard attentif et émerveillé des guerriers Bamum.[12]

11 Sultan Njoya, *Histoire et Coutumes des Bamoum*, 35.

12 Njiassé Njoya, « Naissance et évolution de l'Islam en pays bamun, » 57.

Menyingua, Chef de l'armée peul prit le commandement. Les Foulbé à cheval et les Bamum fantassins. En quelque temps seulement, la localité de Mangâ était saccagée et le rebelle Gbètnkom Ndombouo mis en déroute. Il fut poursuivi et arrêté par Gbètnkom Samba et Momensha' dans la localité de Mfeghêt.[13] En guise de châtiment, le fauteur de trouble fut capturé, jugé et brûlé vif. La principale conséquence de cette guerre est l'introduction de l'islam dans le royaume bamum. Nous avons pu répertorier quelques images de cette bataille, matérialisation de l'inspiration des artistes du terroir.

Un tableau de dessin représentant la guerre de Mangâ.
Sources : Les Dessins Bamum, Skira1997, P.77.

Après la victoire des Foulbé sur Gbètnkom Ndombuo et ses partisans, Njoya prit la ferme résolution d'embrasser l'Islam, tout d'abord comme « médicament de guerre ». Pour hypnotiser ses ennemis sur le champ de bataille, le combattant peuhl avait une

13 Entretien avec Manshüt Tupanka, Njinsangu Mandù, chef de l'armée royale bamum, août 1993, Njimbam par Foumban.

double possibilité : il pouvait soit réciter des versets de protection tirés du Saint Coran, soit les écrire sur des bouts de papier ou tout autre support. Ces écrits condamnés dans de petits sacs en cuir faits à la main tenaient lieu de talisman. Les costumes ainsi bardés d'amulettes, conféraient au combattant une charge mystique incontestable lors de diverses campagnes militaires. Avant de rentrer sur Banyo, Ardo Umaru laissera à Foumban cinq marabouts pour l'enseignement des préceptes de l'islam, une religion qui se dresse fermement contre toute représentation d'êtres animés et autres pratiques divinatoires.

Les versets savamment sélectionnés du Saint Coran avaient des fonctions multiples : protection, hypnotisation, courage, force et puissance de combattre. Les Bamum disposaient *ipso facto* de nouvelles pratiques pour dominer davantage le monde. Ils furent aussitôt subjugués par la puissance de l'islam et beaucoup se convertirent à cette nouvelle forme de croyance.

La tenue de guerre de type peuhl, figurant de nombreux gris-gris, « médicament de guerre » qui protège le guerrier en difficulté.
Localisation : Musée des rois bamum ; Cl. Idrissou Njoya, 2003.

En 1902, les premiers Blancs (Allemands) franchirent le seuil de la porte des tranchées de Foumban en provenance de Banyo. Njoya, le souverain bamum en exercice apprit à cette occasion que ces derniers (qui étaient chrétiens) venaient de conquérir les Lamidats du Nord (musulmans). Njoya comprit qu'il fallait également se convertir au christianisme dont le Dieu était plus fort, plus

puissant que celui des musulmans. Accompagné de sa mère et de nombreux serviteurs du palais, Njoya assistait régulièrement aux messes données par le pasteur Ghöring. Plus tard, il nourrit l'intention de devenir chrétien.

D'après le pasteur Fochivé, Njoya envisagea sérieusement à se faire baptiser et de prendre une seule épouse, celle qu'il appelait affectueusement *Pemboura Madame*.[14] Toutefois, avant de s'y engager, le souverain envoya son premier ministre pour consulter l'araignée mygale pour s'assurer du bien-fondé du Christianisme. Ce dernier fit la tournée des sept écoles de divination les plus célèbres du royaume. La réponse sera négative, car il était inconcevable qu'un roi aussi puissant puisse avoir une seule femme dans un aussi gigantesque palais.

Par la suite, le roi convoqua Nji Nkèn, Nji Lùmbù, Nji Môshame, Nji Ndassah et son oncle maternel Nji Monkuop sur ce même sujet. Tous convinrent que la monogamie chrétienne risquait de détruire les fondements de la société bamum, en modifiant les structures familiales. Depuis ce jour-là, Njoya adopta une attitude assez tiède vis-à-vis du christianisme.[15]

En homme d'expérience, Njoya était en quête perpétuelle de la vérité. Il cherchait inlassablement à comprendre *le comment* et *le pourquoi* de certains faits et gestes dans son environnement immédiat. C'était la voie qu'il devrait normalement emprunter pour aller à la rencontre triomphale de l'être transcendantal. Rien de ce qui se passait autour de lui n'échappait à sa curiosité.

Pour être plus puissant, Njoya créa lui-même sa propre religion, inspirée des aspects du Saint Coran et de la Bible qu'il jugeait utiles pour le devenir de son peuple, ainsi que certains points positifs tirés des pratiques ancestrales. En effet, tout ce qui venait des religions révélées ne devait aucunement remettre en question l'autorité du roi, encore moins certaines habitudes des Bamum jugées intéressantes.

14 Il faut noter en passant que le roi Njoya possédait plusieurs centaines de femmes. Pour se convertir au Christianisme, il sollicita le prénom Salomon, car il voulait ressemble à ce souverain qui selon le récit biblique avait 700 femmes et 300 concubines. Lors de la colonisation française Njoya sera déjà à 681femmes ; il lui a fallu diminuer le nombre de ses femmes, puis son enthousiasme s'est transformé en indignation.

15 Fochivé, 1985 : 85.

> En 1915, les Anglais vinrent expulser les Allemands et occupèrent le Royaume Bamum ; Njoya fut vraiment confus, car les deux troupes en conflit étaient toutes chrétiennes. Alors, comment expliquer la supériorité des Anglais sur les Allemands ? Njoya ne tardera pas à trouver une réponse à cette interrogation. Parmi les soldats britanniques, se trouvaient quelques musulmans d'origine asiatique. Il comprit aisément que cette victoire anglaise était le résultat de l'alliance du Dieu musulman avec le Dieu chrétien voilà ce qui excita le roi des bamum à mettre sur pied une nouvelle religion syncrétiste : le *Nwet-Nkwete*.[16]

Njoya comprit que la puissance d'un peuple était fonction de la force de ses divinités ; et pour sauver son peuple, il fallait absolument fusionner plusieurs croyances et tolérer certaines pratiques. Cette philosophie devait le conduire à la création d'une religion syncrétiste connue sous l'appellation de *Nwet-Nkwete* dont il en fera un livre. Dans un passage de la doctrine du *Nwet-Nkwete*, Njoya écrit :

> Après la mort, on voit les ancêtres décédés, on les reconnaît tous et on leur parle. Si vous êtes bons, les anges vous prennent et vous amène dans *l'Ajana* (paradis) mais si vous êtes mauvais, vous restez avec les morts en attendant le jour du jugement dernier. Celui qui est contraint de rester avec les morts mange, se promène mais ne demeure que dans un mauvais lieu.[17]

En 1920, le catholicisme, une autre tendance de christianisme fera son apparition. Il diffère un peu du protestantisme par ses pratiques. Cependant, ce qui retiendra plus l'attention de Njoya semble être cette option qu'avaient les prêtres à ne pas se marier. Njoya ne sera pas convaincu, car lui-même qui possédait plusieurs centaines de femmes dans son harem en voulait davantage. Comment un homme normal, peut-il se passer d'une âme sœur ? Curieux, le souverain bamum commença à enquêter à ce sujet.

Ainsi, chaque samedi, Njoya sélectionnait quelques jeunes et belles princesses du palais pour aller offrir des présents au prêtre à la mission catholique de Foumban : œufs, tubercules, viande, fruits... Il avait ainsi placé un guet-apens pour jauger le degré de foi du prêtre. Au départ, il constata que le prête n'avait pas réagi.

16 A. Njiasse Njoya, *De Njoya à Njimoluh, Cent ans d'histoire bamoun* (Foumban : Ed. du Palais, 1984), 42-43.

17 Ibid., 44.

Il changea de stratégie, envoyant régulièrement la plus jolie du groupe. Un jour, le prêtre fut séduit par son charme, et trouva le moyen de l'engrosser.[18] C'est entre 1917-1918 que Njoya se convertit définitivement à l'islam. Aussi s'évertuera-t-il à imposer cette religion à tous ses *Pa'mom* même par des mesures les plus violentes.[19]

L'influence de l'islam sur l'art bamum

Après introduction de l'islam comme nouvelle forme de croyance en pays bamum, il y a eu un changement des mentalités et dans le comportement de certaines âmes sensibles. Cette mutation est perceptible dans plusieurs formes de représentations artistiques : dessin, sculpture sur bois, bronze..., et même dans l'art vestimentaire. Avant d'aborder cette rubrique, il serait judicieux d'avoir une idée sur la place qu'occupe l'image dans l'art musulman.

La perception de l'image dans l'islam

L'islam est une religion encadrée par des principes ; l'artiste musulman n'est pas libre de faire ce qu'il veut. Le Saint Coran et certains Hadiths[20] interdisent toute représentation d'êtres animés (représentations anthropomorphes, représentations zoomorphes ou représentations anthropo-zoomorphes). Ces différentes représentations sont considérées comme des idoles. Ceux qui s'adonnent à cette pratique, recevront un châtiment douloureux le jour du jugement dernier, car, c'est là une manière d'encourager le

18 Le prêtre va faillir à sa mission. Furieux, Njoya le fit arrêter. Sa barbe est rasée et il est chassé du pays des Pa'mom. Voilà la raison pour laquelle le Catholicisme ne s'est pas bien enraciné dans le Noun. Entretien avec Tita Njikefon III Jean Jacques ; le 23 mars 2003 à Njimbam.

19 Madeleina Mengwelune était la femme de Môtuwuo Ibrahim, serviteur du roi Njoya. Cette femme refusa catégoriquement les propositions du roi quant à l'abandon du Christianisme. Après, le roi s'est ressaisit, disant : « Tu m'as vraiment convaincu ; le roi que je suis est comme une fourmi devant Dieu. Chacun est responsable devant son Dieu. Va femme, et continue de fréquenter l'église chrétienne ». Entretien avec Nji Njikam Jean, grand notable de la cour royale bamum de Foumban, Fontèn le 06 janvier 2007.

20 Dans la religion islamique, il s'agit d'un recueil des actes et des paroles du prophète Mohamad (SAW) et de ses compagnons en rapport avec le Saint Coran, ou des règles de conduite.

polythéisme. L'associationnisme tel que perçu par l'islam est un péché très lourd de conséquence. Il s'agit des péchés d'orgueil, c'est-à-dire ceux qui contribuent à imiter le créateur. Dans un Hadith, Ibn Abbas (RA) dit :

> J'ai entendu le messager d'Allah dire « Chaque dessinateur sera précipité à l'enfer. On leur insufflera autant d'âmes que le nombre des images qu'ils auront dessinées et Dieu les soumettra au supplice de l'enfer. Si tu veux faire des dessins, qu'ils soient alors des ramages ou des choses inanimées. »[21]

Voilà un passage du Hadith qui contraint certains grands plasticiens musulmans à se départir de la production des représentations d'êtres animés. C'est la raison pour laquelle des artistes se lancent dans la production des images abstraites. Comme corollaire, ces derniers se donnent pour mission de produire des frises décoratives pour embellir certains objets créés ou pour orner les pages de certains textes sacrés, à l'instar de ce qu'ils ont tiré des pages du Saint Coran. Nous en avons également trouvé des manuscrits laissés par le roi Njoya, richement décorés et qui obéissent à cette même philosophie.

Grâce à l'introduction de l'islam, les artistes bamum ont commencé à faire des représentations du cheval dans leur art, une preuve matérielle du passage des Foulbé/musulmans en pays bamum. Certains Bamum qui n'avaient jamais vu le cheval vont lui donner la dénomination de *Ma'vi ngut'ngûre*, les grandes chèvres. Désormais, l'artiste bamum, en tant qu'acteur de la société va donc saisir ces moments importants de l'histoire de son peuple pour s'exprimer au travers des images. Il va se donner du plaisir de créer des scènes de guerre avec en prime, la représentation de cet animal étrange dans différentes formes d'art : en dessin, en sculptures (bas-relief sur bois, ronde-bosse…), avec la technique de cire perdue.

21 Rapporté par Al Bokhari et Mouslem 676 : 478.

Le *Nyam Päre*, cheval, puissante arme de guerre utilisé par les Fulbés lors de la bataille de Mangâ
Localisation : cour du palais des Rois Bamum, Foumban

Bas-relief représentant un guerrier bamum affrontant un cavalier peul, venu du nord, lors de la bataille de Mangâ.
(16 x 21cm) ; Auteur : Abdou Waschintong
Coll : A. Allotey ; Cl. Idrissou Njoya, Foumban, 2009.

Tout artiste bamum fidèle aux préceptes de l'islam s'est reconverti dans des représentations abstraites, afin de ne pas provoquer la colère de Dieu, qui se dresse contre les images d'êtres animés. Les artistes vont donc créer un répertoire de frises décoratifs riche et diversifié pour embellir leurs différentes œuvres. Ainsi, sur les ouvertures de la mosquée centrale de Foumban, nous découvrons un changement spectaculaire avec les œuvres de l'artiste émérite Ibrahim Njoya, qui avait pourtant une longue expérience dans la production des objets tridimensionnels.

Ces portes sont ornées des représentations abstraites : des motifs décoratifs qui ne sont pas préjudiciables à l'islam. Un accent particulier est porté sur les représentations phytomorphes : les fleurs, les fruits et les feuilles de certaines plantes, le tout assorti du croissant de lune, un symbole intimement lié à la religion islamique.

Entrée principale de la mosquée centrale de Foumban. Ces ouvertures datent de l'époque du roi Njoya. Cl : I. Njoya 2025.

Admirez ces détails portés sur les ouvertures de la mosquée centrale de Foumban. Cl : I. Njoya 2025.

La contribution de l'islam à l'invention de l'écriture AKaUKu

D'une part, la mise sur pied d'un système d'écriture *AkaUKu* est sans nul doute une conséquence de la découverte de l'écriture arabe. Elle a été inspirée par des documents achetés aux commerçants haoussa par le roi Nsangu Ngungure. Écoutons ces détails donnés

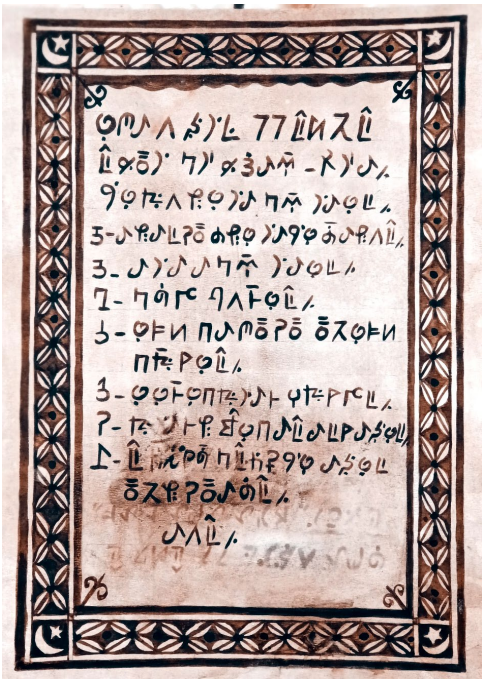
par Jeffreys et Dugast au sujet de l'invention de l'écriture du roi Njoya.

> Déjà au temps du règne du son père Nsangu, qui perdit la vie dans la guerre avec les Banso, les commerçants haoussa étaient descendus à l'intérieur de Foumban. Ils apportant avec eux de très vieux livres venus de la Mecque et étaient écrits en écriture arabe. La vue des livres et de la science de l'écriture incita l'intérêt du roi… Pour une très grosse somme d'argent Nsangu acheta aux Haoussa sept de ces livres. Ils y contenaient des prières et des formules magiques, et le Coran était aussi du nombre.[22]

D'autre part, l'écriture *AkaUKu,* mise sur pied par le roi Njoya et dont certains Bamum avaient une parfaite maîtrise, leur facilitait la transcription des sourates tirées du Saint-Coran afin de mieux les mémoriser. L'exemple le plus patent est celui de la sourate *Al-Fatiha* dont la récitation constitue l'ossature de toute prière adressée à Allah (SWT), le Dieu des musulmans. Tout musulman, soucieux de communiquer avec son créateur doit automatiquement mémoriser la *Fatiha*, qui quotidiennement se récite dix-sept fois - au moins- au cours de prières obligatoires.

Dans nos archives, nous avons trouvé un tableau qui est l'illustration évidente de cette pratique qui aura contribué efficacement à l'apprentissage des préceptes islamiques. Il s'agit d'un manuscrit richement décoré à l'image de certaines pages du Saint Coran et portant les caractères de l'écriture bamum. Sur les quatre côtés du tableau, nous distinguons le *croissant de lune* tel qu'observé au-dessus des minarets des mosquées, lieux de culte des musulmans. Ce manuscrit (réalisé sur du papier canson, format A_4) daterait de la seconde moitié du 20è siècle.

22 I. Dugast et MDW Jeffreys, *L'écriture des Bamum, sa naissance, son evolution sa valeur phonetique, son utilisation* (Mémoire de IFAN, série populations n°4 Centre du Cameroun, 1950), 3.



Manuscrit matérialisant la transcription de la *Fatiha*, prière musulmane
Localisation : Archives Njinsangu Mandù Youssoufa, Njmbam, Foumban.
Cl ; Idrissou Njoya 2003

L'influence de l'islam sur la culture bamum

L'islam est une religion révélée d'origine asiatique, prônée par le prophète Mouhamad (SAW). Elle est régie par des principes à être respectés rigoureusement par ses adeptes. Toutes autres pratiques ritualisées adressées en la mémoire des ancêtres sont proscrites par les Saint-Coran.

Dans Les Saintes écritures, nous avons recensé deux passages qui traitent de ce problème : Le premier nous révèle ce qui suit : « Ô les croyants ! Le vin, le jeu de hasard, les pierres dressées, les flèches de divination ne sont qu'une abomination, œuvre du Diable. Ecartez-vous en, afin que vous réussissiez ».[23] Dans un autre passage coranique, Abraham reproche à son père Azar d'être idolâtre : « Prends-tu des idoles comme divinités ? Je te vois, toi et

23 Le Saint Coran, Sourate V : 90.

ton peuple, dans un égarement évident ! ».[24] Aussi, Mc L. Malcolm appuie-t-il cette idée disant:

> Dans d'autres régions, la pénétration de l'islam a provoqué la disparition d'antiques traditions liées aux représentations des valeurs ancestrales. En Afrique, il est vrai que l'islam est quelque peu différent de celui que l'on rencontre ailleurs ; il est plus tolérant, plus menacé, moins monolithique, au point que les danses masquées font partie de l'existence de certaines communautés musulmanes africaines. Cependant, prétendre que l'islamisme a encouragé cette forme d'expression serait exagéré.[25]

Malgré la présence et les exactions du colon en Afrique et les menaces tirées des versets du Saint-Coran, certains Africains musulmans sont restés fortement attachés à leurs pratiques multiséculaires. Cette fidélité accordée à l'animisme va servir de moyen de sauvegarde des traditions ancestrales.

L'islam et l'art vestimentaire chez les Bamum

Sur le plan culturel, l'introduction de l'Islam a complètement changé les habitudes vestimentaires de l'homme bamum. Avant le 20è siècle, il n'y avait pas assez de vêtements chez les Bamum. Pour se vêtir, les Bamum utilisaient les écorces d'arbre battues ainsi que des parures qu'ils portaient quotidiennement. Parlant de l'accoutrement des Bamum d'antan, Idrissou Njoya écrit : « Les hommes portaient un bila soigneusement noué autour des reins à l'aide d'une corde. Les femmes quant à elles ne se contentaient que d'un cache-sexe ; le reste du corps nu et souvent tatoué ».[26]

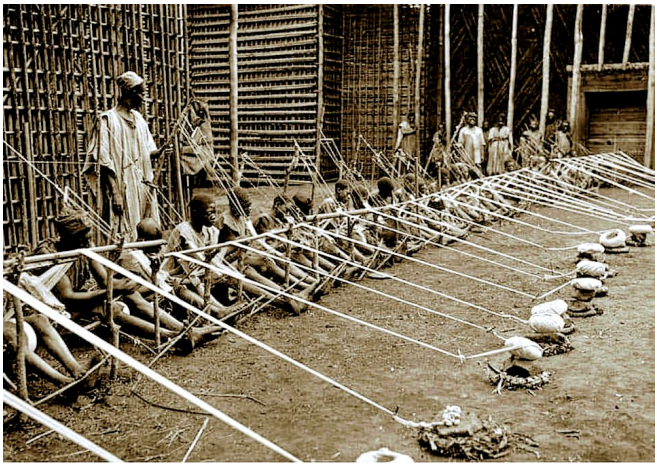
Cette façon de s'habiller allait à l'encontre de la philosophie musulmane. Toutefois, avec l'avènement de l'islam les mentalités ont complètement changé. Le Dieu des musulmans (*Allah*) demande à sa communauté de se vêtir de façon décente, avant de se placer devant lui pour une quelconque invocation. Tout musulman doit porter des vêtements pudiques qui lui confèrent une belle apparence physique pouvant le distinguer du non-musulman. Cette

24 Le Saint Coran, VI : 74.

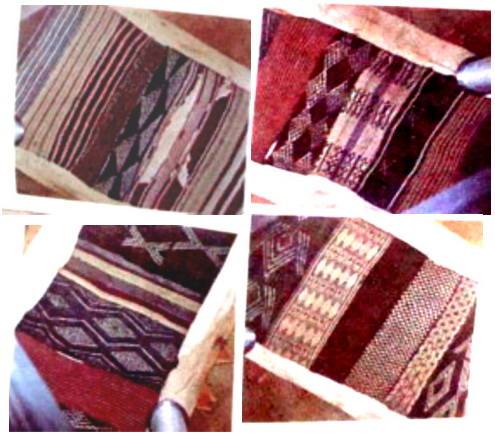
25 Mc L. Malcolm, *Trésors de l'Art africain* (Lausanne/Paris : La Bibliothèque des Arts, 1981), 8.

26 Idrissou Njoya, « Le dessin d'art bamum, » in *Les Dessins Bamum* (Marseille : Skira, 1997), 49.

dignité permet d'exalter la grandeur de son créateur à sa juste valeur. C'est la raison pour laquelle de nos jours, des musulmans se distinguent par les vêtements amples et propres qu'ils portent pour effectuer leur prières canoniques. Les imams officiants et autres dignitaires de cette communauté pouvaient rehausser leur habillement d'un long turban, conférant à l'Islam toute son aura et sa sacralité.



Atelier de tissage du roi Njoya coordonné par les Haoussa venus à Foumban pour la propagation de l'islam. Ce fut là le point de départ à la mise sur pied d'une véritable industrie textile par le roi Njoya.



Les différentes textures de pagne obtenues en tissage. Source : Au Cameroun : weaving, tissage, p.95.

Marchand Haoussa avec sa famille, photographié à Foumban avant 1914
Sources : Venice et Alastair Lamb (1981: 93).

Dans un tableau répertoriant les vingt souverains de la dynastie bamum, les seize premiers apparaissent vêtus à la traditionnelle, alors que les quatre derniers sont enturbannés comme le veut la tradition islamique. Ces enseignements ont commencé juste après la guerre de Mangâ vers 1898 par les Foulbé venus du Nord, suivis de *Moualim* Harouna[27] en provenance de Ngambé Tikar, et d'autres commerçants haoussa originaires du Nigéria voisin. Ce brassage des populations a eu comme corollaire le partage des savoir-faire techniques et le transfert des compétences.

Les Bamum vont saisir cette opportunité pour acquérir de nombreuses connaissances en arts textiles, transmises par les commerçants Haoussa vers la fin du 19è siècle, notamment le tissage, la teinture et la broderie. Ces techniques vont les conduire à la réalisation du *Ntùntùere*, du *Sîngâ* et du *Ndop*, qui sont aujourd'hui considérés comme des textiles patrimoniaux bamum.

27 Moualim Harouna était un Haoussa installé à Ngambé Tikar et serait d'origine nigériane. Il a été découvert par Nji Peka, grand notable de la cour du roi Njoya en mission d'islamisation dans ladite localité.

La dynastie bamum de 1394 à nos jours. Les 04 derniers sont enturbannés : matérialisation de la présence de l'islam en terre bamum. Auteur/Cliché : Idrissou Njoya, 2022. Dim : 110cm x 80cm.
Tech : Encre de chine, Crayons graphites et crayons de couleur sur papier Canson.

Ronde-bosse en bronze représentant le Sultan Njoya enturbanné. Sa gandoura richement ornée de frises décoratives évoque le croissant de lune. Année : 1985 ; Hauteur: 180cm ; Epaisseur : 7cm ; Poids : 600kg ; Cl : I. Njoya 2006.

II.2- L'Islam face aux pratiques ritualisées chez les Bamum

En Afrique, outre le message qu'elle véhicule, l'œuvre d'art requiert une très grande influence sur sa société de production, du fait de la relation qu'elle entretient avec le cosmos. Cette interdépendance existante entre le visible et l'invisible lui dote d'une pensée mystico-religieuse, tout en lui conférant son aura et sa sacralité. Très souvent, elle était utilisée à des circonstances particulières, notamment les rites d'intronisation, les cérémonies funéraires, les sacrifices et libations. C'est dans ce contexte que l'art africain a suscité l'attention des chercheurs d'horizons divers (historiens de l'art, historiens, plasticiens, sociologues…).

L'obstacle majeur lié à l'évolution de l'art africain reste et demeure la pratique des religions révélées, dont le christianisme et l'islam sont les plus anciennement connues. Il n'est point besoin de rappeler que l'Africain commença à se vider de sa substance fondamentale pendant la période coloniale. Toutefois, l'art africain a produit par la même occasion une influence indéniable sur l'activité plastique occidentale des débuts du 20è siècle, Picasso nous le laisse clairement entendre dans sa déclaration que voici :

> Lorsque je me suis rendu pour la première fois avec Derrain au musée de Trocadéro, une odeur de moisi et d'abandon me saisit à la gorge. J'étais si déprimé que j'aurais voulu partir tout de suite. Mais je me suis forcé à rester, à examiner ces masques, tous ces objets que des hommes avaient exécutés dans un dessein sacré, magique, pour qu'ils servent d'intermédiaire entre eux et les forces inconnues, hostiles, qui les entouraient, tâchant ainsi de surmonter leur frayeur en leur donnant couleur et forme. Et alors, j'ai compris que c'était le sens même de la peinture. Ce n'est pas un processus esthétique ; c'est une forme de magie qui s'interpose entre l'univers hostile et nous, une façon de saisir le pouvoir en imposant une forme à nos terreurs. Le jour où j'ai compris cela, je sus que j'avais trouvé mon chemin.[28]

Les colons ont qualifié la production plastique africaine de pur fétichisme, d'œuvres sataniques, c'est-à-dire incompatibles avec la religion chrétienne. Dans *La Sainte Bible*, Dieu recommande ce qui suit : « Tu ne feras point d'image taillée, de représentation

28 P. Ibra Tall, « Situation de l'artiste négro-africain contemporain, » in *Art nègre et civilisation de l'universel* (1975) : 85.

quelconque des choses qui sont en haut dans les cieux, qui sont en bas, sur la terre, et qui sont dans les eaux plus bas que la terre ».[29]

Par la suite, la Bible renchérit : « Tu ne te prosterneras point devant elles, et tu ne les serviras point ; car moi l'Éternel, ton Dieu, je suis un Dieu jaloux, qui punit l'iniquité des pères sur les enfants jusqu'à la troisième génération de ceux qui les haïssent ».[30]

Pour éviter la colère de Dieu, beaucoup d'Africains ont abandonné leurs activités artistiques, qui au départ étaient fortement liées aux croyances ancestrales. Ainsi, certaines œuvres se sont retrouvées sous le bûcher, pendant que les plus prisées ont été détournées en direction du Nord pour meubler les musées occidentaux. Malcolm Mc L. réagit à travers ce passage :

> La plupart des masques, des sculptures et des objets ont été recueillis depuis un peu plus d'un siècle ; c'est durant cette période que sous l'impact de la contrainte et de la domination européenne tant de sociétés indigènes ont opéré une mutation radicale. Missionnaires et fonctionnaires coloniaux ont confisqué ou détruit des masques et reliefs sous prétexte que ceux-ci jouaient un rôle déterminant dans les croyances autochtones et qu'ils risquaient de faire obstacle aux changements qu'ils prônaient.[31]

C'est dans cette même perspective que l'islam en tant que religion révélée, fut adopté dans nos sociétés traditionnelles. Il a connu un impact incontestable sur la culture bamum en particulier et celle de l'Afrique en général. Il fallut donc contrecarrer énergiquement l'action de l'artiste dans la production des objets-fétiches qui lui conféraient son aura et sa force vitale.

Conclusion

Compte-tenu de ce qui précède, il apparait clairement que les Bamum sont un peuple ayant longtemps excellé dans la production d'objets figuratives avec des fonctions aussi multiples que variées. Nous pouvons noter les objets d'art utilitaires ; des objets remplissant une fonction esthétique et enfin ceux ayant une dimension hautement symbolique/ésotérique, destinés à résoudre certains problèmes sociaux. Vers le début du 20è siècle, certains

29 La Bible, Deutéronome 5 verset 8.

30 La Bible, Deutéronome 5 verset 9.

31 Malcolm, *Trésors de l'Art africain*, 8.

artistes bamum vont revisiter leur façon de faire, face à l'implantation de l'islam dans leur terroir, une doctrine hostile à toutes représentations d'êtres animés. En islam, la production d'œuvres tridimensionnelles à l'instar des statuettes et des masques représente une abomination devant le Seigneur de l'univers.

Cette influence de la religion islamique va s'étendre à d'autres obédiences religieuses. A titre d'exemple, plus de 90% de la population bamum, toutes religions confondues, ont adopté le terme arabe *Jummati*, jour de la grande prière hebdomadaire chez les musulmans, mettant ainsi de côté le vocable *Yiètnjuo* qui est le leur. Il en est de même de l'expression *Assalamualleykum* - formule de salutation dans la tradition musulmane -, que les Bamum préfèrent beaucoup plus, en lieu et place de *Meshâsh'u* qui porte leur estampille.

L'islam condamne d'une manière ou d'une autre ce que la tradition bamum a agréé et vice-versa. C'est une véritable guerre menée entre le visible et l'invisible, l'unicité et la pluralité dans les croyances, la religion révélée et les pratiques ancestrales. Malgré cette croisade menée par des forces en présence, certains artistes sont restés fortement attachés à leurs traditions, leurs croyances ancestrales.

Références bibliographiques

1- Sources écrites

Annawawi, M. *Jardin des vertueux.* Hadith Rapporté par Al Bokhari et Mouslem, 676.

Anonyme. *Les Dessins Bamum.* Marseille : Skira, 1997.

Anonyme. *La Sainte Bible.* Traduction sur les textes originaux Hébreux et Grecs, par Louis Second. Genève : Nouvelle Edition, 1974.

Anonyme. *Le Saint Coran.* Traduction en langue française du sens de ses versets, Royaume D'Arabie Saoudite, P.G.D. R.I.I.P.O.R., l'an 1410 de l'hégire.

Dugast I. et Jeffreys MDW. *L'écriture des Bamum, sa naissance, son évolution, sa valeur phonétique, son utilisation.* Mémoire de IFAN, série populations n°4 Centre du Cameroun, 1950.

Ibra Tall P. « Situation de l'artiste négro-africain contemporain. » In *Art nègre et civilisation de l'universel.* Dakar : les Nouvelles Editions Africaines, 1975.

Malcolm Mc L. *Trésors de l'Art africain*. Lausanne/Paris : La Bibliothèque des Arts (FR), 1981.

Njiasse Njoya. *De Njoya à Njimoluh, Cent ans d'histoire bamoun*. Foumban, Cameroun : Ed. du Palais, 1984.

Njiasse Njoya A. « Naissance et Evolution de l'Islam en pays Bamum. » Paris, 1981.

Njoya I. « Guerre et création plastique dans le royaume bamum entre le XVIIIè et le XXIè siècle. » Thèse Ph.D d'Histoire de l'Art, Université de Yaoundé I, 2013.

Njoya, Idrissou. « Le dessin d'art bamum. » In *Les Dessins Bamum*. Marseille : Skira, 1997.

Njoya Sultan. *Histoire et Coutumes des Bamoum*. Mémoire de l'IFAN, Centre du Cameroun, 1952.

Senghor, Léopold Sédar. *Art nègre et civilisation de l'universelle*. Dakar : les Nouvelles Editions Africaines, 1975.

Venice et Alastair Lamb. *Au Cameroun: Weaving-Tissage*. Hertingfordbury: Roxford Books, 1981.

2- Sources orales

Nji Gbètnyi Ngouloure Idrissou, Prince de la cour royale bamum, Foumban, le 18 août 1999 à Nkukwet-Malum.

Manshüt Tupanka, Njinsangu Mandù Youssoufa, Chef de l'armée royale bamum, août, Njimbam-Foumban, 1993.

Nji Njikam Jean, grand notable de la cour royale bamum, Foumban, Fontèn le 06 janvier 2007.

Islam, mutations sociopolitiques et culturelles dans le sultanat de Goulfey (Extrême-Nord Cameroun)

Mahamat Abba Ousman*

Introduction

L'aire culturelle kotoko est située dans les abords sud du Lac Tchad, entre le Cameroun, le Nigeria et le Tchad. Elle a été profondément impactée sur le plan socio-politique et culturel à travers l'introduction de nouvelles religions, à l'instar de l'islam. Cet espace, qui couvre une superficie de 130 000 km^2 environ,[1] a fait l'objet de plusieurs convoitises facilitant ainsi la circulation des idées et la propagation des mouvements religieux. Signalée dans cette partie de l'Afrique autour du 12è siècle,[2] la religion islamique a été introduite dans l'aire culturelle kotoko par trois principales voies. Il s'agit dans un premier temps de la conversion de la partie nord faite sous l'influence du chef de la communauté de Boulala au début du 15è siècle sous le règne du souverain *Mey* Douna. Ce souverain avait noué des relations matrimoniales avec une dame issue de la communauté boulala et cette religion lui avait été recommandée par son homologue Abdoul Djali.[3] La seconde voie de pénétration de cette foi est liée à l'influence du Bornou à la suite de la conquête du pays kotoko à partir de la cité de Makari à la fin du 16è siècle.[4] La dernière phase d'islamisation s'est faite par le biais des Baguirmiens à l'est du pays kotoko. Ils ont imposé l'islam à la principauté de Logone Birni dès la moitié du 18è siècle.[5]

* Université de Maroua, Cameroun

1 Ahmat Abakar, *Goulfey, une cité comme les autres* (Document inédit, 1998).

2 Hamadou Adama, *L'Islam au Cameroun, entre tradition et modernité* (Paris : Harmattan, 2004), 15.

3 J.P. Lebœuf et M. Robinson, "Les généalogies royales des villes kotoko," *Etudes Camerounaises*, 23-24 (1948) : 37.

4 Abdouraman Halirou, « Frontières et découpages territoriaux dans l'Extrême-Nord du Cameroun : enjeux et implications (XIVème-XXème siècle) » (Thèse de doctorat d'histoire, université de Ngaoundéré, 2005).

5 Lebœuf et Robinson, "Les généalogies royales des villes kotoko," 39.

Cependant, bien qu'ayant adopté l'islam dans l'ensemble des cités- États, Hamadou Adama souligne que les kotoko : « […], ne sont pas massivement investis, après leur islamisation, dans les campagnes guerrières destinées à islamiser les tribus voisines de leur espace territorial… ».[6] À la différence des Foulbé qui ont mené des conquêtes de grande envergure pour propager la nouvelle religion aux communautés voisines, à l'instar du djihad d'Othman Dan Fodio. Seulement, cette nouvelle foi a bouleversé des usages locaux, notamment en matière de gestion des entités politiques traditionnelles. C'est ainsi que dans le sultanat de Goulfey, des mutations profondes ont été enregistrées dans la gestion de cité, à travers l'introduction des responsables religieux dans la cour du sultan et de l'utilisation des invocations religieuses lors de l'intronisation des notables. Puis, les échanges avec le Bornou se sont soldés avec l'importation de nouvelles pratiques religieuses. Il s'agit en particulier de la confrérie *tijjaniyya* qui se présente aux yeux de ces populations comme une voie de salut et le chemin le plus sûr pour atteindre le paradis.[7] Ainsi, cette confrérie entérine la célébration du *mawlud*, en référence à la commémoration de la naissance du prophète Mohamed (SAW). Et, les adeptes de cette confrérie ont intégré des innovations dans la célébration de la fête du *mawlud* avec une forte mobilisation des pèlerins.

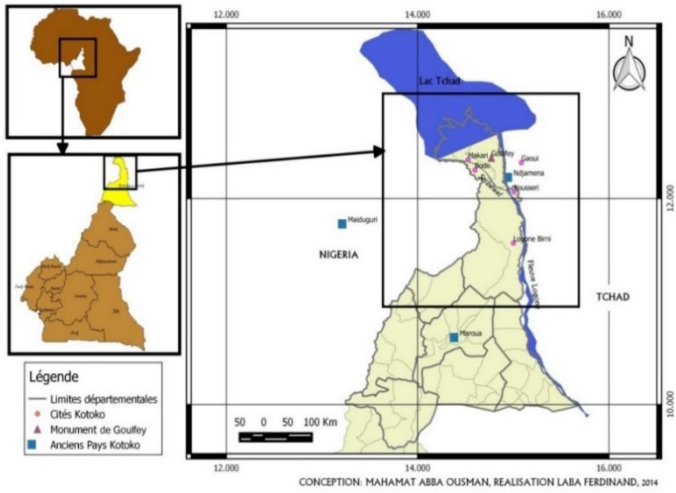
C'est ainsi qu'au lendemain des indépendances, l'on assiste à la création du cercle des pèlerins de Goulfey qui accorde un statut social aux pèlerins au sein de la communauté. Cette institution participe à la gestion des affaires religieuses de la cité, sous forme de mécénat dans l'organisation du *mawlud*. Dès lors, nous nous proposons de montrer les transformations socio-politiques et culturelles liées l'adoption de l'Islam dans cette cité avec la cooptation des responsables religieux dans la cour du sultan et l'usage des invocations religieuses dans l'intronisation des notables. Puis, la seconde partie de cette réflexion s'intéresse à la création du cercle des pèlerins, son influence et ses nouveautés dans la commémoration de la naissance du Prophète (SAW).

6 Adama, *L'Islam au Cameroun*, 15.

7 G. L. Taguem Fah, « Les élites musulmanes et la politique au Cameroun de la période coloniale française à nos jours » (Thèse de doctorat de 3ème cycle en histoire, université de Yaoundé, 1996).

I- La gestion du sultanat de Goulfey : de l'intégration des religieux notables dans la cour du sultan

L'aire culturelle kotoko est située entre le 10°5 au 14° de latitude Nord, et du 13° au 17°5 environ de longitude Est.[8]



Carte N° 1 : carte de localisation de l'aire culturelle kotoko

Cette partie du bassin du Lac Tchad a été profondément bouleversé par les mouvements religieux qui ont engendré des considérations socio-culturelles majeures dans le sultanat de Goulfey. Dans cette chefferie traditionnelle, l'ancrage de la nouvelle religion est perceptible à travers l'introduction des responsables religieux dans la cour du chef (*Mey*) et de leur participation effective dans la gestion de la cité.

Les dignitaires religieux : membres de la cour du sultan

Dans l'ordre protocolaire, l'Iman et ses proches collaborateurs sont considérés comme des notables de la cour du sultan. Pendant les cérémonies traditionnelles et les fêtes religieuses, ces leaders religieux s'assoient à droite du sultan et participent à la prise de décision au même titre que les autres notables. Cette position protocolaire traduit le caractère officiel de l'adoption de cette foi

8 Halirou, « Frontières et découpages territoriaux dans l'Extrême-Nord du Cameroun, » 59.

par cette communauté. Leur présence autour du prince témoigne leur implication dans la gestion des affaires politiques traditionnelles, au point où l'imam[9] fait partie du collège électoral chargé de désigner un nouveau sultan, en cas de décès. Ces responsables religieux de la cité de Goulfey sont classés par ordre de préséance dans le tableau ci-dessous :

Tableau 1 : Ordre protocolaire et attributions des notables religieux [10]

Titulature	**Attributions**
Liman	Président du conseil des oulémas et responsable des affaires islamiques du sultanat. Il coordonne les activités religieuses du sultanat et dirige la prière du vendredi dans la grande mosquée
Likali :	Président du tribunal religieux et coutumier ;
Krema :	Assistant du président du tribunal religieux et coutumier
Talba :	Porte-parole des oulémas auprès du sultan
Chetima(s) :	Conseillers religieux du sultan
Limangana :	Responsable des affaires religieuses au sein du palais.
Alifa malemé	Coordonnateur des activités des oulémas de la cité et adjoint attitré de l'iman pour assurer la prière du vendredi
Cheickh et *cheikha*	Porte-parole des pèlerins du sultanat.[11]

En outre, l'expertise de ces notables spéciaux est sollicitée par le sultan lorsque celui-ci voudrait prendre des décisions importantes qui engagent la communauté des croyants. Désignés à vie par le sultan, ces notables sont vêtus de la même manière que les autres notables de sa cour. S'il arrive qu'un dignitaire religieux décède, le sultan désigne son remplaçant dans la lignée du défunt. Généralement, l'ainé de la famille du défunt est considéré comme l'héritier. Il peut succéder à son père. Cependant, le sultan peut, quelque fois, requérir la proposition de la famille concernée au sujet de la volonté du défunt ou simplement lorsque l'ainé ne répond pas aux critères dans la mesure où il s'agit d'un domaine extrêmement sensible.

Par ailleurs, cette forte implication des autorités religieuses dans la gestion de la cité de Goulfey a entrainé la disparition de certains

9 *Liman* : appellation locale du président du conseil des oulémas.

10 Ce Tableau constitué par nous même à la suite des enquêtes de terrain en mars 2011 à Goulfey.

11 Cette responsabilité est liée à l'ordre tijjaniyya dans la cité de Goulfey.

rituels traditionnels de cette cité. Ainsi, certaines pratiques liées à l'activité de la pêche ne sont plus d'usage. Ces rituels, pratiques et manifestations culturelles organisés au début de l'ouverture de la campagne de pêche ont disparu dans cette cité. Ces manifestations sont perçues comme des pratiques antéislamiques par les responsables religieux. Ces rites ancestraux consistent à immoler un mouton au cours du lancement officiel de la saison de pêche pour s'attirer les faveurs des génies de l'eau. Après l'immolation, la peau, les viscères, la tête et les pattes de l'animal sont offerts aux génies de l'eau.[12] C'est à l'issue de ce rituel que la campagne de pêche est ouverte par les autorités traditionnelles. Il est à indiquer que la pêche est la principale activité de la communauté kotoko et les pressions fusent de partout pour exiger l'observation de ce rituel. Mais, le sultan Ali Mahamat, intronisé depuis novembre 1947,[13] est resté fidèle aux recommandations du conseil des oulémas de la cité. L'influence de l'Islam est aussi perceptible dans l'intronisation de tous les notables de la cour du sultan.

Photo1 : liman Mahamat Abbo en tenue noire assis à droit du sultan d'Afadé habillé en vert

Photo2 : Limangana Oumar situé à l'extrême droite habillé en gris

© Mahamat Abba Ousman, 26 mars 2011 à Goulfey

12 Mahamat Abba Ousman, « la technique de pêche au Zemi : un savoir-faire en voie de disparition dans les abords du lac Tchad, » in *La diversité du patrimoine technique africain*, VI-2 2017 (e-Phaïstos, Paris, 2018).

13 Mahamat Abba Ousman, « Le musée de Goulfey : inventaire des collections et contribution à l'histoire locale » (Mémoire de maîtrise d'histoire, Université de Ngaoundéré, 2006).

Intronisation des notables à Goulfey : la place des invocations islamiques

Les autorités traditionnelles ont intégré des invocations islamiques dans le processus d'intronisation des notables. Ainsi, lors de l'installation des dignitaires hommes et femmes, le sultan organise une cérémonie publique au cours de laquelle les nouveaux promus sont présentés officiellement à la population du sultanat. Il s'agit de donner une importance particulière à cet acte hautement honorifique et prendre la communauté à témoin afin qu'elle accorde tous les respects et considérations à ces notables. Cette cérémonie solennelle permet aussi aux dignitaires de mesurer la responsabilité qui leur incombe désormais au sein de cette société. Les promus sont installés dans la cour principale de l'esplanade du sultan, assis avec des visages tournés en direction de l'Est. Ils sont entourés de leurs parents, amis et proches pour recevoir solennellement le serment. Au cours de cette cérémonie, les notables sont vêtus publiquement d'une gandoura, d'une chéchia pour les hommes et un foulard (*laffaye*) pour les femmes pour recevoir leurs attributions.

Photo3 : intronisation de Mayo Mahamat Alifa, 3ème notable de la cour du sultan

Photo4 : intronisation de Marangabi Toto, princesse et notable de la cour du sultan

© Mahamat Abba Ousman, 26 mars 2011 à Goulfey

Une fois ces préparatifs accomplis, le notable *Méklandi*[14] prend la parole pour donner les consignes, et orientations du sultan.

14 Directeur du cabinet et porte-parole du sultan.

Avant de préciser solennellement le statut du nouveau notable. Il commence par invoquer les prières suivantes :[15]

-Tout pouvoir émane d'Allah (SWT);

-Que Allah (SWT) agrée les bienfaits de son Prophète (SAW) ;

-Qu'il soit satisfait de lui et de ses compagnons pour leurs bonnes œuvres ;

-Que Allah renforce l'Islam ;

-Que Allah renforce la charia islamique ;

-Qu'il éloigne de nous les calamités et les maux ;

-Qu'il accorde prospérité à notre rivière ;

-Qu'il viabilise notre marché ;

-Qu'il nous accorde des pluies abondantes ;

-Qu'il agrée les bienfaits de nos défunts rois et accorde paix à leurs âmes ;

-Que Allah accorde longévité à sa majesté, le sultan ;

-Que Allah nous donne la sagesse de lui obéir ;

-Que Allah renforce son aptitude à présider à notre destinée ;

-Que Allah lui donne la sagesse d'être en harmonie avec les pouvoirs publics ;

-Que Allah l'aide à surmonter tous les obstacles éventuels dans l'exercice de son pouvoir ;

-Que Allah accorde la sante aux femmes et aux enfants, aux jeunes et aux vieillards du sultanat.

Ces prières précèdent l'intronisation de tous les notables de la cour du sultan. Cette exigence constitue une preuve tangible de la forte implication de la religion islamique dans la gestion des affaires publiques.

En somme, ces deux exemples traduisent la forte implication de l'Islam dans la gouvernance la cité de Goulfey. Ce sont des profondes mutations survenues dans l'organisation politique traditionnelle, précisément dans l'ordre protocolaire et dans l'ordonnancement de l'intronisation des dignitaires de la cour du sultan.

15 Mahamat Abba Ousman, « Islam et politique au Sultanat de Goulfey (Nord-Cameroun) : entre traditionalisation et réformisme, » *Revue d'histoire religieuse et culturelle* (Academic press, Fribourg, 2012) : 321-335.

II- Le Cercle des pèlerins de Goulfey : une institution homologuée par les autorités traditionnelles

La confrérie tijjaniyya est le mouvement religieux endogène le plus répandu dans la plaine tchadienne. Celle-ci fut créée par Sid Ahmed ben Mohamed au 18è siècle en Air Mahdi dans la partie sud de l'Algérie. Le Cheikh aurait reçu cette révélation du Prophète (SAW) en songe pendant son séjour à La Mecque en 1781. Cette confrérie fut introduite en pays kotoko autour de 1920 par des voyageurs ouest-africains qui étaient en transit pour La Mecque.[16] Parmi les partisans de cette confrérie, l'on note une forte contribution des membres du cercle des pèlerins dans la commémoration du *Mawlud*.

Les responsables du cercle des pèlerins de Goulfey

Au cours de la commémoration de la naissance du Prophète Mohamed (SAW) célébrée par les adeptes de la tijjaniyya, les pèlerins de la cité de Goulfey sont reconnus comme des acteurs majeurs dans l'organisation de cette fête annuelle. L'analyse du tableau n° 1 permet de voir la place accordée aux responsables du cercle des pèlerins dans l'ordre protocolaire de la cour du sultan. Ce cercle se présente comme une organisation socio-culturelle et religieuse, constituée des hommes et femmes qui ont effectué le pèlerinage, cinquième pilier de l'Islam.

Le pèlerinage est en effet un rite islamique communiel qui se déroule une fois l'an sur les lieux saints de l'Islam. Conformément à la tradition islamique, on dénombre deux types de pèlerinage musulman. Le grand pèlerinage (*hajj*) se fait entre le 8 et 13 du mois lunaire de Dhu al-Hijja et le petit pèlerinage (*umra*) se fait tout au long de l'année. L'accomplissement de ce pilier de la foi islamique est perçu dans plusieurs sociétés africaines comme un prestige selon Hamadou Adama : « le profil type d'un « hadj prestige » est celui d'un riche commerçant qui voit en l'accomplissement du pèlerinage un acte hautement prestigieux qui concourt à auréoler son parcours économique et asseoir sa notoriété au sein de sa communauté ethnique. Ce sont généralement des quinquagénaires

16 Mahamat Abakaka, « Dynamique de l'islam et la politique à Goulfey, (1900-2000) » (Mémoire de maîtrise d'histoire, Université de Ngaoundéré, 2002), 42.

qui ont réussi à se faire une place dans l'import-export et dans le commerce du gros entre le Cameroun et ses voisins ».[17] Ainsi, il convient de préciser que les pèlerins ont acquis une grande notoriété dans le sultanat de Goulfey. Ils sont respectés par l'ensemble de la communauté et peuvent prendre part aux cérémonies traditionnelles en présence du sultan, en portant leur chéchia de circonstance. Ils sont fortement impliqués dans la commémoration du *mawlud* à travers le cercle des pèlerins.

Ce cercle regroupe des pèlerins qui s'engagent à sensibiliser, à faciliter et à promouvoir les valeurs liées au pèlerinage au sein du sultanat. Il est placé sous la responsabilité du Cheick et de la Cheika qui sont des porte-parole des pèlerins auprès des autorités traditionnelles et religieuses de la cité.

Photo n°5 : Cheick Alhadji Barka Abakar

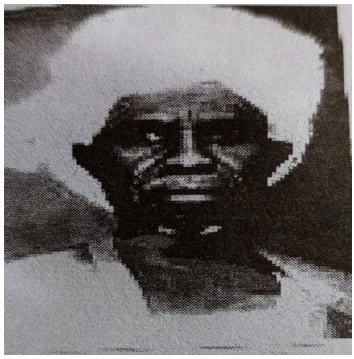


Photo n°6 : Cheicka Hadja Hadidja Abakar

© Abakar Ahmat, 1998

A cet effet, ils prennent activement part à l'organisation de la lecture des textes de glorification du Prophète (SAW) à l'esplanade du sultanat, une semaine après la fête de commémoration de la naissance du Prophète. Ils sont désignés de manière consensuelle par les pèlerins et présentés aux autorités par leurs pairs. Généralement, ce sont les anciens membres les plus actifs qui sont désignés pour gérer cette organisation chargée d'encadrer le pèlerinage et de renseigner les croyants qui envisagent d'accomplir

17 Hamadou Adama, « Pèlerinage musulman et stratégies d'accumulation au Cameroun, » *Afrique contemporaine*, 3, n° 231 (2009) : 119-138.

ce rituel. Cette institution contribue aux renforcements des capacités de ceux qui voudraient faire le pèlerinage, à la diffusion des modalités et exigences liées à ce voyage à La Mecque aussi bien au Tchad, au Cameroun qu'au Nigeria. Les responsables emblématiques du cercle des pèlerins de Goulfey sont incontestablement le Cheickh Alhadji Barka Abakar et la Cheicka Hadja Hadidja Abakar qui ont été désignés autour des années 1960. Ils ont été remplacés respectivement par les Cheikhs Alhadji Chalki en 2014 et Alhadji Abba Ousman en 2022, et la Cheicka Roukia Ali Liou en 2006.

Considéré par ailleurs comme une instance consultative auprès du Sultan et l'interlocuteur attitré des pèlerins auprès des autorités religieuses pour faciliter l'implication des pèlerins dans les activités religieuses de la cité, le cercle des pèlerins de Goulfey se réunie régulièrement pour diffuser les modalités et conditions requises pour effectuer le grand pèlerinage et pour l'organisation du *mawlud*. Ainsi, les adhérents du cercle ont développé des liens de fraternité. Cette proximité a créé des affinités entre les membres au point où ils ont créé une assistance mutuelle entre les membres du cercle. Celle-ci s'observe lors des décès, des mariages, des naissances et des maladies. Ils constituent une force sociale non négligeable dans cette société. Ils font allégeance au sultan pendant les fêtes religieuses suivant un ordre protocolaire bien établi sous la conduite du *Cheickh*. Il s'agit d'une délégation constituée de pèlerins, hommes et femmes, qui sont reçus par le sultan en présence des notables, pour présenter leurs vœux et signifier leur attachement aux us et coutumes.

En somme, le cercle des pèlerins de Goulfey joue un rôle important dans l'organisation du pèlerinage. Il constitue également un grand sponsor pour l'organisation du *mawlud* à Goulfey. Ces derniers ont développé la danse des pèlerins qui continue de susciter la curiosité des visiteurs au regard de sa singularité.

Kolowé Adjié[18] ou la danse des pèlerins

Les sociétés traditionnelles africaines ont toujours brillé par leur dynamisme à incorporer les pratiques locales dans les religions

18 Ce terme découle du substantif *Adji*, qui veut dire pèlerinage au lieu saint des musulmans dans la localité de Goulfey.

révélées.[19] La danse des pèlerins traduit clairement cette perception dans la mesure où les adeptes de la confrérie *tijjaniyya*, regroupés au sein du cercle des pèlerins de Goulfey, ont apporté une touche locale dans la célébration du *mawlud*.

En effet, au cours d'une semaine entière consacrée à la commémoration de la naissance du Prophète (SAW), une danse réservée aux pèlerins est organisée dans les artères de la cité de Goulfey. Cette prestation artistique est produite à la veille du jour de la commémoration de la naissance du Prophète (SAW) selon le calendrier islamique.[20] La particularité de cette danse « religieuse » est que tous les prestataires sont exclusivement des pèlerins sous la conduite du *Cheickh* et de la *Cheickha*. Ces pèlerins-danseurs sont parés des plus belles tenues orientales amples et joliment décorées de fils dorés ou argentés. Les hommes sont coiffés de turbans blancs et les femmes sont habillées simplement, coiffées de *tarha*.[21] Ils forment deux rangs qui vont dans le sens opposé et esquissent des pas lents et majestueux. C'est un moment de solennité au cours duquel les pèlerins-danseurs font des chorégraphies non coordonnées, avec beaucoup de retenus et de pudeurs pour se distinguer des danses patrimoniales de l'aire culturelle kotoko.

Contrairement aux productions artistiques classiques de l'aire culturelle kotoko faites par des artistes-griots, cette danse est produite par un orchestre constitué des jeunes volontaires recrutés parmi les proches et amis des responsables du cercle des pèlerins. Il s'agit des sonorités artistiques non conventionnelles qui n'obéissent à aucun rythme et n'exigent aucun professionnalisme des artistes-griots ordinaires. Ces jeunes artistes de circonstance produisent des résonnances non harmonisées avec des bidons en plastique et d'autres objets en métal sous la conduite d'un chef d'orchestre. Ce dernier utilise un tambourin appelé localement *kolo* d'où l'appellation des *kolowé adjié* attribué à la danse des pèlerins. Il

19 Cf. E. Mveng, *L'art et l'artisanat africains* (Yaoundé : Balafon-édition Clé, 1980) et Amadou Hampate Ba, *Vie et enseignements de Tierno Bokar, le sage de Badiagara* (Paris : Edition Seuil, 1980).

20 Mahamat Abba Ousman, « le Patrimoine culturel kotoko (XX-XXI ème siècle) : source de l'histoire, produit économique et instrument idéologique » (Thèse de doctorat Ph.D, Université de Ngaoundéré, 2013).

21 C'est un petit tissu d'environ 2,5m sur 1,50m que les femmes utilisent pour se voiler la tête.

s'agit des petits instruments de musique ayant des formes rondes. Ils sont réalisés avec des objets en bois sculptés sur lesquels sont appliquées des peaux tannées.

Photo n°7 : Kolo ou tambourin

© Mahamat Abba Ousman, 2011

Par ailleurs, bien que n'étant pas une prestation artistique ordinaire aussi bien dans la production des sonorités, avec les instruments non conventionnels, qu'à travers une chorégraphie non ordonnée et moins spectaculaire, la danse des pèlerins attire des spectateurs compte tenu du fait que le programme est connu à l'avance. Les partisans et sympathisants du cercle assistent à ce spectacle nocturne en masse. Ils soutiennent les pèlerins en leur apportant des présents.[22] Les danseurs font pratiquement le tour de la cité de Goulfey. Ils font des prestations sur les sites historiques et mythiques de la cité, des lieux de rencontre dans les quartiers et les devantures des résidences des grands notables de la cour.

Au total, le cercle des pèlerins est une institution socio-culturelle et religieuse qui a impacté fortement sur les activités de la confrérie *tijjaniyya* dans le sultanat de Goulfey. Cette organisation a contribué à la promotion des valeurs islamiques liées au pèlerinage. La reconnaissance des porte-paroles des pèlerins (*adjié*) dans l'ordre protocolaire de la cour du sultan et leur apport financier dans l'organisation de la fête de *mawlud* constituent des éléments concrets de l'ancrage de cette confrérie dans la cité de Goulfey. Cependant, ces acquis sociaux et politiques des adeptes de la *tijjaniyya* ont connu des transformations sociales à la suite de

22 Abba Ousman, « Islam et politique au Sultanat de Goulfey, » 329.

l'introduction des nouveaux courants dans le paysage religieux de Goulfey, au début de l'année 1990. Il s'agit d'un mouvement religieux juvénile, connu sous l'appellation des *ansar al-sunna*[23] et un second courant religieux dit « réformiste » porté par le Cheickh Mahamat Nour.[24]

Conclusion

Introduite dans la partie nord du pays kotoko au 15è siècle, la religion islamique a bousculé plusieurs croyances et rituels de cette aire culturelle. Son ancrage local est perceptible à travers la reconnaissance et l'implication des leaders religieux dans la gestion de la cité. Un ordre protococolaire, constitué de sept (7) notables religieux, est établi et accrédité, participant aux activités socio-culturelles et religieuses de cette communauté. Il s'agit de la célébration des mariages, des baptêmes, des cérémonies funéraires, des fêtes religieuses et autres manifestations publiques officielles après l'accession du Cameroun à la souveraineté internationale. Ainsi, l'islam reconnu comme la religion officielle du sultanat malgré la persistance de certaines pratiques ancestrales, ses usages occupent désormais une place de choix dans le processus d'intronisation des notables de la cour du sultan. Cette prière d'intronisation des notables précède les rituels traditionnels liés à l'installation officielle des membres de la cour. De même, au regard de l'implication des pèlerins dans les affaires religieuses et surtout l'organisation de la fête de *mawlud*, les autorités traditionnelles ont

23 Le mouvement religieux dit *ansar al-sunna* a recruté davantage ses partisans dans la jeune génération. Il se caractérise par le port des habits simples, avec un pantalon qui n'atteint pas la cheville et le port d'un turban noué d'une manière particulière, en laissant une partie du ruban trainé légèrement sur le dos. Ils préconisent le retour à l'orthodoxie musulmane, en mettant en pratique la sunna, c'est-à-dire les paroles et actes du Prophète Mohamed (SAW).

24 De son vrai nom Mahamat Nour Issa Soua, ce marabout serait né à Kréda vers 1913 dans la région de Bahr El Ghazal dans le département du Kanem au Tchad. Il est de l'ethnie Gourane. Il a fait ses études dans une *madrassa* d'Abéché. Il a longtemps séjourné au Soudan, en Arabie Saoudite et en Égypte où il s'est initié à l'école Malekite. Il retourne au Tchad après 27 ans de formation à l'issue de laquelle il obtient le grade de professeur d'arabe. A son retour au Tchad, il est devenu le marabout et le confident de Hissein Habré avant d'être nommé Iman du palais présidentiel.

reconnu l'existence officielle du cercle des pèlerins, en lui accordant une place dans l'ordre protocolaire de la cour du sultan. Considéré comme le premier mécène de la commémoration de la naissance du Prophète (SAW) dans le sultanat de Goulfey, le cercle des pèlerins est un maillon essentiel dans la mobilisation des acteurs de cette célébration entérinée par les adeptes de la tijjaniyya. A la veille de cette fête, ils organisent la danse des pèlerins suivant un itinéraire bien précis de la cité de Goulfey.

Ces mutations socio-culturelles liées aux pratiques religieuses montrent le niveau d'approbation et d'incorporation des valeurs islamiques dans cette entité politique. Cependant, cette dynamique historique a connu des bouleversements à la suite de l'introduction des mouvements religieux qui prônent le retour à l'orthodoxie. Ces nouveaux courants se sont érigés contre la confrérie tijjaniyya et la commémoration de la naissance du Prophète (SAW). Ces derniers ont fragilisé l'élan de la confrérie et son corollaire, le cercle des pèlerins. Ces nouveaux courants religieux ont suscité l'ouverture d'une seconde mosquée de vendredi à Goulfey, entrainant ainsi une bipolarisation de la cite de Goulfey en matière de pratiques religieuses.

Références bibliographiques

Abakar Ahmat. *Goulfey, une cité comme les autres.* Document inédit, 1998.

Abdouraman Halirou. « Frontières et découpages territoriaux dans l'Extrême-Nord du Cameroun : enjeux et implications (XIVème-XXème siècle). » Thèse de doctorat d'histoire, Université de Ngaoundéré, 2005.

Ahmed Kotoko. *Le destin de Hamai ou le long chemin vers l'indépendance du Tchad*. Paris : L'Harmattan, 1989.

Ba, Amadou Hampate. *Vie et enseignements de Tierno Bokar, le sage de Badiagara.* Paris : Edition Seuil, 1980.

Hamadou Adama. « Les nouveaux prénoms des Peuls du Nord-Cameroun : Historique et essai d'interprétation. » *Islam et Sociétés au sud du Sahara*, *Revue de la Maison des Sciences de l'Homme*, N°11 (1997) : 67-84.

Hamadou Adama. « Pèlerinage musulman et stratégies d'accumulation au Cameroun. » *Afrique contemporaine*, 3 (n° 231) (2009) : 119-138.

Hamadou Adama. *L'Islam au Cameroun, entre tradition et modernité.* Paris : L'Harmattan, 2004.

Lebœuf, J.P., et M., Robinson. "Les généalogies royales des villes kotoko." *Etudes Camerounaises*, 23-24 (1948) : 31-46.

Mahamat, Abakaka. « Dynamique de l'islam et la politique à Goulfey, (1900-2000). » Mémoire de maîtrise d'histoire, Université de Ngaoundéré, 2002.

Mahamat, Abba Ousman. « Le musée de Goulfey : inventaire des collections et contribution à l'histoire locale. » Mémoire de maîtrise d'histoire, Université de Ngaoundéré, 2006.

Mahamat Abba Ousman. « Islam et Politique au Sultanat de Goulfey (Nord-Cameroun) : entre Traditionalisation et Réformisme. » *Revue d'histoire religieuse et culturelle*, n°106 (2012) : 321-334.

Mahamat Abba Ousman. « Le Patrimoine culturel kotoko (XX-XXI^{ème} siècle) : source de l'histoire, produit économique et instrument idéologique. » Thèse de doctorat Ph.D d'histoire, Université de Ngaoundéré, 2013.

Mahamat Abba Ousman, « La technique de pêche au Zemi : un savoir-faire en voie de disparition dans les abords du lac Tchad. » In *La diversité du patrimoine technique africain*, VI-2 2017 *e-Phaïstos* (2018) : *321-334*.

Mveng, E. *L'art et l'artisanat africains*. Yaoundé : Clé, 1980.

Taguem Fah, G.L. « Les élites musulmanes et la politique au Cameroun de la période coloniale française à nos jours. » Thèse de doctorat de 3ème Cycle en histoire, Université de Yaoundé, 1996.

Finance islamique au Cameroun : état des lieux et perspectives

Etogo Nyaga Yves Patrice*

Introduction

683 milliards de FCFA, telle est la valeur du portefeuille d'investissement de la Banque Islamique de Développement au Cameroun en 2022.[1] Ce montant équivaut à plus de 10% du budget du pays de la même année. Dans un contexte camerounais où des musulmans voudraient respecter les règles et les prescriptions de l'islam en matière de transactions financières, mais aussi où les possibilités de financement sont parfois limitées, la finance islamique apparaît au fil des jours comme une réalité grandissante avec laquelle il faudra compter dans les années à venir. L'importance de la Finance Islamique au Cameroun procède en réalité du dynamisme de ce secteur au niveau mondial. En l'occurrence avec des taux de croissance annuel d'environ 10% au cours des dernières années, la valeur des actifs des institutions de financement islamique qui n'était que de 100 milliards de dollars dans les années 2000[2] s'est élevé à 3 060 milliards de dollars en 2021,[3] soit environ le tiers de la dette extérieure des Pays en Développement.[4] A la faveur des innovations financières partout dans le monde, les institutions de finance islamique élargissent

* FSEG, Université de Ngaoundéré, Cameroun.

1 Y. Rizk, « Regain de foi dans la finance islamique en Afrique ? » *Jeune Afrique* (2022) *https://www.jeuneafrique.com/1356957/economie-entreprises/regain-de-foi-dans-la-finance-islamique-en-afrique/*. Consulté le 24 juillet 2024.

2 A. Martens, « La finance islamique : fondements, théorie et réalité, » *L'Actualité économique*, 77/4 (2001).

3 COMCEC, note du bureau de coordination du COMCEC sur la coopération financière, 2023. *https://www.comcec.org/wp-content/uploads/2023/05/4-FR-39-FCWG-Brief-Not.pdf*. Consulté le 28 juillet 2024.

4 Cette dette est estimée à environ 9000 milliards de dollars par la Banque Mondiale en 2021. Voir notamment https://www.banquemondiale.org/fr/news/press-release/2022/12/06/debt-service-payments-put-biggest-squeeze-on-poor-countries-since-2000. Consulté le 28 juillet 2024.

toujours plus leurs offres de produits et accroissent leur niveau d'activité. A côté des grands « majors » bancaires internationaux impliqués dans cette industrie, le développement du secteur est appuyé et préservé, notamment par des institutions telles que les Trésors Américain et Britannique, le FMI et la Banque Mondiale ainsi que le comité de Bâle à travers leur implication dans l'introduction des normes prudentielles internationales de supervision.[5] C'est dans le cadre de cette grande dynamique mondiale qu'au niveau de l'Afrique et, en particulier de l'Afrique subsaharienne la zone UEMOA, a pris une avance significative en matière de finance islamique par rapport à la zone CEMAC.[6] Cette dernière zone vient en effet de mettre en place une réglementation spécifique appliquée depuis le 1er janvier 2023 pour régir ce secteur en pleine expansion. La question que l'on pourrait alors se poser est celle de savoir si le Cameroun qui n'a connu sa première banque offrant une fenêtre islamique qu'en 2015, devrait tirer parti de cette dynamique mondiale et de ce nouveau cadre réglementaire. L'objectif du présent article est d'effectuer un état des lieux du secteur de la finance islamique au Cameroun et d'analyser ses perspectives. La démarche s'articulera autour d'un historique de la finance islamique, les pratiques en matière de finance islamique, la situation actuelle de la finance islamique au Cameroun et l'avenir que l'on peut envisager pour ce secteur au Cameroun.

Historique de la finance islamique

La finance islamique est fondée sur l'interdiction par l'islam de l'usure, appelée en arabe *ribā* (de *rabā*, augmenter). Les historiens ont longuement épilogué sur les raisons qui poussèrent le Prophète (SAW), au 7è siècle de notre ère, à interdire le *ribā*.[7] Deux faits sont le plus souvent invoqués.

Durant la période de sa vie où il vécut à La Mecque, sa ville d'origine, le Prophète Mahomet (SAW) avait sans aucun doute été le témoin de pratiques usuraires de la part des commerçants de l'endroit. Il connaissait bien ces commerçants. Sa première épouse,

5 CDVM, *La Finance Islamique*. Conseil deontologiques des valeurs mobilieres, Rabat, Maroc, 2011/2012.

6 CW, *L'essor de la finance islamique en zone CEMAC*. Cabinet Chazai Wamba, Douala, Cameroun, 2023.

7 Martens, « La finance islamique : fondements, théorie et réalité ».

une veuve du nom de Khadija, était elle-même une négociante prospère. Une pratique courante de la communauté mekkoise des affaires, lorsque l'emprunteur ou l'acheteur à crédit avait des difficultés à rembourser sa dette, était de doubler la période de maturité du capital échu, mais au prix du doublement du taux d'intérêt. Tel fut le sentiment d'horreur du Prophète (SAW) à la vue de cette façon de faire.

Un autre fait historique, à la signification sans doute plus grande, car lié aux fondements mêmes de l'islam, est que Mahomet (SAW) eut des contacts qui, il faut le dire, s'avérèrent rapidement inamicaux, avec les Juifs de la péninsule arabe, en particulier durant son séjour à Médine (l'ancienne Yathrib) deuxième ville de l'islam après La Mecque, où vivaient trois tribus juives. Or, dans le Pentateuque de l'Ancien Testament, qui est la Torah des Juifs, et en particulier dans l'Exode (chapitre 22, verset 25) et le Lévitique (chapitre 25, versets 34 à 46), la pratique de l'usure est condamnée, amenant l'interdiction du *tarbit*, mot hébreux qui signifie, comme ribā en langue arabe, à la fois usure et intérêt. Cependant, le *tarbit* était interdit entre Juifs, mais permis entre Juifs et non Juifs. Il est ici à noter que les chrétiens eux-mêmes avaient condamné l'usure et, dans sa foulée, le prêt à intérêt, se basant sur la tradition aristotélicienne et le Nouveau Testament, dont l'Évangile selon Luc (chapitre 6, versets 34 et 35).

De façon contemporaine, les origines de la finance islamique découlent de l'idée d'une économie islamique mise en évidence à l'époque de la partition de l'Inde qui donnera lieu en 1947 à la République Islamique du Pakistan. A majorité musulmane, cette région va connaître des figures telles que : Syed Abul A'la Maududi (1903-1979) ; Sayyid Qutb (1906 - 1966) ; Muhammad Baqir (1931-1980) qui vont ainsi contribuer de manière significative à la naissance et au développement de l'économie islamique.[8]

Si on exclut les essais de finance islamique, au milieu des années quarante, en Malaisie, et au Pakistan, à la fin des années cinquante,

8 C. Djeutcheu Ngandop, « Les déterminants de la performance des banques islamiques : une analyse comparée et longitudinale incluant les mécanismes de gouvernance » (Thèse de doctorat en Sciences de gestion, Université Bourgogne Franche-Comté, 2021).

tentatives qui échouèrent à l'époque,[9] les premières structures financières dont l'activité commerciale répondait aux normes de la charia voit le jour en1963. Ainsi, la première banque islamique, de dimension modeste, il faut le souligner, fut créée en Egypte, en 1963, dans la bourgade agricole de Mit Ghamr, située dans le delta du Nil, à l'instigation d'un économiste local, grand admirateur, dit-on, du mouvement coopératif allemand, du nom de Ahmed al-Naggar.

Par la suite, on assistera tour à tour à la création en Malaisie en 1969 du Tabung Hadji, ensuite en 1973 au Koweït, c'est la Kuwait International Bank qui est créée.[10] En 1975 à Dubaï est fondée la Dubaï Islamic Bank, en 1979 la première banque islamique du Royaume du Bahreïn a vu le jour : Bahreïn Islamic Bank, les Emirats Arabes Unis quant à eux vont créer l'Abu Dhabi Islamic Bank en 1997.

En Afrique, l'Afrique du Nord notamment avec les pays arabes constituent la zone la plus avancée en termes d'implantation de la finance islamique.[11] Cependant, en Afrique subsaharienne, le système bancaire ayant un taux de pénétration à hauteur de 10 % environ, le marché est encore faiblement pénétré par les institutions financières islamiques. Les pays qui se démarquent toutefois dans cette zone d'Afrique subsaharienne sont, entre autres, le Sénégal, la Mauritanie, le Soudan, la Tanzanie, le Kenya.

Au Cameroun, jusqu'à un passé assez récent, c'est-à-dire il y a moins d'une dizaine d'années, les services de la finance islamique étaient quasi-absents des offres proposées par les d'établissements financiers. Les premiers services dans le cadre des banques sont explicitement proposés dans le milieu des années 2010 par Afriland First Bank qui sera suivi d'Ecobank ou encore de Crédit du Sahel et de la Savana Islamic Finance dans le cadre des Institutions de Microfinance.

Dans un cadre mondial, afin d'encadrer, d'orienter et de réglementer le fonctionnement de ces organismes financiers dans

9 Martens, « La finance islamique : fondements, théorie et réalité ».

10 Djeutcheu Ngandop, « Les déterminants de la performance des banques islamiques ».

11 J.-M. Huet, S. Cherqaoui et A. Colas, « La finance islamique, gisement de croissance, » *L'Expansion Management Review*, 4/155 (2014).

le domaine de la Finance Islamique, un taux est mis en place et les institutions ci-dessous seront créées au fil du temps dont les principaux sont, entre autres :[12]

- L'Organisation de la Coopération Islamique (OCI) est mise en place à Rabat (Royaume du Maroc) en septembre 1969. C'est une organisation qui se revendique comme le porte-voix du monde musulman, elle est présente dans 57 Etats membres répartis dans 4 continents.

- La banque Islamique de développement (BID) a été créée en 1973 à la suite de la rencontre des pays musulmans qui a eu lieu à Djeddah en Arabie Saoudite, elle entre en activité effectivement en 1975. Notons que ses objectifs sont ceux d'une banque mondiale des pays musulmans.

- Statistical, Economic and Social Research and Training Center for Islamic Countries (SESRIC) est le centre de recherches statistiques, économiques et sociales et de formations des pays islamiques. Il a vu le jour en 1977 en Libye.

- Islamic Financial Services Board (IFSB) est un organisme qui voit le jour en novembre 2002 à Kuala Lumpur (Malaisie) et dont l'action porte sur l'établissement des standards internationaux aux principes de la charia, ainsi que les règles prudentielles et les normes de *corporate gouvernance* pour les institutions financières islamiques.

- The Islamic Interbank Benchmark Rate (IIBR) : c'est un taux qui permet de comparer le prix des financements islamiques interbancaires à court terme. Ce taux a été lancé à l'issue des travaux de Thomson Reuters en novembre 2011 et calculé comme le Libor (London Interbank Offered Rate) à partir d'un échantillon de 16 banques islamiques se refinançant en USD.

Pratiques en matière de Finance islamique

Dans la pratique, la finance islamique pourrait être définie comme étant des services financiers et opérations de financement principalement mis en œuvre pour se conformer aux principes de la charia, c'est-à-dire la loi islamique.[13] Les règles de la finance

12 Djeutcheu Ngandop, « Les déterminants de la performance des banques islamiques ».

13 CDVM, *La Finance Islamique*. Conseil Déontologiques des Valeurs Mobilières.

islamique s'appuient sur la charia, c'est-à-dire à la fois sur l'ensemble des révélations faites au Prophète Mahomet (SAW) puis retranscrites dans le livre saint (Le Saint Coran) et sur ses actes et ses paroles (La Sounna).[14] La finance islamique est fondée sur l'interdiction par l'islam de l'usure, appelée en arabe *ribâ*. Il ne s'agit pas seulement de l'usure au sens usuel du terme que nous lui connaissons, mais aussi de l'application de toute forme de financement d'un taux d'intérêt prédéterminé et fixe, quel qu'il soit ; si bien que, dans la religion musulmane, *ribā* signifie indifféremment usure et intérêt. La finance islamique, parfois appelée *lariba* (non *ribâ*), peut ainsi être vue comme l'ensemble des modes de financement qui ont été adoptés par les musulmans pour respecter l'interdiction simultanément de l'usure proprement dite et de l'intérêt au sens conventionnel du terme.

L'on commencera par présenter les principes de la finance islamique avant de présenter les principaux modes de financement qu'elle propose.

Les principes de la finance islamique

Les principes fondamentaux de la finance islamique sont:[15]

1. *l'interdiction du prêt à intérêt (le ribâ)* : Il est interdit de ce fait d'exiger un rendement du simple fait de prêter. La banque ne vend pas de l'argent. Elle doit participer à la construction de la richesse pour justifier son gain. Le seul placement d'argent ne suffit pas.

2. *l'interdiction du risque excessif, de l'incertitude ou de la spéculation (algharar)* (exemple les jeux de hasard, les contrats d'assurance classique, etc.). Les opérations et les transactions doivent revêtir la transparence et la clarté nécessaires, de manière à ce que les parties soient en parfaite connaissance des valeurs de leurs échanges.

3. *l'interdiction des activités illicites (haram)*, exemple la vente d'alcool, de drogues, de tabac, d'armement, de viandes de porc et ses dérivées, etc.

14 Huet *et al.*, « La finance islamique, gisement de croissance ».

15 Z. Njankouo Montie et D. Ngoungo, « Impact de la culture musulmane sur les comportements du client des produits bancaires au Cameroun, » *Recherches et Applications en Finance Islamique*, 7/2 (2023) ; M-L de Luxembourg, « La finance islamique en France : que valent ces paroles ? », *Archives de sciences sociales des religions*, 175 (2016).

4. *le partage des pertes et des profits entres les parties contractantes*, c'est-à-dire la banque et le client.

5. *les transactions financières doivent être rattachées à des biens physiques (tangibilité des actifs) :* les biens doivent être réels et échangeables.

Aussi, afin de s'assurer de la conformité des produits proposées aux principes de la Charia, les banques islamiques se dotent-elles de conseils de charia composés de savants reconnus des grandes écoles de *fiqh* (droit sacré déduit de la charia par les juristes musulmans) dont le rôle est de statuer sur la licité des produits lancés et des opérations effectuées.[16]

Ces différents principes seront appliqués dans la mise en place des principaux modes et instruments de financement proposés en finance islamiques.

Les principaux instruments utilisés en finance islamique

On peut classer ces instruments en trois catégories à savoir :[17]

- les instruments de financements participatifs ou techniques de financement à revenus variables ou encore techniques de financement basées sur les 3P (partage des pertes et profits) ;

- les instruments de financement par prêt, c'est-à-dire basés sur un actif ou techniques de financement à revenus fixes ou encore les techniques de financement basées sur le principe du coût plus marge ;

- les autres instruments financiers (*sukuks*, assurance *takaful*).

Les instruments de financements participatifs

Il s'agit principalement de la *moudharaba* et de la *moucharaka*. Ici, le principe de partage des pertes et profits a donné lieu à la conception de techniques de financement dont le revenu dépend essentiellement de ceux des projets financés sans qu'ils soient connus à l'avance :

16 IFAAS et DMC, *Finance islamique, Rapport 2011-2012 : Etude sur la revue du cadre réglementaire du système financier en vigueur pour le développement de la finance islamique au sein de l'UEMOA*. Ministère de l'Economie et des Finances de la République du Sénégal (avec le soutien financier de la Banque Islamique de Développement), Dakar, Sénégal, 2012.

17 Ibid.

- *la moudharaba (Partenariat Passif) :* partenariat d'investissement où la banque joue le rôle d'investisseur (*rab el mal)* et un entrepreneur qui joue le rôle de gérant (*moudharib)*, les profits étant partagés entre les deux suivant une clé de répartition convenue à l'avance.

- *la moucharaka (Partenariat Actif)* : association entre deux parties (ou plus) dans le capital d'une entreprise, ou dans un projet moyennant une répartition des résultats (pertes ou profits) dans des proportions convenues.

Les instruments de financement basés sur le principe du coût plus marge

Il s'agit de techniques de financement à revenu fixe qui se fondent dans les ventes à crédit. Il s'agit en particulier de la *mourabaha*, l'*ijara*, le *salam*, l'*istisna'a*, le *muajjal*, le *qard al hassan*.

- *la mourabaha* : contrat de vente au prix de revient majoré d'une marge bénéficiaire convenue entre l'acheteur et le vendeur.

- *l'ijara* : Instrument proche du crédit-bail (*leasing*). Il consiste pour le créancier (la banque) à acheter des biens qu'il loue à un client pouvant bénéficier de la possibilité de rachat, au terme du contrat.

- *le salam :* contrat dans lequel, une partie donne ordre à une autre de lui fabriquer ou construire un actif, en mentionnant clairement les caractéristiques de celui-ci, la date de livraison et le prix à la date de paiement, le prix étant réglé à l'avance. Mais lorsque le paiement peut se faire soit en plusieurs échéances ou alors au moment de la livraison, le contrat va plutôt prendre le nom d'*Istisna*.

- *le muajjal* : vente dont le paiement se fait de manière différée, alors que la livraison est immédiate. La date de paiement ainsi que le prix sont connus et acceptés à l'initiation du contrat par les deux parties. C'est l'opposé du contrat *Salam*, car il correspond en finance classique à une vente à crédit.

- *le qard al hassan* : Il s'agit principalement d'instruments de dette « gratuit » appelé *qard al hassan* (*qoroudh hassana*) qui se rapprochent plus d'aides financières que du crédit commercial. C'est en effet un prêt sans intérêt qui pourrait être utilisé dans des situations spécifiques (aide d'individu qui veut se marier, aide d'une entreprise en difficulté…).

Les autres instruments financiers

- *les Sukuk* : titres financiers assimilables aux obligations conventionnelles à la double différence qu'on note ici une absence de coupons d'une part et l'adossement du financement à un actif tangible d'autre part

- *l'assurance takaful :* concept d'assurance basé sur la coopération, la protection et l'aide réciproque entre des groupes de participants.

Situation actuelle de la Finance islamique au Cameroun

Au Cameroun, les premiers services dans le cadre des banques sont explicitement proposés dans le milieu des années 2010 par Afriland First Bank qui sera suivi d'Ecobank. A ce jour, plus de cinq (05) banques de détails disposent d'une offre de comptes d'épargne islamique parmi lesquels Afriland First Bank, Ecobank, Société Générale, United Bank for Africa, Crédit Communautaire d'Afrique Bank, CBC. La majorité des autres établissements mènent des réflexions sur le sujet suite aux besoins régulièrement exprimés par les clients.

En effet, lesdites banques expliquent que certains clients souhaitent parfois disposer d'un compte distinct du compte courant, afin de pouvoir mettre de côté de l'argent qu'ils utiliseront ultérieurement pour réaliser des projets spécifiques (voyage à La Mecque, investissement islamique, etc.). Conformément aux principes de l'islam, ils exigent cependant que des intérêts ne soient pas versés dans ces comptes.

Pour les banques, il s'agit d'une aubaine, les comptes d'épargne islamique permettant de mobiliser gratuitement des dépôts stables. Cependant, ils posent problème en matière de conformité, la réglementation sur les conditions de banque en vigueur étant basée sur le principe du paiement des intérêts. Ainsi, il existe trois types de pratiques à savoir :

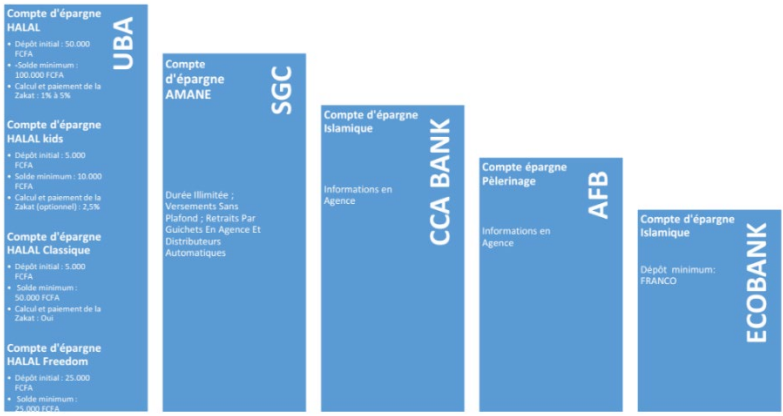
- les banques qui choisissent clairement de ne pas explorer le filon de l'épargne islamique afin de ne pas enfreindre les textes (BICEC) ;

- les établissements qui ouvrent des comptes d'épargne islamique fonctionnant comme des comptes courants (Afriland First Bank, Ecobank, Société Générale) ;

- les banques qui innovent, en faisant signer des conventions aux clients (UBA), à travers lesquelles ces derniers autorisent que les intérêts générés soient logés dans un compte distinct, puis utilisés ultérieurement pour le financement d'œuvres sociales (dons, assistance aux personnes en difficulté, etc.), par la banque ou par le client lui-même.

Les différents comptes d'épargne islamiques rencontrés sur le marché apparaissent sur le graphique suivant.

Graphique : Comptes d'épargne islamique offerts par les banques



Source : CNEF (2023)

Aussi, selon CNEF (2023), les dépôts islamiques à vue sont des comptes sous forme de dépôts, avec le droit pour l'établissement assujetti d'en disposer pour son propre compte exclusivement dans le cadre de ses activités de finance islamique, à charge pour lui de les restituer, partiellement ou totalement, sur demande et à tout instant.

Les comptes d'investissement islamique sont des fonds recueillis auprès de la clientèle en vue de leur placement dans des projets d'investissement, pour une durée déterminée, de la manière la plus adéquate possible pour le compte du client. Les caractéristiques de ces comptes et les modalités de leur présentation à la clientèle sont fixées par règlement de la COBAC.

A côté des banques classiques qui disposent d'une fenêtre islamique, des établissements de microfinance proposent également des services de finance islamique, notamment Savana

Islamic Finance, Crédit du Sahel, la Caisse d'Epargne et de Crédit du Septentrion.

En particulier, Savana Islamic Finance a d'ailleurs la réputation d'avoir lancé en mai 2024 la première assurance Takaful[18] en association avec l'assureur « Chanas Assurances ».

Perspectives et avenir pour le secteur au Cameroun

Le domaine de la Finance Islamique qui reste relativement « jeune » dans le contexte camerounais, traverse actuellement plusieurs phases qui devraient permettre à terme d'asseoir son développement. Ledit développement devrait passer, entre autres, par l'exploitation d'un énorme potentiel de croissance, l'apport récent d'un cadre réglementaire antérieurement inexistant, la mobilisation croissante des fonds dédiés à la finance islamique, la médiatisation croissante du secteur à travers l'organisation de forums y relatifs.

Perspectives prometteuses grâce à un énorme potentiel de croissance

Le potentiel de croissance de la finance islamique au Cameroun reste énorme comme en témoigne, entre autres : 1°/ la communauté musulmane importante soit plus de 24% de la population du pays,[19] ce qui représente plus de 6 millions de musulmans ;[20] 2°/ le faible taux de bancarisation au Cameroun à l'image de celui de toute l'Afrique subsaharienne[21] qui offre l'opportunité au secteur de saisir le filon de l'inclusion financière ; 3°/ l'engouement des institutions financières qui se lancent chaque jour davantage dans ce secteur, dans la mouvance de la croissance continue d'au moins 10% dans le secteur de la finance islamique au niveau mondial.[22]

18 Comme souligné plus haut, il s'agit d'un concept d'assurance basé sur la coopération, la protection et l'aide réciproque entre des groupes de participants.

19 INS et ICF, *Enquête Démographique et de Santé du Cameroun 2018. Indicateurs Clés* (Institut National de la Statistique et ICF Yaoundé, Cameroun, et Rockville, Maryland, USA, 2019.

20 Cette population est estimée à 28 millions par la Banque Mondiale en 2022. Voir https:// www. worldbank .org /en /country /cameroon/overview

21 Huet et al (2015) affirme notamment que le système bancaire n'a qu'un taux de pénétration d'environ 10 % en Afrique subsaharienne.

22 COMCEC, note du bureau de coordination du COMCEC sur la coopération financière, 2023.

Perceptives prometteuses grâce à l'instauration récente d'un cadre réglementaire

Selon le président du groupe de la Banque Islamique de Développement (BID), Bandar Mohamed Hajjar, « la finance islamique a besoin d'un cadre règlementaire propice à son développement ce qui passe par la Banque Centrale du pays concerné ».[23] C'est en ce sens que selon CW (2023), la finance islamique dans la zone CEMAC est encadrée par trois (03) principaux règlements (ci-après, la « Règlementation ») :

- le Règlement N° 04/22/CEMAC/UMAC/COBAC du 9 novembre 2022 relatif aux conditions d'exercice et de contrôle de l'activité de finance islamique dans la CEMAC (le Règlement CEMAC sur la Finance Islamique) ;

- le Règlement N° 01/22/CEMAC/UMAC/CM/COSUMAF du 21 juillet 2022 portant organisation et fonctionnement du marché financier de l'Afrique Centrale (le « Règlement COSUMAF sur le Marché Financier ») ;

- et le récent Règlement Général COSUMAF du 23 mai 2023 (le « Règlement Général COSUMAF »).

Ainsi, la Règlementation (1) encadre l'organisation et le fonctionnement des établissements financiers islamiques, (2) définit les produits et services de la finance islamique et (3) met en place une fenêtre islamique au sein de la FOGADAC (Fonds de Garantie des Dépôts en Afrique Centrale).

Il ressort de cette règlementation que les activités de finance islamique peuvent être exercées par les établissements de crédit et les établissements de microfinance agréés de la CEMAC soit à titre exclusif, soit à titre non exclusif. De même, le Règlement est entré en vigueur le 1er janvier 2023 cependant, un délai transitoire de deux ans a été accordé aux établissements qui exerçaient déjà l'activité pour se conformer aux nouvelles dispositions.

---

23 A. Oury Diallo, « La finance islamique a besoin d'un cadre propice à son développement, » Jeune Afrique, Dakar, 2018. *https://www.jeuneafrique.com/530302/economie-entreprises/bandar-mohamed-hajjar-la-finance-islamique-a-besoin-dun-cadre-propice-a-son-developpement/#:~:text=Il%20y%20a%20des%20pays,Banque%20centrale%20du%20pays%20concern%C3%A9*. Consulté le 24 juillet 2024.

Perspectives prometteuses grâce la mobilisation croissante des fonds dédiés à la finance islamique

Il apparait une dynamique bénéfique de mobilisation croissante de fonds dédiés à la finance islamique. Ceci peut s'illustrer à travers :

- la Stratégie Nationale de la Finance Inclusive 2023-2027, dans laquelle l'État prévoit d'ouvrir plusieurs lignes de financement islamique d'un montant global de près de 4 milliards de FCFA ;

- la valeur du portefeuille d'investissement au Cameroun de la Banque Islamique de Développement estimé à 683 milliards de FCFA en 2022 ;

- le Crédit Communautaire d'Afrique Bank qui a fait savoir le 13 mai 2024 qu'il a reçu un financement de 6,5 milliards de FCFA de la Banque Islamique de Développement en vue de soutenir le financement des petites et moyennes entreprises…

Perspectives prometteuses grâce la médiatisation croissante du secteur et l'organisation de forums y relatifs

Plusieurs forums et évènements médiatisés sont organisés et renforcent l'implantation de la finance islamique et notamment :

- le Premier Forum National de la Finance Islamique au Cameroun en 2019,

- la 4ème édition du Forum Africain Islamic Finance Tour à Douala en 2024 ;

- Les journées communautaires de la finance islamique-CEMAC en avril 2024 à Yaoundé.

Conclusion

Le présent article avait pour objectif d'effectuer un état des lieux du secteur de la finance islamique au Cameroun et d'analyser ses perspectives. Si ce secteur connaît une animation indéniable au Cameroun tant en termes d'activités ou de définition du cadre règlementaire, il n'en demeure pas moins qu'il lui reste beaucoup défis à relever. Dans ce cadre, l'on peut citer la nécessite de se doter d'un personnel bien formé pour des activités inexistantes antérieurement, le défi de la résistance aux démons de la mauvaise gestion qui ont causé la faillite de certaines institutions de finance islamique ailleurs, l'obligation de réussir une médiatisation du secteur de façon à mieux se faire connaître et accroître des parts de marché, le devoir d'éviter les critiques faites ailleurs, notamment

sur la supposée cherté des services de finance islamique par rapport au services des institutions de finance classique.

Références bibliographiques

CDVM, *La Finance Islamique*. Conseil Déontologiques des Valeurs Mobilières, Rabat, Maroc, 2011/2012.

CNEF, *Rapport sur l'évolution des pratiques bancaires en matière de tarification des services financiers : Volet banques*. Comité National Economique et Financier, Yaoundé, 2023.

COMCEC, Note du bureau de coordination du COMCEC sur la coopération financière, 2023. *https://www.comcec.org/wp-content/uploads/2023/05/4-FR-39-FCWG-Brief-Not.pdf*. Consulté le 28 juillet 2024.

CW, *L'essor de la finance islamique en zone CEMAC*. Cabinet Chazai Wamba, Douala, Cameroun, 2023.

De Luxembourg, M-L. « La finance islamique en France : que valent ces paroles ? » *Archives de sciences sociales des religions*, 175 (2016) : 159-180.

Djeutcheu Ngandop, C. « Les déterminants de la performance des banques islamiques : une analyse comparée et longitudinale incluant les mécanismes de gouvernance. » Thèse de doctorat en Sciences de gestion, Université Bourgogne Franche-Comté, 2021.

Huet, J.-M., Cherqaoui, S. et Colas, A. La finance islamique, gisement de croissance, *L'Expansion Management Review*, 4/155 (2014) : 30-39.

IFAAS et DMC, *Finance islamique, Rapport 2011-2012 : Etude sur la revue du cadre réglementaire du système financier en vigueur pour le développement de la finance islamique au sein de l'UEMOA*. Ministère de l'Economie et des Finances de la République du Sénégal (avec le soutien financier de la Banque Islamique de Développement), Dakar, Sénégal, 2012.

INS et ICF, *Enquête demographique et de sante du Cameroun 2018. Indicateurs Clés*. Institut National de la Statistique et ICF Yaoundé, Cameroun, et Rockville, Maryland, USA, 2019.

Martens, A. « La finance islamique : fondements, théorie et réalité. » *L'Actualité économique*, 77/4 (2001) : 475–498.

Njankouo Montie Z., Ngoungo D. « Impact de la culture musulmane sur les comportements du client des produits bancaires au Cameroun. » *Recherches et Applications en Finance Islamique*, 7/2 (2023) : 119-134.

Oury Diallo, A. « La finance islamique a besoin d'un cadre propice à son développement. » *Jeune Afrique*, Dakar, 2018.

https://www.jeuneafrique.com/530302/economie-entreprises/bandar-mohamed-hajjar-la-finance-islamique-a-besoin-dun-cadre-propice-a-son-developpement/#:~:text=Il%20y%20a%20des%20pays,Banque%20centrale%20du%20pays%20concern%C3%A9. Consulté le 24 juillet 2024.

Rizk, Y. « Regain de foi dans la finance islamique en Afrique ? » Jeune Afrique, 2022. https://www.jeuneafrique.com/1356957/economie-entreprises/regain-de-foi-dans-la-finance-islamique-en-afrique/. Consulté le 24 juillet 2024.

Économie islamique et efficacité de l'Entrepreneuriat social : une étude exploratoire appliquée au contexte des affaires au Cameroun

Roukatou Epse Aboubakar*

Introduction

La forte réticence que l'on observe aujourd'hui depuis l'émergence de la Finance Islamique, et même de l'Économie Islamique en général, s'explique par un manque de conscience de la valeur ajoutée que peut apporter cette nouvelle forme d'économie de marché financier par les entrepreneurs potentiels. Cependant, il existe une abondante littérature qui justifie l'option extraordinaire de financer des projets entrepreneuriaux par la Finance Islamique plutôt que par la finance conventionnelle.

Aujourd'hui, les difficultés du financement conventionnel et les réalités de la finance islamique sont considérées comme des raisons pour lesquelles les porteurs de projets entrepreneuriaux ont recours à la finance islamique. Les chefs d'entreprise restent unanimes dans leur volonté de trouver des solutions adaptées pour surmonter les différents problèmes. Selon une enquête[1] menée en 2023 par le ministère de l'Économie, de la Planification et de l'Aménagement du territoire (MINEPAT) auprès de 1 000 entreprises échantillonnées dans chacune des 10 régions du Cameroun, 91% des personnes interrogées estiment que le coût d'obtention d'un financement est élevé, tandis que 6% estiment qu'il est moyen et 3% estiment qu'il est en réalité faible. Concernant les conditions imposées par les établissements bancaires, les résultats de l'enquête montrent que 59% des chefs d'entreprise considèrent ces conditions comme très strictes et parfois même un

* FSEG, Université de Garoua, Cameroun.

1 Première enquête réalisée par le MINEPAT sur le climat des affaires dans le secteur industriel au Cameroun du 14 août au 13 septembre 2023 et dont l'objectif était de recueillir la perception des chefs d'entreprise du secteur industriel sur le climat des affaires au Cameroun et sur les actions que l'Etat mène ainsi que leurs propositions pour améliorer la situation.

motif d'assouplissement dans le processus de recherche de financement.

Qu'il s'agisse de finance conventionnelle ou islamique, les meilleures opportunités de financement pour les projets entrepreneuriaux font l'objet d'un débat. C'est à ce niveau que les réalités contextuelles donnent toute leur valeur ajoutée à la finance islamique, qui permet non seulement de couvrir les réalités inabordables du financement conventionnel, mais aussi de faire face à d'importantes inégalités sociales dans la répartition des ressources à des niveaux spécifiques. Surtout en ce qui concerne les ressources liées à la nature des projets entrepreneuriaux, notamment dans le domaine de l'Entrepreneuriat social.[2] L'entrepreneuriat a toujours été une solution incontestée aux problèmes de chômage, de pauvreté de la population et d'exclusion sociale.[3] Selon sa dimension sociale, l'Entrepreneuriat social est avant tout un esprit entrepreneurial dont la mission principale est de réaliser des initiatives privées, dont les finalités dépassent les préoccupations économiques et se limitent aux conséquences sociales des actions entrepreneuriales. Selon Dees et Anderson, « les entrepreneurs sociaux visent à créer de la valeur sociale dans divers domaines, comme l'accessibilité aux ressources, le développement durable, ou encore la précarité ; et, ils doivent réunir des ressources pour conduire des changements sociétaux ».[4]

2 M. E. Halaissi, F. A. Elamria, et L. Barmaki, « L'entrepreneuriat social : Une construction d'un paradigme naissant / Social entrepreneurship : Construction of a nascent paradigm, » *Journal of Entrepreneurship and Management* 7, no. 2 (2019) ; S. Koubaa & A. Laminou, « L'entrepreneuriat social et business model, études de cas d'entreprises sociales au Maroc, » *Proche-Orient Études en Management*, 30 (2018) : 89–108 ; D. Chauffaut, C. Lensing-Hebben, A. Noya, « L'entrepreneuriat social en France : Réflexions et bonnes pratiques, » *La documentation française*, 56 (2013) : 1-160. https://www.vie-publique.fr/sites/default/files/rapport/pdf/134000552.pdf

3 L. Amameur, « L'Entrepreneuriat Social, une théorie en cours de construction et une opportunité pour les sans-emplois de devenir entrepreneurs, » *Revue Internationale des Sciences de Gestion*, Vol. 5, No. 1 (2022).

4 J. G. Dees & B. B. Anderson, "Framing a Theory of Social Entrepreneurship: Building on Two Schools of Practice and Thought," *United States: Association for Research on Nonprofit Organizations and Voluntary Action* (ARNOVA) (2006): 40.

Un paradoxe mérite alors d'être mis en évidence, car l'Entrepreneuriat social, en plus de créer de la valeur économique, crée de la valeur sociale ; et, l'entrepreneur se trouve alors dans une perpétuelle jonglerie entre la couverture des objectifs sociaux et la recherche de la valeur économique qui elle-même est reconvertie dans le souci social.[5]

A côté d'une littérature foisonnante sur l'Entrepreneuriat social et les réalités empiriques assez complexes pour les entrepreneurs, il est temps de positionner la Finance Islamique au cœur des soucis de financement des projets exprimés par les acteurs du monde des affaires. Surtout que cette dernière peut être considérée comme une nouvelle approche visant à retrouver des solutions idoines aux problèmes d'inadéquation de l'offre de financement suivant les besoins exprimés par les structures d'Entrepreneuriat social. L'objet de cette recherche est de comprendre l'apport de la Finance Islamique dans la réussite des projets d'Entrepreneuriat social. Pour y arriver, la première partie de cette recherche donne un cadrage théorique de la Finance Islamique et de l'Entrepreneuriat social. Tandis que la deuxième partie de cette recherche expose les réalités méthodologiques ayant conduit à la compréhension du phénomène, la troisième partie, quant à elle, fait un exposé des résultats de la recherche. Nous terminons ce chapitre par la présentation des implications, limites et perspectives futures de cette investigation.

I. Cadrage théorique autour des notions de Finance Islamique et d'Entrepreneuriat social

Deux notions sont considérables pour mieux asseoir la compréhension globale du phénomène étudié. Premièrement, nous avons la notion de Finance Islamique qui se trouve au cœur des préoccupations de l'Économie Islamique. Deuxièmement, nous avons l'Entrepreneuriat social qui met en lumière la recherche d'un

5 F. Brouard *et al*, « Défis et actions pour développer l'entrepreneuriat social, » *La Revue des Sciences de Gestion*, 2012/3 n° 255-256 (2012) ; B. Doherty *et al*, "Social Enterprises as Hybrid Organizations: a Review and Research Agenda," *International Journal of Management Review*, 16/4 (2014) ; A. Makhloufi *et al*, « L'entrepre-neuriat innovant : Variables stimulant l'innovation dans les PMEs du secteur touristique au Maroc, » *Revue Internationale du Chercheur*, Vol. 2, n° 3 (2021).

double profit : économique et social. Ainsi, le profit économique va être le point de départ de la couverture d'un profit social. Comment appréhender le rôle de la Finance Islamique dans la plombée des entrepreneurs sociaux aujourd'hui ? Dans quel cadre théorique s'inscrivent particulièrement la Finance Islamique et l'Entrepreneuriat social ? Telles sont les interrogations qui sous-tendent l'esprit de cette première partie de la recherche.

I.1. La Finance Islamique et ses réalités contextuelles

La Finance Islamique a connu une remontée remarquable depuis le constat des limites et des difficultés majeures de la finance classique et conventionnelle. Son rôle s'est de plus en plus accru dans le monde des affaires, en réponse aux problématiques de l'heure, vécues par les hommes et femmes d'affaires. Dans le cadre de cette section, il est question de positionner les éléments de définition et de compréhension des principes de la Finance Islamique.

Définition et clarification des principes de la Finance Islamique

La Finance Islamique est-elle un service ou un produit financier principalement utilisé pour appliquer les principes de la Loi islamique (Charia), comme l'expliquent Jaffar et Musa ?[6] Elle offre aux individus, qu'ils soient physiques ou juridiques, des produits et des services financiers en accord avec la Charia, qui ne sont pas intégrés au système bancaire traditionnel. Selon Sheikh et Raminder, la Finance Islamique est perçue comme « un soutien financier destiné à développer les compétences entrepreneuriales intégrées pour le bien-être de l'individu et de la société, ce qui contribue proportionnellement à l'inclusion financière ».[7]

La Finance Islamique s'inscrit dans un système financier qui repose sur les principes de la Charia, où l'objectif principal est de garantir le bien-être de la population, en interdisant les pratiques

6 M. A. Jaffar et R. Musa, "Determinants of attitude towards Islamic financing among halal-certified micro and SMEs : a proposed conceptual framework," *International Journal of Education and Research*, 1/8 (2013): 1-10. http://www.ijern.com/journal/August2013/27.pdf

7 I. A. Sheikh and K.S. Raminder, "Determinants of Prospects for Islamic Micro Finance: An Empirical Study," *Our Heritage*, 68/1 (2020): 54.

illicites ou abusives. Le fonctionnement de ce système financier repose sur les principes suivants :

Refus de l'intérêt (*riba*) : Selon le dictionnaire *Le Petit Larousse*, le terme *riba* dérive du mot *raba*, qui combine l'intérêt (une rémunération pour l'utilisation de l'argent) et l'usure (délit commis par celui qui prête de l'argent à un taux élevé, taux abusif). Deux types principaux de *riba* sont définis dans l'Islam. Selon Fianto *et al.*, il existe deux types d'usure : le *riba al-qard*, qui concerne l'usure liée aux prêts, et le *riba al-buyu*, qui concerne l'usure liée au transport.[8] L'Islam interdit l'intérêt et n'autorise aucune transaction financière à recevoir et/ou à payer des intérêts. Les textes du Saint Coran[9] et les paroles du Prophète Mohammed (SAW) sont à l'origine de cette interdiction.

Prohibition de la spéculation et de l'incertitude (*gharar* et *maysir*) : L'incertitude (dans les échanges), l'aléatoire, l'ambiguïté, etc., sont des synonymes du *gharar*. Selon les juristes, il est question d'un défaut d'information, qu'il soit volontaire ou involontaire, de la part d'une des parties d'un contrat. Ainsi, cela peut résulter de l'absence de clarté et de l'incertitude quant à la réalisation de la transaction. Selon Hassan et Lewis, le *maysir* implique de faire des paris sur la réalisation d'un événement, en se basant sur des prévisions subjectives.[10] Il désigne tous les jeux de hasard, les paris et les spéculations. Cette interdiction est motivée par le fait que le *maysir* distrait les gens de faire des choses productives et encourage l'accumulation des richesses sans effort.[11]

L'islam prône l'investissement et interdit la thésaurisation, car celui qui conserve l'argent détourne la monnaie de son rôle de moyen d'échange, en la considérant comme une richesse en soi,

8 B.A. Fianto, *et al.*, "Financing from Islamic microfinance institutions: evidence from Indonesia," *Agricultural Finance Review*, 79/5 (2019): 633–645. https://doi.org/10.1108/AFR-10-2018-0091

9 Le Saint Coran, sourate al-Baqarah, Versets : 275-282.

10 K. Hassan, M. K., Lewis, *Handbook of Islamic banking* (Edward Elgar Publishing Limited, 2007). https://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.918.3122&rep=rep1&type= pdf

11 R. Zammar, N. Abdelbaki, « La microfinance islamique et la problématique de financement des TPE, » *Recherches et Applications en Finance Islamique*, 1/1 (2017) : 25–39. https://doi.org/10.12816/0037410

alors que l'islam la considère comme un péché. Selon Hanin, la thésaurisation a des conséquences sur le niveau de disponibilité des capitaux, la diminution des investissements, la diminution des opportunités d'emploi, le déséquilibre de la répartition des revenus, la diminution de la consommation, ce qui a des conséquences néfastes sur l'économie et le développement.[12]

Les actifs et les transactions illicites sont interdits en islam, car ils ne sont pas conformes à la Charia, à l'instar des jeux de hasard, les activités liées à l'alcool, au tabac, à l'élevage porcin, à l'armement, à l'industrie cinématographique qui encourage ou suggère la débauche, ainsi que les activités liées à la pornographie, etc.

La présence d'un actif fondamental (adossement de toute transaction financière à un actif concret) : Selon le principe de la Charia, l'acceptation d'une transaction financière doit reposer sur la présence d'un actif qui doit nécessairement être réel et concret.[13] En islam, l'argent ne revêt de la valeur que lorsqu'il est associé à un actif concret et identifiable. C'est pourquoi toute transaction (commerciale ou financière) doit nécessairement être associée à un actif sous-jacent concret et identifiable.

Le partage des pertes et des profits : ce principe implique tout simplement qu'un contrat ne doit pas être conclu de manière à ce que toutes ses clauses soient favorables à une seule des parties contractantes et au détriment de l'autre. En adhérant à ce principe, la Finance Islamique est également connue sous le nom de « Finance Participative ». Effectivement, il est impératif que les acteurs impliqués dans une activité bancaire et financière islamique partagent les risques et, par conséquent, les bénéfices ou les pertes associés à cette activité.[14] Selon le principe de jurisprudence, la

12 F. Hanin, « Les déterminants du choix des produits de la microfinance islamique : cas des micro- entreprises de la région de l'Oriental » (Thèse de doctorat, FSJES Oujda, 2018).

13 A. Achchab, « La Finance participative au Maroc, » *Revue Internationale des Sciences de Gestion*, 4/2 (2021) : 256-275. https://revueisg.com/index.php/home/article/view/

14 A. Elmelki, « Le principe de partage des profits ou des pertes dans le cadre des banques islamiques : illustration modélisée des contrats de financement participatifs Moudaraba et Moucharaka, » *Global Journal of Management and Business Research*, 11/11 (2019) : 1–19.

personne qui refuse de supporter une partie des pertes éventuelles ne peut pas prétendre à un bénéfice. De la même manière, la personne qui refuse de prendre le risque sur son actif ne peut pas prétendre à une rémunération.[15]

La Finance Islamique et ses réalités contextuelles en Afrique et au Cameroun

Si les acteurs africains, en particulier les pouvoirs publics, soutiennent réellement la Finance Islamique en Afrique, cela pourrait apporter un nouvel espoir pour le financement des besoins croissants du continent. Une entreprise telle que Sirius Capital a déjà fait preuve d'expansion. Les difficultés financières de l'Afrique ne sont ni récentes ni isolées. Étant donné la croissance démographique, l'augmentation de l'urbanisation et un déficit de développement des infrastructures, les besoins financiers du continent sont considérables. Les sources de financement classiques ont souvent été inadéquates pour satisfaire ces besoins, ce qui a permis l'émergence de solutions novatrices. La Finance Islamique, en tant qu'exemple d'innovation financière, offre de nouvelles perspectives au continent.

La Finance Islamique se conforme aux règles de la Charia, en proscrivant les pratiques usuraires et en recommandant un investissement éthique. D'après le rapport IFDI (Indicateur de développement de la Finance Islamique) de l'ICD-Refinitiv pour l'année 2022,[16] l'industrie mondiale de la Finance Islamique - banques islamiques, marchés de capitaux, tels que les *sukuks* et *takāful*, l'assurance islamique - représente plus de 4 000 milliards de dollars US. D'ici 2026, ce montant devrait croître pour atteindre 6 000 milliards de dollars US. En deux ans, on prévoit une augmentation de 50%, ce qui témoigne non seulement d'une croissance solide mais également d'un intérêt grandissant pour les produits financiers conformes à la Charia, encouragé par différents facteurs, telles qu'une meilleure compréhension des produits financiers islamiques et une augmentation de la demande provenant de populations musulmanes en mutation rapide.

15 Achchab, « La Finance participative au Maroc ».

16 Voir le secteur bancaire en Afrique subsaharienne : Evolutions récentes et inclusion financière numérique, novembre 2016, Banque Européenne d'investissement.

Il est à noter cependant que l'Afrique concentre plus de 15% de la population mondiale musulmane. Bien que le continent possède ce potentiel, il ne représente encore que moins de 2 % de l'industrie mondiale de la Finance Islamique, selon les statistiques les plus favorables (Sirius Capital de Agence Ecofin, 10 octobre 2023, dans l'opportunité de la finance islamique est trop grande pour être ignorée de Ismaël Adam Cissé). Dans un continent où le financement annuel des infrastructures dépasse les 100 milliards de dollars US et où près de la moitié des 40 millions de petites et moyennes entreprises manquent d'accès au crédit, la finance islamique pourrait trouver des conditions favorables à son développement.

D'après le FMI, les PME en Afrique subsaharienne reçoivent chaque année seulement 15 à 20 milliards de dollars de crédits, ce qui est bien inférieur au besoin réel estimé à plus de 145 milliards de dollars. De plus, il y a plus de 350 millions de personnes sur le continent qui ne disposent pas de compte en banque, autrement dit, elles restent en dehors du circuit bancaire. Il semble également que la faible participation de la banque de détail, qui a pourtant contribué à l'essor des services bancaires islamiques en Asie et dans les États du Golfe, soit une opportunité.

Au niveau national, la finance islamique connaît une croissance progressive au Cameroun. La tenue d'une conférence sur ce mode de financement basé sur l'économie réelle, encadrée par l'éthique et conforme au droit islamique des affaires, le 09 août 2022 au campus de l'Institut des Relations internationales du Cameroun, en témoigne de l'intérêt que les pouvoirs publics lui accordent. Selon les experts, la tenue de cette journée était très opportune, car elle a permis de promouvoir ce système financier en plein essor, avec un taux de croissance annuel compris entre 20 et 25% par rapport à la finance traditionnelle. Au Cameroun, cette forme de financement islamique joue un rôle essentiel dans le financement du développement économique. De plus, le Cameroun fait partie depuis 1975 des pays membres de l'Organisation de la Coopération Islamique (OCI) et est un des membres fondateurs de la Banque Islamique de Développement.

I.2. L'entrepreneuriat social au cœur des préoccupations sociales et sociétales

Selon Weerawardena et Mort, l'Entrepreneuriat social est un concept mal défini qui a longtemps été abandonné par l'économie sociale au profit des sociétés de capitaux, ce qui a entravé le développement de l'Entrepreneuriat social dans une large mesure.[17] Il s'agit d'une méthode performante qui fait partie de l'économie sociale, une économie non lucrative. Il s'agit d'une économie en plein essor, mais celle-ci n'est pas partagée à l'échelle mondiale. Une économie qui rassemble les associations, les coopératives et les mutuelles, marquée par un principe démocratique selon lequel « une personne-une voie » et des valeurs de solidarité et de démocratie.

Dans les paragraphes qui suivent, l'accent est mis sur l'histoire de l'Entrepreneuriat social d'une part, ainsi que sur ses éléments de définition de ses caractéristiques d'autre part.

De l'avenue de l'Entrepreneuriat social : origine et histoire

Depuis son émergence dans les années 1990, le concept d'Entrepreneuriat social se distingue surtout par la volonté de faire référence à la performance économique, à l'intérêt général. L'objectif principal de l'entreprise n'est plus le profit, mais plutôt un moyen de concrétiser des objectifs plus étendus, dont les priorités sont sociales, sociétales et/ou environnementales. Cette notion jeune est influencée par différentes influences dont les origines ont été abordées selon deux approches remarquables : une approche américaine qui se concentre davantage sur la figure de l'entrepreneur et une approche européenne qui se concentre plutôt sur certaines particularités de l'entreprise sociale :[18]

La méthode américaine se compose de deux écoles de pensée distinctes : selon les recherches de Skloot (1987), de Young et Salamon (2002), une entreprise sociale est une entité privée non lucrative qui utilise des activités économiques marchandes pour

17 J. Weerawardena, & G. S. Mort, "Investigating social entrepreneurship: A multidimensional model," *Journal of World Business*, 41/1 (2006): 21-35. https://doi.org/10.1016/j.jwb.2005.09.001

18 A. Asli & A. El Idrissi Slitine, « L'entrepreneuriat social au Maroc : Perception et pistes de développement, » *Revue Marocaine de Recherche en Management et Marketing* (2013).

accomplir sa mission sociale.[19] Dans cette même école, une deuxième génération de travaux[20] élargit la notion d'entreprise sociale à un large éventail d'organisations, à but lucratif ou non lucratif, pourvu qu'elles mènent une activité marchande dans le but d'atteindre une finalité sociale.[21] Selon Dees et Anderson (2006) et Bornstein (2004), la deuxième école, celle de l'innovation sociale, met l'accent sur l'innovation de l'entrepreneur social, ainsi que sur sa créativité, son dynamisme et son leadership pour apporter des réponses nouvelles à des besoins sociaux.

L'approche européenne de l'entrepreneuriat social se démarque nettement de celle des États-Unis en raison d'une tradition distincte qui est établie dans le domaine de l'économie sociale, également connu sous le nom de tiers secteur. Cette méthode se concentre sur l'entreprise sociale, aussi connue sous le nom d'entreprise du secteur d'économie sociale et solidaire. Effectivement, les recherches menées par le Réseau européen EMES (l'émergence des entreprises sociales en Europe) ont posé les premières fondations théoriques et empiriques pour une conceptualisation de l'école européenne de l'entreprise sociale.[22] Elle est constituée de sociétés de personnes (et non de capitaux) qui s'associent dans un but différent de la réalisation de bénéfices. Selon Fayolle (2012), elle rassemble différentes organisations qui relèvent de trois statuts : les coopératives (agricoles, de consommation, ouvrières, bancaires, de services, etc.), les mutuelles (d'assurance ou de réalisations sanitaires et sociales) et les associations dont les fondations sont un cas spécifique. C'est pourquoi il n'existe pas de définition universelle jusqu'à présent, il est donc difficile de le définir en une phrase commune. Selon Hmama et Alaoui (2020), les principales

19 N. El Amrani, & A. El Idrissi Slitine, "Creating shared value in Moroccan companies: a case study of OCP SA," *Journal of Business Administration Research*, 5/2 (2016): 1–10.

20 J.E. Austin, H. Stevenson, & J. Wei-Skillern, "Social and Commercial Entrepreneurship: Same, Different, or Both?" *Entrepreneurship Theory and Practice*, 30/1 (2006): 1–22.

21 J. Defourny, & M. Nyssens, "Social innovation, social economy and social enterprise: What can the European debate tell us," in *The international handbook on social innovation*, eds., F. Moulaert, D. MacCallum, A. Mehmood, & A. Hamdouch (Cheltenham: Edward Elgar, 2013).

22 El Amrani *et al.*, "Creating shared value in Moroccan companies".

raisons de cette situation sont la diversité de l'entrepreneuriat social et l'importance des communautés académiques impliquées. Selon Neck *et al.* (2009) et Chauffaut *et al.* (2013), il est possible qu'un désaccord sur la définition de l'entrepreneuriat social ou d'un entrepreneur social ne soit pas si crucial. Ce qui est vraiment important, c'est la connaissance du panorama du secteur.

Définition et caractéristiques de l'Entrepreneuriat social

En ce qui concerne la définition de l'Entrepreneuriat social, il n'y a pas de consensus, mais les différents courants de pensée l'ont adopté et convergent vers son objectif, qui est l'intérêt général. Son objectif est de réaliser des objectifs sociaux et environnementaux avec une marge de profit restreinte et une gouvernance participative qui ne sont pas présentes dans d'autres systèmes économiques. Des valeurs de l'économie sociale sont à l'origine des différentes définitions du concept d'Entrepreneuriat social. Selon Volkmann *et al.* (2012), les entrepreneurs sociaux sont des personnes qui jouent un rôle clé dans le processus de changement au nom de la croissance sociale et économique, et qui contribuent à apporter un impact positif à l'économie et à la société, grâce à leurs initiatives d'affaires innovantes.

Selon Pache (2009), l'Entrepreneuriat social désigne les initiatives privées qui sont mises au service de l'intérêt général, adoptant une approche novatrice, créant de nouvelles solutions aux problèmes sociaux, de nouvelles façons de mobiliser des ressources, et adaptant certaines méthodes utilisées dans le monde capitaliste pour servir une mission sociale. L'objectif est d'exploiter les techniques de gestion du secteur privé afin de générer des bénéfices, et ces bénéfices seront utilisés pour résoudre des problèmes sociaux. Les entreprises qui devraient jouer ce rôle sont des entreprises dont les dirigeants considèrent le profit comme un moyen plutôt que comme une fin en soi. Selon Zahra, l'Entrepreneuriat social fait référence à des approches novatrices pour résoudre des problèmes sociaux et environnementaux, tout en assurant une viabilité financière. Elle pense aussi que l'entrepreneuriat social peut permettre de résoudre des problèmes sociaux auparavant négligés par les entreprises, les gouvernements et les organisations non gouvernementales. Ainsi, il est défini comme un ensemble d'activités qui visent à « trouver, identifier et

exploiter les possibilités pour accroître la richesse sociale, en créant de nouvelles entreprises ou en gérant de manière novatrice les organisations existantes ».[23] Il est possible d'identifier plusieurs caractéristiques liées à l'Entrepreneuriat social :

Un but social supérieur à celui économique : l'Entrepreneuriat social se distingue par le fait que la création durable de valeur sociale est la principale vocation et la principale raison de l'entreprise sociale. L'économie et l'esprit d'entreprise ne sont que des outils au service de cette mission sociale : le profit ne peut être sa principale motivation. Selon Sibieude (2006), la volonté de faire progresser la société, de promouvoir l'amélioration des conditions de vie des populations peut prendre des formes très diverses. Il est toutefois important de souligner à ce sujet que si le profit n'est pas la raison en soi de l'entreprise, cela ne veut pas dire qu'il est impossible d'en faire. Le bénéfice est même lucratif à condition qu'il puisse être réinvesti dans l'entreprise afin de garantir sa pérennité et éventuellement de favoriser son expansion. Cependant, dans le contexte économique, il sera toujours nécessaire de chercher à optimiser l'impact social.

La quête de la pérennité et de la rentabilité économique : toutes les définitions que nous avons examinées mettent en évidence l'importance de chercher la pérennité de l'organisation, en termes d'efficacité économique. L'Entrepreneuriat social cherche généralement à se débarrasser de toute dépendance aux dons ou aux subventions publiques et/ou adopte une approche similaire à celle de l'Entrepreneuriat traditionnel. En raison d'un manque ou d'une instabilité du financement public ou privé, l'entreprise sociale devra donc développer son autonomie économique et chercher à se développer vers l'autosuffisance grâce à ses activités génératrices de revenus. Le social business est une entreprise dont le seul revenu à long terme est celui qu'elle génère elle-même. Dans d'autres régions, cette quête de durabilité économique aboutit à l'adoption de stratégies hybrides (combinaison de différentes sources de revenus : revenus propres et subventions ou dons). Dans certains cas, la recherche de durabilité ne se traduit pas par des stratégies

23 S. A., Zahra, E., Gedajlovic, D. O., Neubaum, & J. M. Shulman, "A typology of social entrepreneurs: Motives, search processes and ethical challenges," *Journal of Business Venturing*, 24/5 (2009): 520.

centrées sur les revenus propres, mais par des pratiques novatrices dans la mobilisation et la combinaison des ressources et des moyens de production. Si les revenus provenant de dons privés ou de subventions publiques sont les seules sources, l'entrepreneur social s'assurera de les maintenir au maximum, en assurant leur durabilité sous diverses formes. Dans l'Entrepreneuriat social, cette préoccupation de viabilité se manifeste également par la reprise des méthodes commerciales traditionnelles, afin d'atteindre la même efficacité, l'opérationnalité et la même réactivité que dans le secteur économique traditionnel. De la même manière que l'entrepreneur classique, l'entrepreneur social assume les risques économiques liés à sa pratique.

La recherche d'une évolution structurelle et profonde : Certaines fondations accordent une grande importance au changement systémique et profond dans leur vision de l'entrepreneur social, ce qui en fait une caractéristique distinctive de l'Entrepreneuriat social. En réalité, le concept consiste à ce que l'entrepreneur social identifie une situation qui présente un obstacle, un problème dans la société et cherche à y trouver de nouvelles solutions visant à le résoudre de manière approfondie et durable. Un entrepreneur social aspire à devenir quelqu'un qui va innover en profondeur plutôt qu'à être un simple réparateur. Dans la réalité, cela signifie qu'il s'attaque plus aisément aux origines des problèmes et aux obstacles qu'aux symptômes. L'entrepreneur social, en tant que porte-parole de sa vision de la société, cherchera à la diffuser auprès du plus grand nombre, afin d'apporter un véritable changement sur le terrain.

L'initiative entrepreneuriale, l'innovation et la capacité d'adaptation comme principaux facteurs de changement social. Au même titre que les entrepreneurs traditionnels, les entrepreneurs sociaux détectent et saisissent les opportunités. Ces derniers ne se contentent pas de faire preuve de bons sentiments, mais trouvent un moyen concret de changer les choses. La dimension de l'innovation est très présente dans la notion d'entrepreneuriat social, de même que dans celle de l'Entrepreneuriat proprement dit. Il s'agit de faire appel à l'imagination et à la créativité pour apporter des réponses innovantes aux problèmes qu'ils combattent. Une telle innovation peut être soit radicale, telle que celle de la microfinance,

soit progressive, à savoir une amélioration continue et régulière de la réalité. Par contre, les entreprises sociales sont souvent obligées de travailler avec des ressources limitées. Plus encore que les entreprises traditionnelles, elles doivent innover, s'adapter, faire preuve d'imagination pour surmonter cet obstacle. À partir de ces caractéristiques, nous pouvons distinguer trois dimensions essentielles des entreprises sociales : *un projet économique* (prise de risque, production de biens et services, modèle économique viable, réponse à une demande, création de richesses et d'emplois, indépendance vis-à-vis des pouvoirs publics), *une finalité sociale* (lutte contre l'exclusion, création ou maintien d'emplois durables et de qualité, valorisation d'un territoire, d'un patrimoine ou d'un environnement, garantie d'un revenu équitable aux producteurs, développement du lien social), *une gouvernance participative* (implication/participation des parties prenantes, processus de décision non fondé sur la propriété du capital, rémunération limitée du capital, excédents investis au service des personnes et du projet).

I.3. L'ancrage théorique mobilisé pour la recherche

Le financement des structures de l'économie sociale et solidaire et les finances solidaires sont aujourd'hui au cœur de l'actualité. Pourtant, la question de la solidarité financière dans l'économie sociale et solidaire est ancienne et elle fait partie des caractéristiques distinctives de ces formes d'organisation collective. L'un des principaux apports de l'économie sociale et solidaire est de créer et de structurer des organisations financières solidaires pour répondre aux difficultés d'accès au financement. La résurgence contemporaine de la finance islamique – après une première émergence à l'époque médiévale à l'échelle mondiale peut interpeller l'émergence d'une nouvelle forme d'investissement socialement responsable (ISR) dans ses fondements éthiques originels. Dans ce cadre, quatre théories semblent évidentes pour mieux comprendre l'enjeu de la finance islamique en économie sociale : la théorie économique islamique, la théorie néo-institutionnelle, la théorie de l'entrepreneur et la théorie positive de l'Entrepreneuriat social.

La théorie économique islamique

La théorie économique islamique émane de la Charia qui constitue la source des règles de vie et de conduite à respecter, tant dans les actes et comportements du croyant au quotidien que dans le règlement des difficultés politiques et sociales rencontrées.[24] En effet, les grands objectifs de l'activité économique sont : l'augmentation de la richesse, l'accroissement de l'emploi favorisé par la participation de tous les intéressés à la mise en place et au bon fonctionnement des projets de production, la distribution équitable de la richesse et des revenus, renforcée par la pratique obligatoire de l'aumône légale (*zakât*) et l'absence du gaspillage.[25] Si l'économie islamique est principalement finaliste, elle est également fondamentalement normative. D'ailleurs, elle est organisée, autour d'un ensemble de principes et de règles qui régissent l'activité économique,[26] à savoir le principe de « lieutenance » ou gérance des biens, l'éthique du travail, l'esprit communautaire et la solidarité, la neutralité du temps et le rôle de l'argent, le partage des pertes et des profits, l'adossement à un actif tangible.

La théorie néo-institutionnelle

Dans le cadre de la théorie néo-institutionnaliste (TNI), les organisations sont considérées comme un environnement : l'environnement organisationnel qui se réfère à l'environnement technique et l'environnement institutionnel.[27] L'environnement technique suggère que la réalisation des tâches organisationnelles serait plus facile dans un environnement plus restrictif, tandis que dans l'environnement institutionnel, les croyances et les constructions cognitives d'un collectif sont indispensables pour

24 A. Lamchichi, « Le Concept de solidarité en Islam. La Solidarité : un concept républicain, » *Revue du Contrôle, de la Comptabilité et de l'Audit*, No. 12 spécial JIREF et CCA (1992).

25 A. S. Ahmed, « Finance islamique et développement, » *Revue Tiers Monde* (1982) : 877-890.

26 G. Causse, « Le sort des banques islamiques : De la difficulté de satisfaire des objectifs multiples, » *La Revue des Sciences de Gestion*, 3 (2012) : 111-121.

27 J. W. Meyer, & B. Rowan, "Institutionalized Organizations: Formal Structure as Myth and Ceremony," *American Journal of Sociology*, 83/2 (1977): 340-363.

mener l'organisation à la légitimité, ce qui montre clairement que le modèle d'efficacité n'est pas prioritaire, la notion de légitimité est un élément déterminant dans la TNI. Il fait référence aux choix des organisations par des actions propres et adéquates, dans le respect des schémas cognitifs et culturels communs au collectif.[28] Selon Selznick (1957), l'institutionnalisation est un parcours d'une organisation qui, au fil du temps, transmet son histoire à travers des actions des participants, la création des actifs, ainsi que la façon dont elle s'adapte à son environnement. Ce sont donc des situations qui se répètent et qui finissent par donner du sens à d'autres actions similaires vécues pour les organisations.[29] Ces actions sont récurrentes sous l'action d'oppressions formelles ou informelles, sous l'effet de contraintes normatives, ou par adaptation au milieu dans lequel on a vécu.[30] Meyer et Rowan (1977) justifient qu'une institution dépend de son environnement social, politique, économique, légal et technologique auquel elle s'adapte pour assurer sa légitimité et sa pérennité. Indépendamment de la taille ou de la puissance de l'organisation et de l'environnement, les acteurs adhèrent plus ou moins passivement à des normes qui s'avèrent essentielles dans le processus d'institutionnalisation.

Mertens (2010), par son approche, légitime l'enjeu de l'existence des entreprises sociales en tant qu'institutions par la dimension organisationnelle (normes, lois, standards, nouvelles légitimités, normes symboliques). Ainsi, il affirme que de nos jours ces initiatives entrepreneuriales à but social gagnent de la reconnaissance pour leur légitimité par l'intérêt réel des acteurs qui l'entourent, ce qui permet aux agents de se coordonner techniquement. Ménard (2003) quant à lui, définit de manière générale la théorie néo-institutionnelle comme « un ensemble de règles durables, stables, abstraites et impersonnelles, cristallisées dans des lois, des traditions ou des coutumes, et encastrées dans

28 M. C. Suchman, "Managing legitimacy: Strategic and institutional approaches," *Academy of Management Review*, 20/3 (1995): 571-610.

29 W. R.Scott, M. Ruef, P. J. Mendel, & C. A. Caronna, *Institutional change and healthcare organizations: From professional dominance to managed care* (University of Chicago press, 2000).

30 P. DiMaggio, "Constructing an organizational field as a professional project: The case of US art museums," in *The New Institutionalism in Organizational Analysis* (University of Chicago Press, 1991).

des dispositifs qui implantent et mettent en œuvre, par le consentement et/ou la contrainte, des modes d'organisation des transactions ». Cette analyse permet d'évaluer le lien pouvant exister entre les banques islamiques, la mise sur pied des stratégies et le contexte institutionnel dans lequel les stratégies sont implémentées. Elle permet aussi de faire un point sur l'entreprise sociale.

La théorie de l'entrepreneur

La conception a été utilisée dès le départ par Cantillon (2010) pour statuer sur un individu qui utilise sa perspective entrepreneuriale pour comprendre les difficultés des situations d'incertitude. Le mot entrepreneur est préalablement utilisé pour déterminer laquelle des situations d'investissement est la meilleure ou la plus fructueuse.[31] Say (1861) met en évidence l'aspect social de l'entrepreneuriat, en considérant l'entrepreneur comme un individu qui transfère des ressources économiques d'un domaine de moindre valeur vers un domaine de plus grande productivité et de meilleures performances, il introduit le concept de création de valeur, qui doit nécessairement répondre à un besoin non satisfait ou le combler de la manière la plus efficace possible. Cette création de valeur s'inscrit dans un contexte de libre-échange, de spécialisation et de concurrence, de sorte que l'entrepreneur joue un rôle essentiel dans la production et la distribution de biens sur des marchés concurrentiels et est contraint de créer un élément de différenciation ou d'innovation par rapport à la concurrence. C'est dans ce sens que Reis et Clohesy (1999) considèrent l'entrepreneuriat social comme la création de structures, de relations, d'institutions, d'organisations et de pratiques socio-économiques viables qui produisent et maintiennent des avantages sociaux. De même, Boschee (1995) relève le rôle important des entrepreneurs dirigeants qui portent attention aux forces du marché et aux entrepreneurs charitables sans perdre de vue leur mission d'équilibrer les impératifs moraux et les motivations de profit, et dont l'interaction est le cœur et l'âme du mouvement.

Dans la même veine, en 1935, Schumpeter (2017) a repris les idées précitées et les a approfondis en suggérant que les

31 R.T. Hamilton, and D.A. Harper, "The Entrepreneur in Theory and Practice," *Journal of Economic Studies* 21/6 (1994): 3-18.

entrepreneurs exercent leur fonction de création de valeur par le biais d'innovations en réalisant de nouvelles combinaisons de facteurs de production, il s'agit de cinq facteurs : La fabrication de nouveau bien, l'introduction d'une nouvelle méthode de production, l'ouverture d'un nouveau débouché, la conquête d'une nouvelle source de matière première ou de produits semi-ouvrés et la réalisation d'une nouvelle organisation de marché. De plus, la fonction des entrepreneurs, pour Schumpeter, est de réformer ou de révolutionner le mode de production, en exploitant une invention ou une possibilité technologique non prouvée pour fabriquer un nouveau produit ou créer un ancien produit d'une nouvelle manière, en exploitant une nouvelle source d'approvisionnement en matériaux ou de production de produits, ou en réorganisant un secteur industriel ou de l'économie. Une entreprise qui réussit encourage d'autres entrepreneurs à diffuser l'innovation initiale jusqu'au point de « Destruction créatrice », où la nouvelle entreprise et toutes les entreprises associées fournissent des services, des produits et des modèles commerciaux obsolètes. À cet égard, Dees (1998) confectionne une définition de l'entrepreneur comme étant un agent de changement dans le secteur social, qui joue un rôle crucial, dont le concept repose sur la passion par rapport à une mission sociale et sur la discipline de l'entreprise, l'innovation et la détermination. Sur la base des fondements de ces deux auteurs quant à l'entrepreneuriat, Martin & Osberg (2007) réclament que tout individu puisse être un entrepreneur s'il crée de nouvelles combinaisons qui génèrent une nouvelle valeur dans l'économie, donc l'entrepreneur est un agent qui produit.

La théorie positive de l'Entrepreneuriat social

Dans le cadre de la théorie positive de l'entrepreneuriat social, Santos (2012) rejette le principe de la dichotomie entre valeur économique et valeur sociale, car la raison d'être de l'entreprise est « la création de valeur » pour la société. La création de valeur se traduit par la maximisation de la valeur sociale, ce qui n'est pas le cas pour la création de valeur pour l'entreprise vu qu'elle repose sur la maximisation du profit, ce qui distingue un entrepreneur social d'un « Entrepreneur classique ». Ces deux notions se retrouvent souvent en compromis, car il est trop difficile de les

maximiser toutes les deux dans une seule et même entreprise. Sous cet angle, l'Entrepreneuriat social se caractérise par le fait qu'il s'occupe des externalités positives et des externalités négatives. Ces dernières se rapportent à la rareté des produits ou des services, une rareté à laquelle l'État doit soit répondre soit subventionner les entreprises qui les produisent. En principe, les externalités négatives ont un effet de valorisation qui va au-delà du principal bénéficiaire, car elles s'appliquent à la société dans son ensemble. Les entrepreneurs sociaux maximisent la valeur sociale de leurs entreprises, et ce en répondant à des besoins sociaux qui sont insuffisamment ou pas du tout satisfaits par l'État et les « Entrepreneurs classiques ».

Les externalités positives quant à elles, disposent d'un impact sur les groupes de population les plus défavorisés. En d'autres mots, résoudre les problèmes d'une population donnée, qui n'est satisfaite ni par le secteur public ni par le secteur privé, l'objectif selon Santos (2012) est de maximiser la valeur sociale, ce qui met en relief l'entrepreneuriat social. En effet, ce qui caractérise un entrepreneur social est en premier temps la recherche de la maximisation des avantages sociaux, la poursuite des opportunités dans le domaine social et l'utilisation des différentes approches pour les identifier, car l'entrepreneur social n'est pas intéressé par la construction d'un avantage concurrentiel durable, mais plutôt par la proposition d'une solution durable aux problèmes sociaux.

La théorie de l'ordre économique islamique

La théorie de l'ordre économique islamique se fixe comme principal objectif d'identifier, d'évaluer et de promouvoir un système économique dont les principes de bases sont en conformité avec les traditions islamiques et les enseignements sacrés du Saint Coran. Sur le plan de l'économie islamique, elle renvoie à la considération d'un financement islamique sans intérêt particulier dont le fondement principal est la prohibition de l'intérêt. Apparue pour la première vers la fin des années 1940, l'ordre économique islamique s'est vu développé en 1960 et en 1970 pour devenir aujourd'hui l'une des références en matière de financement et d'investissement par le partage du risque. La théorie de l'ordre économique islamique parvient à démontrer que l'économie financière islamique est pratiquement comparative à tous les autres

systèmes économiques malgré l'absence du taux d'intérêt. Cependant, avec la coexistence entre la vie religieuse et la vie matérielle, le financement islamique conduit à transformer la tendance purement matérialiste qui caractérise l'économie classique vers des préoccupations relativement sociales et notamment l'éradication totale de la pauvreté, la promotion de la justice sociale au sein d'une communauté et le plus important, la contribution à la répartition équitable des richesses et des ressources. Pour plusieurs auteurs dans cette lignée de la finance islamique, l'ordre économique islamique fait appel au développement des valeurs de fraternité humaines, œuvre principale de l'entrepreneuriat social dont le but essentiel est le développement des activités à caractère social et sociétal pour le bien de tous.[32] Ainsi, mener une affaire entrepreneuriale ne se limite pas à l'analyse économique, mais s'inscrit également dans une culture porteuse de valeurs qui incitent à contribuer au bien-être social, objectif principal de la finance islamique.[33]

II. Réalités épistémologiques et méthodologiques de la recherche

La présente recherche, de type exploratoire, s'inscrit dans une approche qualitative centrée principalement sur l'approfondissement de la compréhension du phénomène traité. En raison de la spécificité afférente à l'objet de notre recherche, et au regard de la rareté des structures bancaires intégrant l'économie islamique via la Finance Islamique, nous avons privilégié l'étude exploratoire qualitative. L'unité d'analyse de nos résultats de recherche est représentée par trois structures bancaires reflétant véritablement la structure de la finance islamique intégrée dans

32 U. Chapra, *The Future of Economics: An Islamic Perspective* (Leicester, UK: The Islamic foundation, 2000); E. Forget, « Le développement durable dans la finance éthique et la finance islamique, » *Cahiers de la finance islamique*, N°1 (2009) ; R. Saadallah, « Finance islamique et développement, » *Cahiers de la finance islamique*, N°3 (2012) : 4- 11.

33 A. Omrane & A. Fayoll, « L'entrepreneuriat social et le développement durable : quels modêles d'affaires dans le champ social ? », *XIXème Conférence de l'AIMS Association Internationale de Management Stratégique* (2-4 Juin 2010) ; M. Attia, "Islamic Approaches to Development: A case study of Zakat, Sadaqa and Qurd al Hassan in Contemporary Egypt," *8th International Conference on Islamic Economics and Finance* (2011).

l'économie islamique depuis quelques années déjà au Cameroun. Eisenhardt (1989) et Yin (2003) préconisent d'ailleurs que dans le processus d'une telle étude qualitative, le chercheur peut procéder par des entretiens semi-directifs à l'aide de guides d'entretien souples et thématiques. Notre position épistémologique s'appuie sur le paradigme interprétativiste, objet des travaux de Girod-Séville et Perret (1999). Les investigations empiriques sont conduites dans une perspective de compréhension de la politique globale de crédit de ces structures de Finance Islamique. Il s'est agi donc pour nous, dans le cadre des entretiens qualitatifs approfondis, d'éprouver l'intelligence des acteurs aux fins d'inférences sur la pertinence des pratiques en matière de politique de crédit islamique des banques où ils travaillent. L'échantillon de l'étude empirique est constitué de trois (03) banques ayant une branche d'activité islamique.

Les banques ont été sélectionnées à partir de la consultation des documents officiels sur les banques en activité au Cameroun (Rapport COBAC, 2021 ; Rapports du CNEF, 2021 ; Rapport sur l'analyse du marché bancaire camerounais, 2022). Il s'agit précisément de trois banques nationales à capital privé dont une à Ngaoundéré et les deux autres à Garoua. Pour des besoins d'anonymat, des codes leurs sont affectés respectivement à savoir : BI1, BI2 et BI3, avec BI pour Banque Islamique. Le tableau qui suit présente une synthèse descriptive sur les établissements islamiques de l'échantillon.

Tableau 1 : Description des établissements bancaires islamiques de l'échantillon

	BI1	BI2	BI3
Nature de l'activité	Fenêtre islamique	Banque islamique	Fenêtre islamique
Nombre d'employés	79	95	89
Capital	754 000 000	650 000 000	865 000 000
Secteur d'activité	Secteur bancaire	Secteur bancaire	Secteur bancaire

Source : nos enquêtes, mars-avril 2024 – Ngaoundéré et Garoua

Les informations obtenues dans cette étude empirique sont recueillies à travers des entretiens semi-directifs avec les entrepreneurs sociaux qui ont reçu un financement islamique auprès de ces trois banques pour mener à bien leur projet

d'entreprise, d'une part, et d'autre part, les acteurs impliqués dans la chaîne d'octroi de crédit islamique au sein de ces banques. L'enquête concerne plus précisément 8 entrepreneurs sociaux et 3 responsables de crédits islamiques en poste. La sélection de ces deux types d'acteurs repose sur le modèle d'identification des parties prenantes de Mitchell *et al*. (1997), dont les différentes perceptions doivent être prises en compte en même temps pour les besoins de l'enquête. Les entretiens sont principalement menés avec des clients des banques qui sont des entrepreneurs sociaux dans les locaux de leurs entreprises respectives. Les entretiens avec les acteurs de la chaine de crédit islamique au sein des établissements bancaires se sont réalisés dans les bureaux respectifs de ces responsables et pendant les heures pauses. Dans notre cas, il s'est agi concrètement d'examiner comment les entrepreneurs sociaux perçoivent la politique de crédit islamique de leurs banques.

Le guide d'entretien n'est pas stabilisé à ce niveau. Il intègre des thématiques liées notamment à la perception du crédit islamique et de l'économie islamique en général, à la priorité des typologies de financement islamique, à l'identification des difficultés majeures que font face les entrepreneurs sociaux dans ce contexte d'économie islamique et à la description du profil sociologique des entrepreneurs sociaux. La seconde phase de l'enquête est réalisée auprès des acteurs dans la chaîne de financement islamique dans les banques enquêtées. Elle s'appuie sur les divers apports et enseignements des entretiens menés dans la phase précédente avec les entrepreneurs sociaux. Les thématiques structurant le guide d'entretien pour les échanges avec ces acteurs internes à l'entreprise constituent une synthèse des thèmes abordés avec la clientèle. Ces acteurs ont été amenés à se prononcer sur la plupart des sujets discutés avec les entrepreneurs sociaux de leur portefeuille clients. Le tableau ci-après présente une synthèse sur les parties prenantes ayant pris part à l'enquête.

Tableau 2 : Profil des enquêtés de la recherche

Enquêtés	Structure	Activité	Age	Sexe	Fonction
E1	BI1	Finance Islamique	28 ans	F	Agent de crédit
E2	BI2	Finance Islamique	33 ans	M	Responsable clientèle
E3	BI3	Finance Islamique	34 ans	M	Gestionnaire de comptes
E4	ES1	Fondation sociale	29 ans	M	Gérant

Enquêtés	Structure	Activité	Age	Sexe	Fonction
E5	ES2	Garderie pour enfant orphelin	37 ans	M	Co-Fondateur
E6	ES3	ONG scolarisation pour tous	40 ans	F	Fondatrice
E7	ES4	Fondation d'accueil pour orphelin	36 ans	F	Gérante
E8	ES5	Société coopérative	42 ans	M	Fondateur

Source : Nos enquêtes, avril 2024 – Ngaoundéré et Garoua

Ces entretiens durent en moyenne une heure par personne interviewée et se réalisent au gré de la disponibilité des répondants. Les données sont collectées par la prise manuelle et rapide des notes pendant les échanges mais aussi parfois avec l'autorisation préalable de certains répondants, par enregistrement. Le traitement des données mobilise la technique de l'analyse de contenu thématique éclaircie par Miles & Huberman (2003). L'on a procédé à une « abstraction » des idées fortes (thèmes récurrents) des interviewés. L'on a ainsi pu relever, dans chaque banque, les mots revenant dans les discours des interviewés et permettant de renseigner les thématiques. En outre, l'on a recherché les significations des mots et des idées, en les extrayant du verbatim.

III. Les résultats empiriques de la recherche

À l'issue du traitement des différentes informations collectées à travers une analyse de contenu thématique, plusieurs résultats sont obtenus. Nous présentons tour à tour la perception de la Finance Islamique par les entrepreneurs sociaux, les facteurs justifiant l'adoption de la finance islamique par les entrepreneurs sociaux, la hiérarchie des priorités dans les typologies du financement islamique, les difficultés que rencontrent les entrepreneurs sociaux dans l'obtention du financement islamique. À la fin de la présentation de ces résultats, une discussion et des implications empiriques seront développées pour mieux asseoir la contribution empirique de cette recherche aussi bien pour les entrepreneurs sociaux que pour les structures bancaires islamiques.

III.1. La perception de l'économie islamique par les entrepreneurs sociaux

L'enquête auprès des entrepreneurs sociaux nous a permis de collecter plusieurs énoncés relatifs à la perception de la Finance Islamique par ces derniers selon le tableau suivant :

Tableau 3 : Perception de la Finance Islamique par les entrepreneurs sociaux

Enoncés	Occurrences	Enquêtés
Trop de principes à respecter	15 fois	E4, E6, E7, E8
Réduction des risques	12 fois	E5, E7, E8
Suivi et contrôle rigoureux	11 fois	E4, E6, E8
Difficulté d'accorder la confiance	11 fois	E4, E5, E7
Facilité d'obtention du financement	9 fois	E4, E5, E6, E8
Efficacité de la création d'entreprise	8 fois	E5, E6, E7, E8
Source de financement fiable	6 fois	E7, E8
Peu de conditions sur l'actif propre	3 fois	E5, E8

Source : nos enquêtes, avril 2024 – Garoua

Le tableau ci-dessus met en évidence les différents énoncés recueillis lors des entretiens auprès des entrepreneurs sociaux. Ces différents propos sont relatifs à la question suivante posée lors des entretiens : quelle perception avez-vous de la Finance Islamique comme mode de financement du projet d'entreprise ? Cette répartition thématique est faite de manière descendante des thèmes les plus cités aux moins cités. Selon le nombre d'occurrence des énoncés auprès des cinq entrepreneurs sociaux de l'enquête, nous constatons que l'énoncé « Trop de principes à respecter » apparait 15 fois. Ce qui justifie le fait que la finance islamique dispose de trop de règles et principes à respecter, comparativement à la finance conventionnelle. On peut également noter la réduction des risques, car avec le financement islamique, l'entrepreneur est sûr de voir son projet d'entreprise arriver à terme. C'est ce qui justifie l'apparition de cet énoncé 12 fois de suite dans l'ensemble de l'enquête. Nous pouvons dans ce sens noter les propos de quelques enquêtés. Pour l'enquêté 4, « les principes ne manquent pas. Mais malgré ces principes, moi je vois que le risque est très réduit, car avec la Finance Islamique, il est très facile de voir son projet éclore. C'est cette force que je vois dans la Finance Islamique ». L'enquêté 7 quant à lui pense que « si les simples banques peuvent t'accorder facilement le crédit, pour les banques islamiques, même accorder la confiance n'est pas chose facile. Cependant, il s'agit d'une source de financement fiable pour tout créateur d'entreprise ». Du côté de l'enquêté 6, « il existe un suivi et contrôle rigoureux des différentes

pièces qu'il faut constituer dans le dossier de demande de financement, c'est une source de financement efficace pour lancer un projet d'entreprise car, non seulement le risque est réduit, mais également, il y a très peu de garanties et les pertes sont également partagées par les deux parties. C'est ce qui m'a permis de lancer mon projet que voici ».

III.2. Identification des facteurs justifiant l'adoption de la Finance Islamique par les entrepreneurs sociaux

Les structures de l'économie sociale faisant objet de cette enquête sont diversifiées du point de vue de leur secteur d'activité. En analysant les principales difficultés liées à la création de projets sociaux, les difficultés de recours aux sources de financement représentent le principal obstacle pour la presque totalité des acteurs suivi du problème du manque d'encadrement et de suivi. Les principales difficultés liées à la création d'entreprises sociales selon les répondants restent l'absence d'encadrement des entrepreneurs sociaux et le financement. Il est donc important à ce niveau de faire une synthèse des facteurs justifiant leur choix de la Finance Islamique. Le tableau suivant en fait un état :

Tableau 4 : Les facteurs d'adoption de la Finance Islamique par les entrepreneurs sociaux

Enoncés	Occurrences	Enquêtés
La notoriété de la Finance Islamique	5 fois	Tous les enquêtés
L'éthique dans le financement islamique	5 fois	Tous les enquêtés
La justice sociale du financement islamique	3 fois	E6, E7, E8
L'impact positif du financement islamique	3 fois	E4, E5, E7
Aspiration religieuse de la Finance Islamique	2 fois	E4, E6
La compétitivité de la finance islamique	2 fois	E5, E8

Source : nos enquêtes, avril 2024 – Garoua

La notoriété de la finance islamique tient au fait que toutes les cinq entreprises sociales enquêtées ont eu recours au financement islamique. Cette finance a donc une notoriété remarquable auprès des entrepreneurs sociaux. Pour l'enquêté 8, « il s'agit d'un mode de financement à la mode aujourd'hui si l'on veut contourner les difficultés de la finance conventionnelle, avec des conditions exagérées qui parfois découragent même ». En outre, l'attitude

envers l'usage des produits et services qualifiés d'éthique comme le financement islamique est un facteur qui exerce également une influence remarquable dans l'adoption de la finance islamique. Pour l'enquêté 6, « le seul avantage que l'on peut ajouter à la Finance Islamique est sa capacité à prendre en compte les croyances et valeurs éthiques des entrepreneurs sociaux et leur volonté de répondre aux problèmes de la société. C'est la seule chose qui me rend très nostalgique quand je pense à comment j'ai fait pour obtenir le financement de ce projet auprès de la banque islamique ». L'enquêté 7 de son côté signale « si je pense à un financement éthique pour un projet, le seul recours est la banque islamique. Il y a vraiment le respect des principes de fonctionnement de la banque islamique, à savoir l'équité, la solidarité et la justice sociale ».

Concernant l'impact positif de la Finance Islamique pour les projets d'Entrepreneuriat social, les intentions sont partagées par trois enquêtés (E4, E5 et E7). Ce qui donne environ plus de 70% de perception positive de la Finance Islamique pour l'activité de l'Entrepreneuriat social. Plusieurs raisons peuvent expliquer cette perception positive : d'abord la religiosité de ce mode de financement qui est pratiquement rattaché aux principes clairs de la religion musulmane, sa réputation et son originalité, mais également son coût réduit pour les investisseurs sociaux. A ce titre, l'enquêté 4 signale « depuis que nous fonctionnons, nous n'avons jamais eu de problème au niveau du financement car tous nos besoins sont résolus par les produits des banques islamiques. Ces banques ont des principes clairs et leur réputation n'a plus de doute. Ce qui m'encourage encore plus, c'est le caractère original des produits islamiques ».

En dépit du caractère jeune de la Finance Islamique par rapport à la finance classique, celle-ci gagne la confiance de l'ensemble des entrepreneurs sociaux. Sur cinq personnes enquêtées, nous constatons que deux d'entre elles (soit 20%) trouvent la Finance Islamique très compétitive par rapport à la finance conventionnelle. « C'est nouveau et son opérationnalité est très jeune, car elle ne date pas de longtemps. C'est vrai, mais quand il s'agit de la comparaison avec le système bancaire classique, je trouve qu'il n'y a pas match. Ici, le projet pour lequel on demande

le financement est obligatoirement lancé contrairement à la finance conventionnelle dont le budget peut être détourné pour un autre but. La Finance islamique apporte des actifs tangibles et c'est efficace ».

III.3. Appréciation des formules de financement islamique

Plusieurs formules de financement islamique existent dans les banques islamiques. Dans le cadre de notre enquête auprès des entrepreneurs sociaux, quatre formules sont apparues lors des entretiens et la *moucharaka*[34] a été classée en première position vu le nombre d'occurrence des propos, suivi de la *mourabaha,*[35] puis de la *moudarabah*[36] et enfin, nous avons la *ijara wa iqtinaa.*[37] Basée sur le partage des risques et profits, la *moucharaka* a été énoncée cinq fois. Ce qui justifie son importance remarquable chez les entrepreneurs sociaux. Le tableau suivant présente les différentes formules de financement islamiques et les occurrences chez les enquêtés.

Tableau 5 : Appréciation hiérarchique des formules de la finance islamique

Enoncés	Occurrences	Enquêtés
Moucharaka	5 fois	Tous les enquêtés
Mourabaha	4 fois	Tous les enquêtés
Moudarabah	4 fois	E4, E5, E7, E8
Ijara wa Iqtinaa	3 fois	E6, E7, E8

Source : nos enquêtes avril 2024 – Ngaoundéré et Garoua

34 Elle constitue un contrat dont l'objet est d'obtenir des participations dans le capital d'une société qui existe déjà ou qui qui est en gestation afin de réaliser du profit.

35 C'est une espèce de financement alternatif au financement à intérêt dans le but de donner aux clients la possibilité d'obtenir des biens immobiliers avec des facilités de paiement. Ainsi, c'est donc une action commerciale d'achat et de vente avec des facilités de paiement sans intérêt.

36 C'est un contrat de vente au cours duquel la banque acquiert un bien d'une tierce partie, pour le revendre à ses clients et obtenir une marge bénéficiaire négociée au préalable. Parfois, un investisseur, un emprunteur ou un gestionnaire mettent en place un partenariat qui leur permettra de partager les bénéfices pour entreprendre une activité.

37 Elle est issue de la doctrine malikite. C'est un contrat de leasing, pour les financements de moyen et long termes. La banque achète alors un actif qu'elle va par la suite louer à une entreprise qui effectuera des paiements périodiques en échange du rendement qui provient de l'exploitation.

III.4. Cadrage des difficultés empiriques des entrepreneurs sociaux

Les entrepreneurs sociaux sont confrontés à de nombreuses difficultés, d'ordre interne et externe, rendant pratiquement impossible le financement de leur projet d'entreprise par les entreprises bancaires classiques. D'une part, les entreprises sociales, en raison des particularités et des spécificités qui les distinguent par rapport aux entreprises classiques, rencontrent des difficultés de financement auprès des banques classiques. D'autre part, elles sont confrontées à un environnement défavorable et hostile, c'est-à-dire largement dominé par le pouvoir du capital et la recherche du profit, ce qui complique encore plus leur position dans le contexte des affaires. Le tableau suivant met en évidence les différentes difficultés rencontrées qui ont été collectées auprès des entrepreneurs sociaux.

Tableau 6 : Les difficultés rencontrées par les entrepreneurs sociaux

Énoncés	Occurrence	Enquêtés
Obstacles internes des entrepreneurs sociaux		
Les barrières culturelles	5 fois	Tous les enquêtés
L'incompatibilité des motivations	5 fois	Tous les enquêtés
La difficulté à se faire accepter	2 fois	E5, E6
Obstacles externes des entrepreneurs sociaux		
La baisse de l'aide et subvention de l'Etat	4 fois	E5, E6, E7, E8
La méfiance des banques classiques	3 fois	E4, E5, E7
L'inadéquation de la finance conventionnelle	3 fois	E5, E6, E8

Source : nos enquêtes avril 2024 – Ngaoundéré et Garoua

Les informations contenues dans le tableau ci-dessus font état des difficultés rencontrées par les entrepreneurs sociaux qui font partie de l'enquête. Ces difficultés sont regroupées suivant deux ordres : les difficultés d'ordre interne (avec l'existence des barrières culturelles, l'incompatibilité des motivations et la difficulté à se faire accepter) et les difficultés d'ordre externe (avec la baisse de l'aide et subventions de l'État, la méfiance des banques classiques quant à accorder un financement du projet et aussi l'inadéquation de la finance conventionnelle).

Sur le plan culturel, les entrepreneurs sociaux et les investisseurs classiques ne partagent pas les mêmes principes

culturels et cognitifs. En effet, les organismes de financement classiques n'ont pas les mêmes critères d'évaluation et les mêmes terminologies, ce qui complique leur compréhension de ce secteur et leur décision d'investissement. Aussi, les motivations ne sont pas les mêmes. Les entrepreneurs sociaux et les investisseurs et financeurs classiques ne partagent pas les mêmes critères de motivation quant au financement de projet. Les premiers sont motivés par l'atteinte d'une finalité sociale et/ou environnementale au détriment de la performance financière, c'est-à-dire que la rentabilité économique et financière est utilisée comme un moyen pour atteindre une finalité sociale. Par contre, les seconds sont motivés par la recherche de profit à tout prix. Pour cela, les entrepreneurs sociaux ont du mal à attirer ces investisseurs qui ne les comprennent pas. L'on peut justifier ces différents constats par les propos de l'enquêté 4 et ceux de l'enquêté 8. Pour l'enquêté 4 « la culture des affaires est l'un des éléments qui rendent très difficile la réussite des projets d'entreprises sociaux. Les banques ne sont pas habituées à financer les projets qui n'ont pas pour vocation le profit. C'est la seule condition pour une banque classique de justifier la rentabilité d'un investissement ». Du côté de l'enquêté 8, « l'incompatibilité des motivations rend les projets d'entreprises sociales très difficiles. Tu vas même d'abord obtenir le financement comment ? Les banques classiques ne sont pas motivées par le but social de notre structure. C'est d'abord le but économique qui importe ».

D'un autre côté, les obstacles externes ont également été développés. En premier lieu, la baisse des aides et subventions publiques a été énoncée 4 fois par les enquêtés. Les propos de l'enquêté 5 en sont remarquables. « Nous n'avons pas de subvention depuis déjà quelques années que nous travaillons dans cette structure. C'est même ce qui justifie notre recours au mode de financement alternatif toutes ces dernières années. Au départ, notre activité reposait en grande partie sur des subventions et des dons. Mais maintenant, nous sommes obligés de faire recours à la finance islamique qui est pour nous une solution miracle pour répondre à nos problèmes de financement ». Aussi, les banques classiques ont-elles une méfiance absolue par rapport aux business modèles des entreprises sociales, dont la recherche du profit est

mise au second plan au détriment de l'intérêt social. L'enquêté 7 s'exprime à ce propos : « les banques actuelles n'arrivent certainement pas à comprendre notre business model. Elles sont très réticentes quant à la décision de financement de nos projets ». En dernier lieu, nous avons l'inadéquation de la finance conventionnelle aux projets de l'Entrepreneuriat social. En effet, pour les projets d'entreprises sociales, il est difficile que le motif du projet soit sujet à un détournement du financement surtout pour le financement islamique. C'est en effet ce qui ressort des propos de l'enquêté 8 selon lesquels « le financement bancaire classique n'est pas toujours à la portée avec des détournements de fonds à des fins non productives, des taux d'intérêt exagérés et bien d'autres. Alors que notre activité requiert des financements à but social et rien d'autre ».

Conclusion

Depuis les premières pratiques sur la Finance Islamique et l'Entrepreneuriat social en Europe dès la fin du 19ème siècle, jusqu'aux conclusions anglo-saxonnes des années 1980, nous avons remarqué beaucoup d'avancées de l'Entrepreneuriat social aussi bien au niveau théorique qu'empirique. Notre investigation empirique a mis l'accent sur l'apport de la Finance Islamique dans la réussite des projets entrepreneuriaux. Au regard de notre descente empirique, trois points essentiels peuvent être mis en évidence dans la description du rôle que peut jouer la Finance Islamique ou le financement participatif comme un moyen de financement spécifique adapté pour le développement des entreprises axées dans l'Entrepreneuriat social. Premièrement, les entrepreneurs sociaux de cette enquête ont confirmé le caractère social de leur projet d'entreprise avec une absence totale de la recherche de profit et d'intérêt personnel. Tous ces entrepreneurs sociaux enquêtés sont caractérisés par l'altruisme communautaire et le désir de répondre aux problèmes des démunis. C'est donc la recherche de la création d'un impact social qui motive grandement leur activité entrepreneuriale malgré des contraintes majeures liées aux barrières culturelles qui empêchent le déploiement de leur activité sur le plan social global, et pourtant ces activités répondent grandement aux actions des pouvoirs publics dans l'amélioration du bien-être social. Deuxièmement, les perceptions de la Finance

Islamique varient d'une entreprise à une autre mais la grande majorité parle de trop de contraintes et de conditions qui parfois peuvent être à l'origine des découragements énormes malgré la volonté d'ouvrir une entreprise qui répond à la résolution d'un problème social. Étant donné que la majorité de leurs programmes sociaux s'articule autour de la volonté de créer l'impact social, en apportant des solutions à des problématiques majeures dont souffre la société, il est important de réduire les contraintes et de faciliter encore plus l'accès à ces produits islamiques.

Pour conclure, les entrepreneurs sociaux sont devenus des acteurs incontournables dans la lutte contre toute forme d'exclusion, la création d'emploi, la préservation de l'environnement et le renforcement de la cohésion sociale. Dans le but de dépasser les logiques de subventions, de l'assistance sociale et de la bienfaisance qui engendrent des contraintes financières pour cette forme d'entrepreneuriat, les banques islamiques doivent se reformer pour être de véritables pôles de gouvernance financière pour ces structures d'entrepreneuriat social. L'analyse de l'apport incontournable joué par la finance islamique à bannir les contraintes financières dont souffre l'entrepreneuriat social nous a permis de montrer que l'importance du financement islamique réside dans le fait d'apporter un appui institutionnel et financier aux acteurs sociaux à travers le rôle d'intermédiation entre les personnes physiques qui souhaitent apporter leur action et leur argent dans des entreprises sociales et des porteurs de projets entrant dans le volet de l'innovation sociale accrue. Il s'agit en fait, d'une occasion idoine pour le déploiement de l'entrepreneuriat social au Cameroun et l'accompagnement de l'État dans la couverture de ses charges sociales liées à la santé, à l'éducation et au logement vis-à-vis de ses administrés. À la lumière de cette étude exploratoire, on peut déduire que le manque de moyens financiers et la visibilité des entrepreneurs sociaux sont des freins majeurs au développement et à la promotion de leur rôle clé dans l'innovation sociale et la volonté de contribuer au développement d'un modèle entrepreneurial plus éthique.

S'il existe des obstacles dans la voie vers une adoption plus large de la finance islamique, les défis sont proportionnels aux opportunités. Des perspectives prometteuses pour l'avenir de ce

mode de financement demeurent l'adoption des cadres réglementaires et des exigences légales, ainsi que le développement d'une expertise locale en matière d'évaluation des entreprises sociales. Il est donc nécessaire d'unir les efforts des gouvernements, des régulateurs et des institutions financières pour y parvenir. Il est également essentiel d'informer les populations sur ces produits financiers éthiques, car une population bien informée est plus encline à demander des services financiers qui répondent à ses besoins et à ses valeurs.

En conclusion, il est tout à fait approprié d'établir un cadre réglementaire plus propice à la finance islamique, en commençant par une révision des lois bancaires et des codes d'investissement.

Les banques, quant à elles, devraient consacrer des ressources à la formation et au développement de produits financiers islamiques qui répondent aux besoins particuliers de la population en général, tout en encourageant une éducation financière de la population pour faire connaître la finance islamique.

Références bibliographiques

Achchab, A. « La Finance participative au Maroc. » *Revue Internationale des Sciences de Gestion*, 4/2 (2021) : 256-275. https://revueisg.com/index.php/home/article/view/

Ahmed, A. S. « Finance islamique et développement. » *Revue Tiers Monde* (1982) : 877-890.

Amameur L. « L'Entrepreneuriat Social, une théorie en cours de construction et une opportunité pour les sans-emplois de devenir entrepreneurs. » *Revue Internationale des Sciences de Gestion*, Volume 5, No. 1 (2022) : 67 – 99.

Asli, A., & El Idrissi Slitine, A. « L'entrepreneuriat social au Maroc : Perception et pistes de développement. » *Revue Marocaine de Recherche en Management et Marketing* (2013).

Attia. M. "Islamic Approaches to Development: A case study of Zakat, Sadaqa and Qurd al Hassan in Contemporary Egypt." *8th International Conference on Islamic Economics and Finance* (2011).

Austin, J.E., Stevenson, H., & Wei-Skillern, J. « Social and Commercial Entrepreneurship: Same, Different, or Both? » *Entrepreneurship Theory and Practice*, 30/1 (2006): 1–22.

Bornstein, D. *How to Change the World: Social Entrepreneurs and the Power of New Ideas*. Oxford University Press, 2004.

Boschee, J. "Some nonprofits are not only thinking about the unthinkable, they're doing it—Running a profit." *Across the Board, the Conference Board Magazine*, 32/3 (1995) : 20-25.

Brouard F. & Larivet S. & Sakka O. « Défis et actions pour développer l'entrepreneuriat social. » *La Revue des Sciences de Gestion*, 2012/3 n° 255-256 (2012) : 17-22.

Brouard, F. « Réflexions Sur L'entrepreneuriat Social. » *Administrative Sciences Association Of Canada* (2007) : 1-22.

Causse, G. « Le sort des banques islamiques : De la difficulté de satisfaire des objectifs multiples. » *La Revue des Sciences de Gestion*, 3 (2012) : 111-121.

Chapra, U. *The Future of Economics: An Islamic Perspective*. Leicester, UK : The Islamic foundation, 2000.

Chauffaut, D., Lensing-Hebben, C., Noya, A. « L'entrepreneuriat social en France : Réflexions et bonnes pratiques. » *La documentation française*, 56 (2013) : 1-160.

https://www.vie-publique.fr/sites/default/files/rapport/pdf/134000552.pdf

Dees J. G. & Anderson B. B. "Framing a Theory of Social Entrepreneurship: Building on Two Schools of Practice and Thought." United States: Association for Research on Nonprofit Organizations and Voluntary Action (ARNOVA), 2006.

Dees, J. G. "The meaning of social entrepreneurship." In *The new institutionalism in organizational analysis.* Chicago: University of Chicago Press Kauffman Center for Entrepreneurial Leadership, 1998.

Defourny, J., & Nyssens, M. "Social innovation, social economy and social enterprise: What can the European debate tell us." In *The international handbook on social innovation*, edited by F. Moulaert, D. MacCallum, A. Mehmood, & A. Hamdouch. Cheltenham: Edward Elgar, 2013.

DiMaggio, P. "Constructing an organizational field as a professional project: The case of US art museums." In *The New Institutionalism in Organizational Analysis.* University of Chicago Press, 1991.

Doherty B. & Haugh H. & Lyon F. "Social Enterprises as Hybrid Organizations: a Review and Research Agenda: Social Enterprises as Hybrid Organizations." *International Journal of Management Review*, 16: 4 (2014): 417–436.

Eisenhardt, K. "Building theory from case study research." *Academy of Management Review*, 15/4 (1989): 532-550.

El Amrani, N., & El Idrissi Slitine, A. "Creating shared value in Moroccan companies: a case study of OCP SA." *Journal of Business Administration Research*, 5/2 (2016): 1–10.

Elmelki, A. « Le principe de partage des profits ou des pertes dans le cadre des banques islamiques : illustration modélisée des contrats de financement participatifs Moudaraba et Moucharaka. » *Global Journal of Management and Business Research*, 11/11 (2019): 1–19. https://www.researchgate.net/publication/330370068

Fayolle, A. "Social entrepreneurship: a multicultural and multidimensional perspective." In *Handbook of Research on Social Entrepreneurship*. Edward Elgar Publishing, 2012.

Fianto, B.A., Gan, C., Hu, B. "Financing from Islamic microfinance institutions: evidence from Indonesia." *Agricultural Finance Review*, 79/5 (2019): 633–645. https://doi.org/10.1108/AFR-10-2018-0091.

Forget, E. « Le développement durable dans la finance éthique et la finance islamique. » *Cahiers de la finance islamique*, N°1 (2009).

Girod-Seville, M. et Perret, V. « Fondements épistémologiques de la recherche. » In *Méthodes de Recherche en Management*, édité par R. Alain Thiétart. Paris : Dunod, 1999.

Halaissi, M. E., Elamria, F. A., & Barmaki, L. « L'entrepreneuriat social : Une construction d'un paradigme naissant. » *Journal of Entrepreneurship and Management* 7, no. 2 (2019) : 2, 13.

Hamilton, R.T., and D.A. Harper. "The Entrepreneur in Theory and Practice." *Journal of Economic Studies* 21/6 (1994): 3-18.

Hanin, F. « Les déterminants du choix des produits de la microfinance islamique : cas des micro- entreprises de la région de l'Oriental. » Thèse de doctorat, FSJES Oujda, 2018.

Hassan, K. Lewis, M.K. *Handbook of Islamic banking*. Edward Elgar Publishing, 2007.
Limited.https://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.918.3122&rep=rep1&type= pdf

Hmama, Z., & Alaoui, M. « Entrepreneuriat social et innovation sociale : Quelle distinction ? Une revue de littérature sur la base de la méthode PRISMA. » *Revue Internationale du Chercheur*, 1/2 (2020) : 1–22.

Jaffar, M. A., Musa, R. "Determinants of attitude towards Islamic financing among halal-certified micro and SMEs : a proposed conceptual framework." *International Journal of Education and Research*, 1/8 (2013): 1-10.
http://www.ijern.com/journal/August2013/27.pdf

Koubaa, S., & Laminou, A. « L'entrepreneuriat social et business model, études de cas d'entreprises sociales au Maroc. » *Proche-Orient Études en Management*, 30 (2018) : 89–108.

Lamchichi, A. « Le Concept de solidarité en Islam. La Solidarité : un concept républicain. » *Revue du Contrôle, de la Comptabilité et de l'Audit*, Numéro 12 spécial JIREF et CCA (1992) : 272-298.

Makhloufi A. & Houssas M. « L'entrepreneuriat innovant : Variables stimulant l'innovation dans les PMEs du secteur touristique au Maroc. » *Revue Internationale du Chercheur*, Volume 2, n° 3 (2021) : 1540-1555.

Martin, Roger L., & Osberg, Sally. « Social Entrepreneurship: The Case for Definition." *Stanford social innovation review* (spring, 2007): 27-39.

Ménard, C. « L'approche néo-institutionnelle : Des concepts, une méthode, des résultats. » *Cahiers d'Economie Politique*, 1 (2003) : 103-118.

Mertens, S. *La gestion des entreprises sociales*. Edipro, 2010.

Meyer, J. W., & Rowan, B. "Institutionalized Organizations: Formal Structure as Myth and Ceremony." *American Journal of Sociology*, 83/2 (1977): 340-363.

Miles, M. et Huberman, M. *Analyse des Données Qualitatives*. Traduction de la 2ème Édition Américaine par Hlady Rispal. Bruxelles : Éditions de Boeck Université, 2003.

Minepat, Rapport de l'enquête sur le climat des affaires dans le secteur industriel, division des analyses et des politiques économiques, novembre 2023, 88 pages.

Mitchell, R., Agle, B. et Wood, D. "Toward a Theory of Stakeholder Identification and Salience: Defining the Principle of Who and What Really Counts." *Academy of Management Review*, 22/4 (1997): 853-88.

Neck, H., Brush, C., & Allen, E. "The landscape of social Entrepreneurship." *Business Horizons*, 52(1) (2009) : 13–19.

Omrane, A. & Fayoll, Al. « L'entrepreneuriat social et le développement durable : quels modêles d'affaires dans le champ social ? » Papier présenté lors de la *XIXème Conférence de l'AIMS Association Internationale de Management Stratégique*, 2-4 Juin 2010 Luxembourg, 2011.

Pache, A. « Entrepreneuriat social. » *Alternatives Economiques*, Hors-série pratique n°38 bis (mars 2009) : 74-75.

Reis, T. K., & Clohesy, S. J. *Unleashing new resources and entrepreneurship for the common good: A scan, synthesis, and scenario for action*. WK Kellogg Foundations, 1999.

Saadallah, R. « Finance islamique et développement. » *Cahiers de la finance islamique*, N°3 (2012) : 4- 11.

Schumpeter, Joseph A. *The Theory of Economic Development: An Inquiry into Profits, Capital, Credit, Interest, and the Business Cycle*. 1911; rééd. New York: Routledge, 2017.

Skloot, E. "Enterprise and Commerce in Non-Profit Organizations." In *The Non-Profit Sector: A Research Handbook*, edited by W. W. Powell. Yale University Press, 1987.

Santos, F. M. "À Positive Theory of Social Entrepreneurship." *Journal of Business Ethics*, 111/3 (2012): 335-351. https://doi.org/10.1007/s10551-012-1413-4b

Say, J.-B. *Traité d'économie politique*. Paris : Calmann-Lévy, 1861.

Scott, W. R., Ruef, M., Mendel, P. J., & Caronna, C. A. *Institutional change and healthcare organizations: From professional dominance to managed care*. University of Chicago press, 2000.

Selznick, P. *Leadership in administration*. New York USA: Harper & Row, 1957.

Sheikh, I. A., Raminder, K.S. "Determinants of Prospects for Islamic Micro Finance: An Empirical Study." *Our Heritage*, 68/1 (2020): 9876-9888.

Sibieude, T. « L'entrepreneuriat social : force de changement. » *Les Echos* (2006) : 10–11.

Suchman, M. C. "Managing legitimacy: Strategic and institutional approaches." *Academy of Management Review*, 20/3 (1995): 571-610.

Volkmann C. & Tokarski K O & Ernst K. "Background, Characteristics and Context of Social Entrepreneurship." In *Social Entrepreneurship and Social Business* (2012): 3-30.

Weerawardena, J., & Mort, G. S. "Investigating social entrepreneurship: A multidimensional model." *Journal of World Business*, 41/1 (2006): 21-35. https://doi.org/10.1016/j.jwb.2005.09.001

Yin, R. *Case study research – Design and methods*, (3e édition). Thousand Oaks: Sage Publications, 2003.

Young, D. R., & Salamon, L. M. "Commercialization, Social Ventures, and For-Profit Competition." In *The State of Nonprofit America*. Brookings Institution Press, 2002.

Zahra, S. A., Gedajlovic, E., Neubaum, D. O., & Shulman, J. M. "A typology of social entrepreneurs: Motives, search processes and ethical challenges." *Journal of Business Venturing*, 24/5 (2009): 519–532.

Zammar, R., Abdelbaki, N. « La microfinance islamique et la problématique de financement des TPE. » *Recherches et Applications en Finance Islamique*, 1/1 (2017) : 25–39. https://doi.org/10.12816/0037410

Naissance et évolution des radios islamiques au Cameroun : cas de radio Ar-Rissala émettant à Yaoundé sur la fréquence 102.1 Fm (2014-2024)

Souley Mane*

Introduction

Le paysage médiatique camerounais s'enrichit d'un nouvel organe de presse, à savoir radio Ar-Rissala,[1] émettant à partir de Yaoundé sur la fréquence 102.1 Fm. Cette radio, à vocation islamique, est la troisième du genre à voir le jour au Cameroun.[2] Ar-Rissala fait désormais partie intégrante du quotidien des musulmans de la capitale politique du Cameroun. Quelle est la trajectoire historique de cette radio de 2014 à 2024 ? C'est à cette question que nous allons essayer de répondre en nous appuyant sur un plan en quatre parties, à savoir : la genèse et l'inauguration (I), les moyens techniques, matériels, humains et financiers (II), le programme et la programmation (III), les acquis, les difficultés et les perspectives (IV).

I. Genèse et inauguration

L'avènement de la radio Ar-Rissala constitue une étape importante pour la communauté musulmane du Cameroun, en général, et celle de la capitale politique, en particulier. Cette partie examine la genèse et l'inauguration de la toute première radio islamique dans la ville de Yaoundé.

Genèse

La première personne qui eut l'idée de créer une radio islamique à Yaoundé fut Cheikh Alioune Badara Mbaye, de nationalité sénégalaise et ancien Directeur de l'ONG saoudienne *African*

* Ecole normale supérieure, Université de Yaoundé I, Cameroun.

1 Ar-Rissala signifie, dans la langue arabe, le message.

2 *An-Nour* est la toute première radio islamique à voir le jour au Cameroun en 2013, dans la ville de Ngaoundéré suivie de radio *Al-Houda* en 2014, à Douala.

Development Foundation (ADF).[3] Pour implémenter cette idée, il mit sur pied, dans un premier temps, une équipe composée de Ahmadou Bello, Poufon Hamidou, Njoya Mouandi Kassimou, Moustapha Ali, Aboubacar Siddik et Souley Mane chargée de la production et de la diffusion des émissions islamiques dans certaines radios privées de la capitale. Ce travail se faisait dans le cadre d'une structure dénommée *Islamic Multi Media Centre* (IMC). Un studio d'enregistrement fut créé dans les locaux de ADF sis au quartier Tsinga. Ce studio était appelé à se transformer, avec le temps, en une radio opérationnelle.[4] Le groupe, avec le soutien multiforme du tout premier représentant de ADF au Cameroun, décida de solliciter un espace de diffusion dans certaines radios privées de la capitale afin de s'exercer à la tâche en attendant que le projet aboutisse. C'est ainsi que furent créées les émissions « Regard sur l'Islam » à *Magic* FM, en 2002,[5] dont la présentation fut confiée à Souley Mane et l'émission « Islam et vérité » logée à TBC radio,[6] au quartier Biyem Assi, animée par Moustapha Ali. Le départ de Cheikh Badr du Cameroun et son remplacement à la tête de ADF par le Tunisien Cheikh Wahid Chouakhia, en 2003,[7] ne permirent pas de faire avancer le projet ambitieux de doter la communauté musulmane de Yaoundé d'une radio à vocation religieuse.[8] L'arrivée d'Abdoulatif Hassana à la tête de ADF en 2010 ressuscita le projet.

> C'est un projet nourrit par ADF au début des années 2000. L'idée était justement de mettre sur pied une radio communautaire qui puisse diffuser le message de l'islam. A mon arrivée à la tête de

3 Abdoulatif Hassana, Directeur de ADF, interview réalisée à Yaoundé le 12/11/2024.

4 Ahmad Moubagna, Directeur adjoint de ADF, interview réalisée à Yaoundé le 12/11/2024.

5 *Ar-Rissala infos Magazine*, no 001, 2022.

6 Actuellement l'émission « Regard sur l'Islam » est présentée par Abdourrahmane Njikam qui remplaça Oumar Ngaloumo et Hamman Issa Hinsou.

7 Souley Mane, *Les Associations islamiques au Cameroun, entre prosélytisme et développement (1963-2016)* (Paris : L'Harmattan, 2017), 99-100.

8 Cheikh Wahid n'avait pas la même vision que son prédécesseur. Non seulement qu'il avait abandonné le projet mais il avait aussi cessé de financer la production des émissions qui étaient diffusées dans les radios privées.

> l'ADF en 2010, j'ai trouvé le projet et je l'ai ressuscité. Nous avons mis sur pied des commissions avec des missions précises. Par la grâce de Dieu, chacune d'elles a véritablement travaillé et nous avons réussi à mettre sur pied cet outil de communication au service de la communauté.[9]

Le nouveau directeur convoqua une réunion dans son bureau et à laquelle prirent part de nombreuses personnes. Les ingrédients furent réunis pour que le projet décolle. Les réunions se multiplièrent et les différentes commissions mises sur pied travaillèrent inlassablement pour la rédaction des statuts. Abdoulatif lui-même, appuyé par son adjoint, Ahmad Moumbagna, pilota le dossier administratif qui finit, malgré quelques difficultés, par aboutir. L'ingénieur Ahmadou Jean-Paul, en service à la CRTV à l'époque, chapota l'équipe technique chargée d'installer la radio et Souley Mane cordonna la confection des statuts tout comme l'élaboration de la grille des programmes. Quant à Pefoura Camara Laye, il fut chargé de la construction du local devant abriter la radio sur un terrain sis à la Cité verte, octroyé par l'Association Islamique Pour la Paix et le Développement (AIPD), grande partenaire de ADF dans ce projet. Après plusieurs années d'efforts collectifs soutenus et de conviction profonde, la première radio islamique de la capitale à laquelle on donna le nom d'Ar-Rissala commença à émettre le mercredi 25 juin 2014, sur la fréquence 102.1 FM, au grand bonheur de la communauté musulmane de la capitale et de ses environs. En cette date, Dr. Souley Mane, Directeur de la Radio, et Younoussa Ben Moussa, Directeur de l'information, entretinrent, en guise d'essai et à bâtons rompus, les auditeurs sur la nouvelle radio et ses ambitions. Cependant, c'est le vendredi 27 juin que la toute première émission passa sur les ondes d'Ar-Rissala. Il s'agit de l'émission « Islam et Société » dont les génériques venaient à peine d'être montés. En ce jour mémorable, le présentateur, Abdourrahman Njikam, échange avec l'invité du jour, Souley Mane, sur les conditions du jeûne de Ramadan qui se profilait à l'horizon. La technique fut assurée par Ibrahim Djankou, de regretté mémoire. C'est ainsi que la radio prit son envol et continue d'émettre jusqu'à ce jour.[10] Rapidement, une grille des programmes

9 *Ar-Rissala infos Magazine*, no 001, 2022.

10 Ibid.

« spécial Ramadan » fut confectionnée en vue de satisfaire les attentes des auditeurs, en attendant le grand jour de l'inauguration.

Inauguration

Le 24 mars 2015 eut lieu l'inauguration de la radio Ar-Rissala, en présence de Issa Tchiroma Bakary, Ministre de la Communication, Hamadou Moustapha, Ministre Chargé des Missions à la Présidence de la république, Yampen Ousmanou, Sous-préfet de Yaoundé II, Abdallah Ben Ibrahim Al Mouhsin, Directeur Général de *African Development Foundation* à Riyad(Arabie Saoudite), Abdoulatif Hassana, Directeur de African Development Foundation, de la branche Cameroun, Nouman Bachir, président de l'AIPD, Maloum Sally Yahya, président de l'Association Culturelle Islamique du Cameroun, Kalkaba Malboum, président du Comité national olympique et sportif, Souley Mane, Directeur de la radio et bien d'autres invités de marque.[11]

La cérémonie se déroula avec les différentes prises de parole. À l'entame, le directeur de ADF, Abdoulatif Hassana. Celui-ci souligna le fait que son organisation visait la promotion de l'islam au regard des défis qui s'imposaient au sein de la communauté. Il était plus qu'urgent de mettre sur pied cette radio devant modestement contribuer à la vulgarisation des sciences islamiques. Le Ministre de la Communication, Issa Tchiroma Bakary prit à son tour la parole en émettant le vœu de voir la radio parler de l'islam sous le prisme de la tolérance. Voici un extrait de son allocution :

> […]. Je suis membre du Gouvernement mais avant de l'être, je suis d'abord musulman. Je suis très heureux d'appartenir à cet islam tel qu'il est pratiqué ici au Cameroun. A l'entame de cette cérémonie, nous nous sommes levés tous, comme un seul homme, pour chanter l'hymne national de notre Nation. Ça atteste donc de ce que cet Islam est un pilier de soutènement non seulement pour sa Nation, incontestablement mais aussi et surtout pour les musulmans parce que tel que l'islam est pratiqué ici au Cameroun, c'est un modèle qui mérite d'être répandu sur l'ensemble de l'humanité. Nous sommes fiers d'être musulmans, Camerounais. […] Dans tous ses discours, le Chef de l'Etat s'est reconnu à travers l'islam tel qu'il est pratiqué au Cameroun. Il a remercié et encouragé les musulmans du

11 Ibid.

> Cameroun qui se tiennent à ses côtés à ce moment précis de notre histoire, pour livrer la bataille à cette secte terroriste qui est en train de ternir l'image de notre religion. L'islam est tolérance, l'islam est amour. […] Je suis prêt donc à vous faire l'échelle courte, à vous apporter tout ce dont vous auriez besoin pour la promotion de cette radio. Mais quelque part, vous me mettez en difficulté parce que c'est pour la première fois que je prends part à l'inauguration d'une radio. Jamais par le passé, je n'ai eu l'opportunité de le faire. Mais cette fois, il fallait le faire pour montrer à toute la Nation que l'islam est amour. En tout cas, sachez que vous avez mon soutien. Vous avez le soutien du Gouvernement et alors à travers les discours de radio Ar-Rissala, il faudrait que les uns et les autres sachent vraiment que l'islam c'est amour, l'islam c'est la tolérance, l'islam c'est l'éloge de la différence. Quant à la radio, je vous souhaite beaucoup de réussite. Je suis prêt à vous accompagner mais sachez quand-même qu'on vous écoute tous les jours car la confiance n'exclut pas le contrôle. Pour finir, restez vigilants. Parce que par la parole on construit, mais par la parole on détruit aussi. Les prédicateurs qui auront accès à votre radio, sachez qu'ils parlent de l'islam tel que nous l'aimons, tel que nous le vivons, tel que nous le pratiquons au Cameroun.[12]

Les médias publics et privés venus couvrir l'évènement purent capter les temps forts de la cérémonie avec, à la clé, la phase de la visite des locaux abritant la radio par les membres du Gouvernement, le Sous-préfet de l'arrondissement de Yaoundé 2, les acteurs de la société civile et les auditeurs. Ce fut un réel plaisir pour les visiteurs de découvrir le studio bleu de la radio Ar-Rissala. Certains invités consignèrent leurs appréciations, dans le cahier d'or de la radio. Pour son fonctionnement optimal, la radio se dota des moyens adéquats.

II. Moyens techniques, matériels, humains et financiers

Le bon fonctionnement d'une radio est forcément lié aux moyens dont elle dispose. Cette partie examine les ressources techniques, matérielles, humaines et financières sur lesquelles s'appuie la structure pour diffuser son message.

12 Extrait de l'allocution du ministre de la Communication de l'époque, Issa Tchiroma Bakary, lors de l'inauguration de la radio Ar-Rissala, le 24 mars 2015 à Yaoundé. Cf. Ar-Rissala infos Magazine no 001, 2022.

Moyens techniques et matériels

Comme dans tout média audiovisuel, le service technique est la « pierre angulaire » et la vitrine de la radio. La technique renvoie aux équipements permettant la production et la transmission du signal en fonction des moyens financiers, la cible et la situation géographique. En général, les radios à vocation religieuse ou communautaires sont dotées d'un émetteur de faible puissance (entre 300 et 500w). Cependant, Ar-Rissala Fm est équipée d'un émetteur puissant de 2,5 kw. Les équipements de la production sont constitués de :

- une console technique AXEL Technology / OXYGEN4 ;[13]
- des microphones SHURE / PG58. C'est un dispositif permettant de capter une onde sonore et de la transformer en un signal électrique ;
- un compresseur stéréo dbx/266Xl facilitant le contrôle automatique des temps d'attaque et de retour ;
- un téléphone Android Huawei de Gb qui permet la réalisation des directs et les émissions interactives ;
- des amplificateurs stéréo Pioner /SA 970 dont le rôle est de rendre meilleur le signal issu du lecteur et de l'envoyer vers les enseignes, afin que le volume sonore soit suffisant pour être audible ;
- des casques Shure/CRH40A servent à mieux entendre ce qui est diffusé sur les ondes ;
- un Ordinateur hp/Core i5 qui est relié à d'autres ordinateurs de montage par un système informatique permettant de partager les données d'un bout à l'autre ;
- un tuner Sonyst-SE30 qui sert à capter le retour de la radio ;
- un émetteur de marque Sielco /EXC2500GT qui permet de transformer un signal en ondes radioélectriques suffisamment puissantes pour aller jusqu'au récepteur ;[14]
- une antenne, bâtie sur le minaret de la mosquée de la Cité-verte à douze mètre (12m) d'altitude, est constituée de quatre

13 Elle permet un contrôle immédiat et total des studios et des différentes entrées.

14 La transmission crée des ondes électromagnétiques qui se déplacent à peu près en ligne droite et à la vitesse de la lumière, soit à environ 300 000 km par seconde.

dipôles de 500w, d'un câble filaire et d'un coupleur. La hauteur, la position et le réglage de l'antenne jouent un rôle primordial pour la bonne qualité et la portée du signal FM. Cela est dû au fait que les signaux FM se déplacent en suivant une ligne plus ou moins droite. Par conséquent, l'antenne qui émet le signal ne rencontre pas suffisamment d'obstacles.[15] A ces moyens techniques s'ajoutent ceux à caractère humain.

Ressources humaines

Les ressources humaines constituent le capital le plus important dans tout investissement qui se veut sérieux et qui aspire à une bonne rentabilité. Radio Ar-Rissala l'a compris très tôt en se dotant d'une équipe solide composée du personnel, des auditeurs et des prédicateurs. En ce qui concerne le personnel, il est actuellement composé de neuf personnes (quatre journalistes, deux techniciens et trois animateurs).[16] Quant à l'organigramme de la radio, il se présente ainsi qu'il suit :

-un directeur de la radio ;
-un directeur des programmes ;
-un directeur de l'information ;
-un directeur technique.[17]

Ce personnel est appuyé par une dizaine de prédicateurs spécialisés dans leurs domaines respectifs et parlant les langues officielles et nationales. Il s'agit des volontaires qui répondirent favorablement à la sollicitation de la radio pour mieux informer et éduquer les auditeurs. Leur apport fut déterminant en tant que spécialistes de l'islam et prédicateurs chevronnés. Un comité d'oulémas constitué des prédicateurs et des enseignants fut mis sur pied afin d'apporter des réponses claires aux questions des auditeurs.[18]

Quant aux auditeurs, ils s'organisèrent et créèrent le club des amis d'Ar-Rissala dont l'objectif était de mobiliser les masses pour

15 *Ar-Rissala infos Magazine*, no 001, 2022.

16 Haroun Yahya, directeur technique de Ar-Rissala, interviewé le 28/11/2024 à Yaoundé. Sur les neuf, il y a deux femmes dont une chrétienne, Mami Tinguetin.

17 Younoussa Ben Moussa, ex Directeur de l'information de Ar-Rissala, Interviewé le 15/02/2022 à Yaoundé.

18 *Ar-Rissala infos Magazine*, no 001, 2022.

l'écoute et l'appui à la radio. Enfin, il y a le Conseil d'Administration, créé lors de l'Assemblé générale de 2018 et qui veille à la bonne marche de la radio dont les besoins financiers sont importants.

Moyens financiers

Les moyens financiers constituent le « nerf de la guerre » pour faire fonctionner radio Ar-Rissala. L'ADF, structure promotrice et propriétaire d'Ar-Rissala, s'acquitte des salaires du personnel ainsi que des frais de fonctionnement.[19] Si du côté des salaires, le personnel n'a pas de souci,[20] le fonctionnement, quant à lui, exige de plus en plus des moyens financiers. Le matériel de la radio est vieillissant et a besoin d'être remplacé. La radio est par conséquent obligée d'explorer des sources de financement alternatif. C'est dans cette perspective que des collectes des fonds furent organisées dans certaines mosquées de la capitale ou auprès des donateurs. Ces collectes permirent aussi de renforcer les programmes de la radio.

III. Programmes et programmation

Aucune radio ne peut fonctionner correctement sans disposer d'un programme bien ficelé et d'une programmation adéquate, dans l'optique de diffuser avec efficience son message. Cette partie examine la manière dont se présente le diptyque programmes, programmation, appliqué à Ar-Rissala.

Programme

Pendant les dix ans d'existence, la Direction des programmes fut la cheville ouvrière de la radio. Tous les segments de la religion furent traités à l'antenne avec des centaines d'invités que sont des prédicateurs, des enseignants et autres spécialistes de divers domaines de la vie. Le dogme islamique (*tawhîd*), la prière, le jeûne, l'aumône légale (*zakât*), le grand pèlerinage (*hadj*), etc. ont été

19 Les frais de fonctionnement sont destinés à l'achat du carburant pour le groupe électrogène, pour pallier les nombreuses coupures d'électricité dans la ville de Yaoundé, le payement de l'énergie électrique, le téléphone et l'internet, les rames de papier, l'encre, etc.

20 Le payement des salaires est régulier, de la création de la radio à aujourd'hui. C'est l'une de rares radios à ne pas connaitre les problèmes liés au payement des salaires.

traités en profondeur dans les émissions comme « Islam et société », « Jardins des enseignements prophétiques », « Hirde », etc. En plus des émissions, la Direction des programmes diversifia également les langues de production afin d'atteindre le maximum de cible. Ainsi, en dehors de deux langues officielles que sont le français et l'anglais, la radio fit recours à une dizaine de langues nationales,[21] permettant ainsi à toutes les composantes de la communauté de s'exprimer et de communiquer. Cette diversité linguistique est un choix éditorial assumé afin « d'amener le maximum de personnes à comprendre l'islam ».[22]

Le tableau 1 ci-dessous permet d'apprécier la dose des contenus d'Ar-Rissala :

Tableau 1 : répartition des émissions à radio Ar-Rissala

Centre d'intérêt	Contenu	Pourcentage moyen
Informations	Journaux parlés, spots, annonces diverses	10%
Enseignements religieux	Le dogme islamique (*Tawhid*), l'exégèse du Noble Coran (*Tafsir*), les paroles prophétiques (*Hadiths*), la lecture du Saint Coran et ses règles (*Tajwid*), la jurisprudence (*Fiqh*), le prêche (*Waz*), l'histoire des prophètes (*Sirah al anbiyah*), les sermons (*Khoutba*), débats et documentaires sonores sur l'islam et la société.	70%
Société et développement	Education, environnement, santé, microprogrammes économiques, sciences et cultures	10%
Divertissement	Jeux radiophoniques, dédicaces.	10%

Source : « Rapport d'activités 2014-2022 », p.5.

Comme on peut le constater, les émissions religieuses occupent 70% des contenus de radio Ar-Rissala ayant principalement deux cibles :

La première cible est constituée des musulmans. Des émissions furent donc conçues pour leur donner des informations nécessaires pour une bonne pratique de l'islam. Hormis les émissions

21 Bafia, bassa, bamiléké, ewondo, mousgoum, kotoko, bamoun, fulfulde, haoussa, kanuri, moufou, bansoe, etc.

22 « Cameroun : Ar-Rissala, un message de paix qui voyage à travers les ondes d'une radio islamique », https://www.aa.com.tr/fr/politique/cameroun-ar-rissala-un-message-de-paix-qui-voyage-%C3%A0-travers-les-ondes-d-une-radio-islamique/47444#, consulté le 02/12/2024.

ordinaires, la grille de programmes fut réaménagée lors des préparatifs du grand pèlerinage et surtout pendant le mois de ramadan. L'objectif étant de préparer les musulmans à accomplir en connaissance de cause et sereinement ces deux piliers de l'islam. Des émissions interactives permirent de répondre aux questions des auditeurs.

La cible secondaire est constituée des chrétiens et des adeptes des religions traditionnelles africaines. Des programmes comme « Bienvenue dans l'islam », « De vous à nous », etc. visèrent à établir un pont entre les musulmans et les non musulmans.

Dans sa grille des programmes, radio Ar-Rissala n'omit pas son devoir d'éducation de la masse. Ainsi des émissions sur la santé, l'environnement, le développement, etc. furent produites et diffusées.

Programmation

Ar-Rissala émet 7 jours sur 7, de 5 heures du matin à 23 heures. Pendant la première année, la radio émettait de 6h à 20h.[23] Quant à la programmation proprement dite, elle fut faite en tenant doublement compte des heures de grande audience (prime time) et celles des prières.[24] L'ouverture des antennes accorda une place prépondérante aux évocations (askars) et à la psalmodie du Noble Coran pour aider les auditeurs à entamer la journée en douceur et dans la méditation. Les deux émissions phares de la matinée sont : l'émission « Assalam » qui va de 7h à 8h et l'émission « Islam et Société », traitant des thématiques riches et variées sur la religion musulmane. A 11h, intervient le journal bilingue « Ar-Rissala infos » mettant l'accent sur les informations concernant essentiellement la communauté musulmane nationale et internationale. C'est la plus grande mobilisation technique et humaine de la journée. Dans l'après-midi, l'émission phare est « De vous à nous », entre 15h et 15 30mn. Il s'agit d'une émission interactive permettant aux auditeurs, musulmans ou non, d'y

23 « Cameroun-radio communautaire : Ar-Rissala Fm, la première radio musulmane de Yaoundé voit le jour », Cameroon-Info.net, consulté le 04/12/2024.

24 Pendant les heures de prière l'audience est faible car bon nombre de fidèles sont en train de s'acquitter de leur obligation religieuse à la maison ou la mosquée.

participer en répondant à un certain nombre de questions. Le double objectif de l'émission étant d'améliorer la culture islamique des auditeurs et de leur permettre de gagner des lots offerts par la radio ou ses partenaires.

Parmi les émissions phares de la nuit figurent en bonne place « Hirde », de 20h à 21h 30 tous les samedis, « Champion », tous les mercredis de 20h à 21h et « Héritage », tous les vendredis de 20h à 21h. La première émission est axée à la fois sur le divertissement et l'éducation. Elle démarre avec un service de thé, puis un échange intense entre le présentateur et les auditeurs sur le thème retenu pour terminer avec un jeu inter actif. L'émission « champion » met l'accent sur la culture générale islamique et fait intervenir quatre candidats, au départ, pour n'en rester qu'un seul à la fin, le vainqueur. Quant à l'émission « héritage », elle est essentiellement axée sur la jurisprudence islamique en matière de droit successoral. A ces différentes émissions s'ajoutent celles qui concernent le Tajwîd (lecture correcte du Coran), la langue arabe, les femmes, l'environnement, la santé, le Tafsir (exégèse du Coran), le hadith, le sport, etc.

Au final Ar-Rissala, dont le slogan est « le message de l'islam pour tous », se veut une radio à vocation religieuse, présentant l'islam aux auditeurs pour une meilleure connaissance et compréhension de la religion islamique. S'il est vrai que la radio eut beaucoup de réalisations, il n'en est pas moins vrai qu'elle fit aussi face à un certain nombre de difficultés.

IV. Acquis, difficultés et perspectives

Il est ici question d'examiner les différentes réalisations de la radio, ainsi que les difficultés auxquelles elle fait face et de proposer des pistes d'amélioration.

Acquis

Au plan de l'information radio Ar-Rissala réussit au cours de ses dix premières années, à remplir cet engagement contractuel avec le public. La tâche permanente de la Direction de l'information consista à produire un journal tous les jours ouvrables de la semaine, de lundi à vendredi. Cette session d'informations fut régulièrement produite par l'équipe rédactionnelle qui vit passer plusieurs personnes en son sein. Dans son contenu, on retrouve des

sujets purement islamiques, analysés et commentés par des imams et prédicateurs selon la perspective islamique, des sujets institutionnels qui impactent la cible, l'actualité étrangère et le sport. Le journal fait l'objet d'un condensé en anglais.

En sus de l'actualité, il y a l'éducation. C'est dans ce sens que des dossiers en faveur de la vaccination contre le COVID-19, la lutte contre le VIH SIDA et d'autres épidémies qui sévissent au Cameroun furent produits dans le journal. La rédaction produisit également chaque fin de semaine, notamment samedi à 9 heures, une émission de 52 minutes. Il s'agit d'un magazine de *round up* de l'actualité ayant marqué la semaine et traitée par le service de l'information dans les journaux de lundi à vendredi. Au-delà de l'équipe rédactionnelle, la radio faisait venir des invités de l'extérieur. Le cas de l'émission *Gradins* en est une illustration.[25] Cette émission sportive qui revient sur l'actualité sportive dominante ayant marquée la semaine vise également à mieux permettre aux adeptes du sport de maitriser le langage et les rouages de leur activité préférée.

En effet, au regard du caractère périssable de l'information, la radio jugea utile de trouver un moyen de servir de l'information chaude et actualisée aux auditeurs, y compris en période de *weekend*. C'est pour apporter une réponse à cette problématique que fut créée et insérée dans les programmes une tranche appelée, « Le bulletin d'info ». Ce bulletin est diffusé tous les samedis à 14 heures et dure en moyenne cinq minutes.

Au plan de la formation, la radio participe à l'amélioration des connaissances et, par ricochet, à celle des pratiques religieuses de ses auditeurs musulmans. Voici quelques témoignages recueillis des auditeurs d'Ar-Rissala : « À travers la radio Ar-Rissala, j'ai appris pas mal des choses. Tant sur le plan religieux que social. Certes je fais l'école coranique, mais une bonne partie de ce que je connais en islam à ce jour tient sa source de cette radio. Les émissions interactives sont pour moi un moyen de divertissement ».[26] Quant à Said, il indique que la radio a amélioré ses connaissances :

25 Ar-Rissala, « Rapport d'activités 2014-2022 ».

26 Sa'adatou Souleymane, auditrice, interviewée le 15/02/2022 à Yaoundé.

> Elle m'a permis de me perfectionner. Je l'écoute de façon régulière depuis 2014, année de sa création. Sur le plan social, cette radio m'a permis de consolider le vive-ensemble. J'ai appris à adoucir mon comportement envers tous les humains indépendamment de la religion. Et ce n'est pas seulement moi seul qui suis bénéficiaire de cela. C'est toute ma famille.[27]

Enfin, voici le témoignage de Baro, l'un des auditeurs les plus assidus de la radio : « Je vous dirai tout de suite que je ne me sépare pas de mon petit poste récepteur. En dehors de mes heures de prière, je suis à l'écoute des programmes de la radio Ar-Rissala de mon réveil au coucher. J'écoute cette radio toute la journée et tous les jours sans relâche ».[28]

Quant aux auditeurs non musulmans, la radio leur permit de découvrir l'islam au travers de ses enseignements et de déconstruire certains préjugés et amalgames. Voici ce que dit Mbog Jean à propos de la radio Ar-Rissala : « Je suis chrétien et j'écoute régulièrement radio Ar-Rissala, surtout l'émission dans laquelle on traduit le Coran en langue bassa. J'apprends beaucoup de choses sur l'islam ».29 Un autre auditeur non musulman ajoute : « je suis chrétien catholique mais il m'arrive régulièrement d'écouter cette radio que j'aime bien, car elle fait la promotion de la paix ».[30]

Ar-Rissala est aujourd'hui un instrument important d'éducation aux plans spirituel, moral et social.[31] Les enseignements et les prédications diffusés constituent de puissants outils de transformation religieuse et sociale.

Au plan humain et technique, après la première génération du personnel, radio Ar-Rissala a pu reconstituer une nouvelle équipe de jeunes dévoués dont certains eurent une qualification professionnelle et d'autres apprirent sur le tas se forgeant auprès des professionnels. Tous ont rejoint l'équipe de Ar-Rissala avec une

27 Said, auditeur, interviewé le 15/02/2024 à Yaoundé.

28 Baro, auditeur, interviewé le 18/02/2024 à Yaoundé.

29 Mbog Jean, auditeur, interviewé le 18/02/2024 à Yaoundé.

30 « Cameroun : Ar-Rissala, un message de paix qui voyage à travers les ondes d'une radio islamique », https://www.aa.com.tr/fr/politique/cameroun-ar-rissala-un-message-de-paix-qui-voyage-%C3%Ao-travers-les-ondes-d-une-radio-islamique/47444#, consulté le 02/12/2024.

31 *Ar-Rissala* fait partie de meilleures radios et les plus suivies de Yaoundé.

nouvelle énergie. Ils comprennent les enjeux et surtout la ligne éditoriale de cette radio. Une compréhension qu'il est impératif de consolider en dépit du temps qui passe et des défis à relever. De même, la radio a pu constituer une communauté humaine solidaire composée du personnel, des auditeurs et des prédicateurs. Elle a gagné en expérience et en notoriété : sa voix compte dans le paysage médiatique camerounais.

Sur le plan technique, la radio a réussi à intégrer les réseaux sociaux et elle est même parvenue à produire des émissions audiovisuelles.[32] Cette prouesse technologique a été rendue possible grâce à la disponibilité d'une connexion internet stable et de haut débit.

Le succès d'Ar-Rissala viendrait du fait qu'elle fournit des contenus de proximité, complètement différents des émissions institutionnelles proposées par la concurrence. Elle sut gagner en crédibilité y compris à l'échelle internationale. De par la pertinence et la qualité des émissions produites, elle a su également gagner en crédibilité y compris à l'échelle internationale. Fort de son expérience communicationnelle sur le terrain de la promotion de la tolérance et du vivre-ensemble, elle est sollicitée pour prendre part à un séminaire sur la lutte contre l'extrémisme violent au Burkina Faso en 2019.[33] De même, l'une de ses productions radiophoniques a remporté le prix de la meilleure production radio dans les pays du Bassin du lac Tchad et du Sahel.[34] Bien plus, elle exporta certaines de ses productions dans les radios sœurs, tant au

32 Le compte Facebook de la radio Ar-Rissala est le suivant : https://web.facebook.com/100054574774810/videos/965308872079336/

33 Séminaire financé par l'Union Européenne et porté par deux Organisations non Gouvernementales locales (APAC Niger et le Centre de presse Norbert Zongo à Ouagadougou), partenaires de *Equal Acces International*.

34 En juillet 2019, la radio Ar-Rissala est invitée, au travers de son Directeur de l'information Younoussa, à prendre part à un séminaire sur : « *Les médias et l'extrémisme violent dans les pays du bassin du Lac Tchad et du Sahel* » à Ouagadougou, la capitale du Burkina Faso en Afrique de l'Ouest. Un séminaire financé par l'Union Européenne, porté par deux Organisations non Gouvernementales locales (Apac Niger et le Centre de presse Norbert Zongo à Ouagadougou), partenaires de *Equal Acces International*.

Cameroun qu'à l'extérieur.[35] Ces acquis ne devraient pas cependant masquer les difficultés.

Difficultés rencontrées

Aucune œuvre humaine n'étant parfaite, Ar-Rissala fit face à de nombreuses difficultés résumées par Ben Djarida :

> un personnel très réduit au départ (sept au total et neuf actuellement) entrainant un volume de travail énorme, l'insuffisance des ressources matérielles et financières, l'existence des zones de silence, l'effondrement du pylône en 2017, les coupures intempestives d'électricité, le transfert de l'émetteur et de l'antenne à Mbankolo puis leur retour dans les locaux de la radio, l'indisponibilité de certains collaborateurs animant les émissions en langues nationales, etc.[36]

La gestion d'une radio exige des ressources humaines en qualité et en quantité. Radio Ar-Rissala fonctionne avec deux types de ressources humaines. Il s'agit du personnel permanent et des collaborateurs extérieurs. En effet, le personnel permanent est constitué des salariés de la maison. Elle a misé sur un personnel relativement formé, y compris les techniciens. Pendant dix ans, elle a produit des émissions radiophoniques atemporelles de grande facture, des reportages, des documentaires qui peuvent d'ailleurs alimenter d'autres radios. Sur la question de traitement salarial, le personnel permanent touche un salaire certes régulier, mais symbolique dans une ville de Yaoundé exigeante et d'un haut niveau de vie ; ce qui ne permet pas de le fidéliser. La conséquence de cette situation est qu'à chaque fois qu'un employé de la radio se voit offrir une proposition alléchante, il met fin à notre collaboration.

Sur le plan technique, en plus des pannes répétitives d'origine diverse qui privent les auditeurs de leurs émissions, l'on note la persistance des zones de silence et l'absence d'un émetteur de secours. En cas de panne, c'est le silence radio qui règne. Le matériel

35 La radio noua également un partenariat fructueux avec l'extérieur. Elle fournit des émissions à des radios à vocation islamique au Niger, au Burkina Faso, au Rwanda, au Tchad et au Gabon. Elle s'affilia à l'Union des radios africaines à vocation islamique (AORSU). Ar-Rissala prit part aussi, par le biais de son Directeur, au forum des éditeurs africains qui se tint à Ndjamena, au mois de février 2015.

36 Ben Djarida, *Ar-Rissala infos Magazine*, no 001, 2022.

acquis lors de la création de cette radio est en train de devenir obsolescent. A ce jour, l'émetteur utilisé est loué chez un privé, la console est une adaptation de fortune et elle est non appropriée pour une entreprise radiophonique. Elle ne permet même pas d'enregistrer des émissions via le studio. La qualité du signal est dégradée altérant ainsi le confort d'écoute. Un rapport d'audit technique réalisé courant 2024 a recommandé de remplacer des équipements y compris les lignes téléphoniques. Pour l'instant, il n'y a pas un plan clair de renouvellement de ce matériel. Il se fait de manière progressive, en fonction de la disponibilité des moyens financiers, ce qui rend le processus aléatoire.

Perspectives envisagées

La solidité d'une entreprise médiatique demeure la qualité de son personnel. Il faudrait donc investir dans la formation continue du personnel, l'amélioration des conditions de travail et la poursuite de la prise en compte de leurs charges sociales, notamment l'affiliation à la CNPS. Il est donc important d'augmenter substantiellement le budget de fonctionnement pour appuyer financièrement les collaborateurs dont beaucoup peinent à respecter la ponctualité et la fréquence de la production des émissions qu'ils coordonnent en langues nationales par manque des moyens appropriés pour assurer leur transport.

Sur le plan technique, il est urgent d'acquérir un nouvel émetteur, de relooker le studio en l'insonorisant davantage, de fabriquer et d'installer un pylône auto porté sur le site de la radio, de renforcer le partenariat avec d'autres radios et organisations au plan national et international, d'installer un système de vidéosurveillance, etc.

En ce qui concerne le volet financier, il serait indiqué d'examiner de nouvelles sources de financement. Dans cette perspective, il serait intéressant d'envisager le renforcement du partenariat avec diverses organisations. Une plus forte participation de la population dans le financement de la radio aiderait également à résoudre ce problème. Il faudrait, à moyen terme, passer d'une radio FM à celle couvrant toute l'étendue du territoire national avec l'accès au bouquet satellitaire. Pour cela il faudrait une forte mobilisation de la communauté musulmane et des partenaires. Une telle entreprise exigerait un grand investissement financier,

matériel et humain. Il s'agira aussi d'étendre, en hauteur, le bâtiment qui abrite actuellement les locaux de la radio pour y créer un studio de production audio-vidéo à même d'appuyer les émissions islamiques aussi bien à la radio qu'à la télévision. Il serait aussi indiqué d'envisager la digitalisation des émissions pour les rendre accessibles au public à travers les réseaux sociaux et créer ainsi une véritable communauté virtuelle pour s'adapter au nouveau mode de consommation médiatique qui menace sérieusement l'audience de la traditionnelle radio.

Enfin, sur le long terme, les responsables d'Ar-Rissala rêvent d'un bouquet final, à savoir une radiotélévision islamique panafricaine, prônant la foi en un Dieu unique, la culture de la paix, la tolérance et le vivre ensemble harmonieux. S'il est vrai que les défis sont titanesques aux plans financier, matériel, humain et technique, il n'en demeure pas moins vrai que la volonté d'aller de l'avant et de toujours faire mieux est réelle, dans un univers médiatique de plus en plus concurrentiel.[37]

Conclusion

Au terme de cet article qui a examiné la vie d'Ar-Rissala, de la naissance à son évolution actuelle, nous pouvons retenir que cette radio est devenue, au bout de dix ans de production et de diffusion, un instrument de transformation socio-culturelle. Elle a contribué à l'enracinement des valeurs islamiques, à la promotion de la tolérance mutuelle et la cohésion sociale dont le socle est la paix. Dans cette optique, elle fait entendre les voix de la société civile musulmane dont elle amplifie les prises de positions sur les sujets concernant le Cameroun et l'expérience du vivre-ensemble harmonieux. Ce chapitre permet aussi de constater que la radio rencontre moult problèmes qui entravent son impact. Il en est ainsi des problèmes de la stabilité des ressources humaines et de la disponibilité conséquente des ressources matérielles et financières. Cependant, ces difficultés, loin d'être une source de démotivation, devraient être transformées en opportunités pour envisager l'avenir avec plus de sérénité.

37 *Ar-Rissala infos Magazine*, no 001, 2022.

Références bibliographiques

I. Sources orales

Tableau 2 : liste des informateurs

Nom	Age	Genre	Statut	Lieu et date
Abdoulatif Hassana	50 ans	M	Directeur ADF	Interviewé le 12/11/2024 à Yaoundé
Ahmad Moubagna	58 ans	M	Directeur adjoint de ADF	Interview réalisée à Yaoundé le 12/11/2024
Baro	65 ans	M	Muezzin	Interviewé le 18/02/2022 à Yaoundé
Haroun Yahya	30 ans	M	Directeur technique de Ar-Rissala	Interviewé le 28/11/2024 à Yaoundé
Mbog Jean	50 ans	M	Taximan	Interviewé le 18/02/2022 à Yaoundé
Sa'adatou Souleymane	35 ans	F	Etudiante	Interviewé le 15/02/2022 à Yaoundé
Said	56 ans	M	Inspecteur des impôts	Interviewé le 15/02/2022 à Yaoundé
Younoussa Ben Moussa	38 ans	M	Ex-Directeur de l'information de Ar-Rissala	Interviewé le 15/02/2022 à Yaoundé

II. Sources écrites

Ar-Rissala infos Magazine, no 001 (2022).

Ar-Rissala. « Rapport d'activités 2014-2022. » Yaoundé, 2022.

Souley Mane. *Les Associations islamiques au Cameroun, entre prosélytisme et développement (1963-2016)*. Paris : L'Harmattan, 2017.

III. Sources numériques

« Cameroun : Ar-Rissala, un message de paix qui voyage à travers les ondes d'une radio islamique », https://www.aa.com.tr/fr/politique/cameroun-ar-rissala-un-message-de-paix-qui-voyage-%C3%A0-travers-les-ondes-d-une-radio-islamique/47444#, consulté le 02/12/2024.

« Cameroun-radio communautaire : Ar-Rissala Fm, la première radio musulmane de Yaoundé voit le jour », Cameroon-Info.net, consulté le 04/12/2024.

https://web.facebook.com/100054574774810/videos/965308872079336/

Table des matières

Préface
Prof. Dr. Mahmud Erol Kılıç **5**

Discours de M. Hissein Brahim Taha, Secrétaire Général de l'OCI
Délivré par Dr Lhoucine Rhazoui **9**

Introduction générale
Hamadou Adama **13**

I. Expansion et diffusion de l'islam en Afrique centrale et occidentale

L'Expansion de l'islam au Sénégal de la vallée du fleuve au nord jusqu'en Casamance au sud ; prosélytisme et confréries soufies (9è–19è siècle), un panorama
Samba Diop **21**

Les écoles coraniques et la propagation de l'islam et de la langue arabe à Maroua (Nord-Cameroun) : 1945-1960
Bello Mana **35**

L'émergence de l'islam en pays bamum : dynamiques politico-religieuses, érudits et structuration des premiers foyers éducatifs
Alassa Fouapon **49**

Les élites musulmanes arabophones au secours de l'islam en Côte d'Ivoire (1946-1993) ?
Drissa Kone **73**

Relations entre Érudits musulmans et État post-colonial : cas du Gabon
Youssouf Alexis Tezi Botounou **89**

II. Érudition, spiritualité et patrimoine islamiques

Dinguiraye : foyer d'érudition et de spiritualité islamiques en Guinée
Alioune Bah & Abdoulaye Bodié-Bah **111**

Les acteurs de l'érudition et de la diffusion de la culture islamique au Cameroun
Hamadou Adama **141**

Aspects du soufisme dans la vie et l'œuvre du Cheikh Osman dan Fodio (1754 - 1817)
Seyni Moumouni **171**

Patrimoine intellectuel et héritage religieux des érudits soufis tijānīs au Nord-Cameroun : état de lieux et analyse
Fadel Soubiane Bah **185**

Rôle des Imams de la grande mosquée du lamidat de Maroua dans l'érudition islamique
Bachir Bouba **213**

Erudition islamique et problématique de l'esclavage en Afrique occidentale et centrale
Ahmadou Séhou **233**

Le *Ḥajj* et l'échange de connaissances islamiques (Ibn Al-Tlamid Al-Chinguetti comme exemple)
Mohamedou Meyine **271**

Le chant *Ndol ndol* ou l'érudition à travers le rite de la circoncision en milieu peul musulman au Tchad
Sali Bakari **287**

Patriotisme et l'expression de la souveraineté dans les manuscrits arabes de Tombouctou
Ismaila Zangou Barazi **299**

III. Institutions et transmission du savoir islamique

The Influence of the Sokoto Caliphate in the Development of Education and Scholarship in Central Africa in the 19th and 20th Centuries: A Preliminary Remark
Shu'aibu Shehu Aliyu **317**

L'enseignement confessionnel musulman au Burkina Faso
Issa Cissé **337**

Les Érudits musulmans et leurs apports à l'éducation et au développement du Sénégal
Mor Talla Cissé **355**

Manuels scolaires islamiques et qualité des enseignements dans le Département de la Vina, Région de l'Adamaoua au Cameroun
Aïcha Mohamadou **407**

L'enseignement de l'arabe et de l'islam dans l'enseignement supérieur au Cameroun : réalités, défis et opportunités
Nchouwat Ahmadou **425**

IV. Islam et mutations socio-économique et culturelle

L'impact de l'islam sur l'art et la culture bamum (Cameroun)
Idrissou Njoya **445**

Islam, mutations sociopolitiques et culturelles dans le sultanat de Goulfey (Extrême-Nord Cameroun)
Mahamat Abba Ousman **469**

Finance islamique au Cameroun : état des lieux et perspectives
Etogo Nyaga Yves Patrice **485**

Économie islamique et efficacité de l'Entrepreneuriat social : une étude exploratoire appliquée au contexte des affaires au Cameroun
Roukatou Epse Aboubakar **501**

Naissance et évolution des radios islamiques au Cameroun : cas de radio Ar-Rissala émettant à Yaoundé sur la fréquence 102.1 Fm (2014-2024)
Souley Mane **537**