



**Université Peleforo
GON COULIBALY**

**DEPARTEMENT
D'HISTOIRE**

Août 2026



Revue électronique

E-ISSN : 3107-1651

P-ISSN : 3107-1643

REVUE D'HISTOIRE, D'ART ET D'ARCHEOLOGIE

TEFAL-PITYA

<https://www.revuete fal-pitya.net>

soumission@tefal-pitya.net

revuete fal.pityaupgc@gmail.com

BP 1328 Korhogo

Revue d'Histoire, d'Art et d'Archéologie

TEFAL-PITYA



Vol.1, N°2, Août 2026

Site : <https://www.revuetefal-pitya.net>

Courriel : soumission@tefal-pitya.net
revuetefal.pityaupgc@gmail.com

Université Peleforo GON COULIBALY

**UFR Sciences Sociales
Département d'Histoire
BP 1328 Korhogo**

E -ISSN : 3107-1651/ P-ISSN : 3107-1643

COMITE EDITORIAL

DIRECTEUR SCIENTIFIQUE : Tanoh Raphael BEKOIN, Professeur Titulaire, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire.

DIRECTEUR DE PUBLICATION : KOUASSI Kouakou Siméon, Professeur Titulaire, Université Polytechnique de San-Pedro, Côte d'Ivoire.

DIRECTEUR DE REDACTION : KEWO Zana, Docteur en Histoire des Relations internationales, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire.

DIRECTEUR DE REDACTION ADJOINT : AGUIE Yhattey Hervé Thierry, Docteur en Histoire Contemporaine, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire.

SECRETARIAT DE REDACTION :

KOFFI Amani, Docteur en Histoire Ancienne, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire.

N'GORAN Kouadio Adolphe, Docteur en Histoire Contemporaine, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire.

SIGNAUX Affouminou Emmanuel, Docteur en Histoire Contemporaine, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire.

COORDONNATEURS DE PUBLICATION :

KONE Kiyali, Docteur en Histoire Moderne et Contemporaine, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire,

KOUAME N'founoum Parfait Sidoine, Docteur en Histoire Moderne et Contemporaine, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire.

TRESORIERE :

SORO Yéfounignui Marie -Laure, Docteur en Histoire Moderne et Contemporaine, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire.

CHARGES DE DIFFUSION :

ABE Abé Laurent, Docteur en Histoire Contemporaine, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire.

ANGU Bleou Sylvain, Docteur en Histoire Contemporaine, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire.

ATCHIE Amon Guy Serge, Docteur en Histoire Médiévale, Université Peleforo GON COULIBALY BAKAYOKO Yaya, Docteur en Histoire Médiévale, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire.

DIOMANDÉ Vallet Samuel, Docteur en Histoire Moderne et Contemporaine, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire.

Fatoumata BAMBA, Docteur en Histoire Contemporaine, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire.

KOUADIO Yao Clément, Docteur en Histoire Contemporaine, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire.

LASME Yao Jean Terence Gauthier, Docteur en archeologie, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire.

OUATTARA Brahim, Docteur en Histoire Contemporaine, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire.

OUATTARA Issouf, Docteur en Histoire Médiévale, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire.

TUO Zie, Docteur en Histoire Contemporaine, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire.

WEBMASTER : COULIBALY Souleymane, Docteur en Histoire Contemporaine, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire.

ÉDITEUR : Département d'Histoire, Université Peleforo GON COULIBALY Website : <https://www.revuefefal-pitya.net>

COMITE SCIENTIFIQUE

Abass Souleymane SANGARE, Professeur Titulaire d'Histoire Médiévale, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire.

Aboulaye BATHILY, Professeur Titulaire d'Histoire, Université Cheick Anta Diop-Sénégal
Blesson Florent SOHI, Maître de Conférences en Histoire moderne, Université Felix Houphouët Boigny-Côte d'Ivoire.

Koffi Antoine GOLE, Professeur Titulaire d'Histoire, Université Alassane Ouattara- Côte d'Ivoire.

Moritié CAMARA, Professeur Titulaire d'Histoire des Relations Internationales, Université Alassane Ouattara- Côte d'Ivoire.

Nohadani Syrus AHMADI, Maître de Conférences en Géopolitique, Tarbiat Modares University- République Islamique d'Iran.

Odile GOERG, Professeure émérite d'Histoire de l'Afrique contemporaine, Université Paris Cité-CESSMA

Ouakoubo Gaston GNABRO, Professeur Titulaire d'Histoire des techniques, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire.

Siméon KOUAKOU, Professeur Titulaire d'archéologie, Université Felix Houphouët-Boigny Côte d'Ivoire.

Simon-Pierre M'BRA EKANZA, Professeur Titulaire d'Histoire, Professeur Émérites du Cameroun, Université Felix Houphouët-Boigny – Côte d'Ivoire

Tanoh Raphaël BEKOU, Professeur Titulaire d'Histoire économique et sociale, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire.

Cho Julie Eunice BROU, Maître de Conférences en Histoire moderne et contemporaine, Université Felix Houphouët Boigny-Côte d'Ivoire.

Jean-Noël LOUCOU, Professeur Titulaire d'Histoire, Université Felix Houphouët-Boigny Côte d'Ivoire.

Théophile KOUI, Professeur Titulaire Études Ibériques et Civilisations Latino-Américaines, Université Felix Houphouët-Boigny- Côte d'Ivoire

Comlan Jérôme ALLADAYE, Professeur Titulaire d'Histoire, Université d'Abomey-Calavi Benin.

Ibrahim Muhammed SAADAOUI, Professeur d'Histoire Moderne et Contemporaine, Université de Tunisie. President de la Tunisian World Center for Studies, Research, and Development et de la Tunisian-Mediterranean Association for Historical, Social and Economic Studies. Tunisie)

Ousseynou FAYE, Professeur Titulaire d'Histoire, Université Cheick Anta Diop –Sénégal.

Kouamé René ALLOU, Professeur Titulaire d'Histoire, Université Felix Houphouët-Boigny - Côte d'Ivoire.

Mahomed N'GUESSAN, Professeur Titulaire d'Histoire politique, Université Felix Houphouët-Boigny -Côte d'Ivoire.

Tiona OUATTARA, Directeur de Recherche d'Histoire, Université Felix Houphouët-Boigny - Côte d'Ivoire.

COMITE DE REDACTION

ABE Abé Laurent,

AGUIE Yhattey Hervé Thierry,

ANGU Bleou Sylvain,

ATCHIE Amon Guy Serge,

BAKAYOKO Yaya,

COULIBALY Souleymane,

DIOMANDÉ Vallet Samuel,

Fatoumata BAMBA,

KEWO Zana,

KOFFI Amani,

KONE Kiyali,

KOUADIO Yao Clément,

KOUAME N'founoum Parfait Sidoine,

LASME Yao Jean Terence Gauthier,

N'GORAN Kouadio Adolphe,

OUATTARA Brahim,

OUATTARA Eugenie,

OUATTARA Issouf,

SIGNAUX Affouminou Emmanuel,

SORO Yéfounnigui Marie -Laure,

TUO Zie.

COMITE DE LECTURE

Djidjé Jacques KAZIO, Docteur en archéologie, Université de Bondoukou

Awa SOROGO, Docteur en Histoire Moderne et contemporaine, Université Alassane Ouattara

Antoine KRA, Maître Assistant d'Histoire économique et sociale, Université Alassane Ouattara -Côte d'Ivoire.

Tiantio SANOGO, Institut Nationale Supérieur des Arts et de l'Action Culturelle, Abidjan

Salif KINDREBEOGO, Maître de Conférences en Histoire des relations Internationales, Université Norbert Zongo de Koudougou.

Nohan SIDIBE, Docteur en Histoire du travail et Histoire économique, Université de San Pedro-Côte d'Ivoire.

Nahoua Karim SILUE, Docteur en Histoire des Relations Internationales, Université Alassane Ouattara.

N'Goran Gédéon BANGALI, Maître de Conférences d'Histoire des Relations Internationales, Université Jean Lorougnon Guede -Côte d'Ivoire.

N'dri Laurent KOUAKOU, Maître de Conférences d'Histoire des Relations Internationales, Université Alassane Ouattara -Côte d'Ivoire.

N'doua Etienne ETTIEN, Docteur en archéologie, Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan.

Moutari Moussa MAMAN, Docteur en Histoire Sociopolitique, Université Djibo Hamani de Tahoua/Niger.

Mitanhantcha YEO, Docteur en archéologie, Université Alassane Ouattara- Côte d'Ivoire.

Mamadou Lamine DEMBELE, Professeur Titulaire du Mali / Maître de Conférences du CAMES en Histoire du droit et des institutions, Université des Sciences Juridiques et Politiques de Bamako (USJPB) –Mali.

Kpassigué Gilbert KONE, Docteur en Histoire Moderne et contemporaine, Université Alassane Ouattara

Kouakou Sylvain KOFFI, Docteur en archéologie, Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan.

Kouakou Désiré M'BRA, Maître de Conférences en Histoire du peuplement, Université Alassane Ouattara Côte d'Ivoire.

Kouadio René BOUADI, Docteur en archéologie, Jean Lorougnon Guédé, Daloa Idrissa BA, Maître de Conférences d'Histoire Médiévale, Université Cheik Anta Diop- Sénégal.

Harouna YEO, Docteur en archéologie, Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan. Guy-

Roland TIE BI GALLA, Docteur en archéologie, Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan.

Gninin Aicha TOURE, Docteur en archéologie, Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan.

Ernest YAOBI, Maître de Conférences d'Histoire des Religions, Université Félix Houphouët Boigny, Côte d'Ivoire

Dognima Lassina COULIBALY, Docteur en Histoire Moderne, Université Felix Houphouët Boigny, Côte d'Ivoire

Atché Michel AKA, Docteur en archéologie, Université de San Pedro

Abdoulaye BAMBA, Maître de Conférences d'Histoire des Relations Internationales, Université Felix Houphouët-Boigny -Côte d'Ivoire.

SOMMAIRE

1. Tiasvi Yao Raoul AGBAVON, Lecture du jeu des possibles jacobien à partir du déterminisme bernardien : une continuité épistémologique	1-11
2. El Hadji Malick DÈME & Younouss DIOP, Héliopolis, porte du ciel : Réception et Transmission des messages divins en Égypte ancienne	12-27
3. Maman Moutari MOUSSA IBRAH & Addo MAHAMANE & François WASSOUNI, Les savoir-faire techniques en Afrique au Sud du Sahara pendant la période précoloniale	28-43
4. Salif KIENDREBEOGO & Yaya SAWADOGO & Tiéwendé Jean BALIMA, Coopération, peuplement et mise en valeur du bassin de la Volta (1966-2002)	44-60
5. Ibrahima Khalilou & Khady Ndoye DIAGNE, Regard ethnographique sur l'activité céramique en milieu wolof au Sénégal : la caste des potières internes	61-80
6. Sébastien GUIPO, L'école burkinabé face au défi sécuritaire : situation des élèves déplacés dans la province du Zondoma (2015-2024)	81-96
7. Essou Koffi Benjamin MIEZAN & Bonzou Ella ESSEY épouse OHOUO, Service des grandes endémies en Côte d'Ivoire : instrument de lutte contre les maladies endémo-épidémiques (1959-1969)	97-109
8. Moussa Fadiala BOCOUM, L'implantation de la mine de lithium de Bougouni face à la vulnérabilité locale	110-124
9. Kossia Blandine KRA, Pathologies du personnel des forts de la Côte de l'Or (XVIIe-XIXe siècle)	125-138
10. Kouamé Koffi, Systèmes éducatifs en Afrique et problématique de l'employabilité : défis, enjeux et perspectives de transformation	139-154
11. Mitanhantcha YEO, La céramique dans la restauration à Gbèkèkro (Côte d'Ivoire)	155-167
12. Cédric-Aurel MANZENZA, La place du dieu Osiris dans les croyances égyptiennes (2778-1085 av. J-C)	168-180
13. Olive Pulchérie ITOUMBA & Eric Damien BIYOGHE BI ELLA, Longévité du pouvoir d'Omar Bongo Ondimba au Gabon : mécanismes de pérennisation et impacts politiques, économiques et sociaux (1967-2009)	181-202
14. N'founoum Parfait Sidoine KOUAME, Les Siti dans le Royaume de Bouna du XVIIe siècle au XIXe siècle	203-214

15. ABDOURHIMOU Hassane, Les enjeux des alliances politico-militaires entre le Zigui (Dosso) et le Kebbi (Argungu) de 1831 à 1856	215-228
16. BIRBA Noaga, Approche ethnoarchéologique de l'art de la terre cuite chez les potières de Gaoua (Burkina Faso)	229-247
17. DEMBO YANGA, L'entreprenariat des Manjack en Casamance au temps de la colonie : 1850 – 1960	248-272
18. Jean-Max Pamphil BENIE & Massandjé FADIKA KANO, Violence politique et gouvernance impériale dans le Songhay au XVe XVIe siècles	273-287
19. Gaoussou KAGNASSY, Le conflit de 2026 entre l'Iran et l'axe israélo-américain : leçons technologiques pour l'Afrique	288-304
20. Awa SOROGO, Evolution de l'esclavage dans le Baoulé-faafouê 1721-1911	305-318
21. Adama SAWADOGO & Moctar SANFO, Authenticité et mutations du mariage des Mossé du Sandbontenga au Burkina Faso	319-336
22. DOGNON Elavagnon Dorothée, La réécriture poétique de la mémoire par l'esthétique d'archive dans le cinéma ouest-africain	337-357
23. ANIN PATRICIA-CLAIRE N'CHO Epouse NOGBOU, Mysticisme soufi, pouvoir urbain et identité savante en Afrique de l'Ouest du XVème au XVIème siècle	358-375
24. Richard Codjo AKODANDE HONMA, De la pénombre à la lumière : l'aménagement urbain comme vecteur de sécurité nocturne au Benin 2016-2026 à travers les trajectoires de Cotonou, Porto-Novo et Parakou	376-392
25. Paul SALATOU, Le fondement de la réforme éducative du Réseau École et Développement (RED) : 1989-2011	393-408
26. MONGA Arthur Dénos & YRO Timbo Adler Vivien, Décryptage écocritique des mythes totémiques Wê de Côte d'Ivoire : les exemples des mythes de la poule et du poisson	409-423

MYSTICISME SOUFI, POUVOIR URBAIN ET IDENTITE SAVANTE EN AFRIQUE DE L'OUEST DU XV^{ème} AU XVI^{ème} SIECLE

ANIN PATRICIA-CLAIRE N'CHO Epouse NOGBOU

Université Alassane Ouattara-Bouaké, Côte d'Ivoire

Département d'Histoire

Email : patriciaclaieranin2014@gmail.com

Résumé

L'étude porte sur le rôle du soufisme dans les grandes cités de la boucle du Niger (Tombouctou, Djenné et Gao) à l'apogée de l'empire songhay. Elle montre que le mysticisme soufi en Afrique de l'Ouest ne fut pas une simple spiritualité individuelle, mais un système intégré d'autorité politique et de production savante. Ce système offre une ressource de pouvoir par la *baraka*, une critique sociale contre les abus des souverains et une économie redistributive via le *waqf* et la *sadaqa*. Parallèlement, les cités savantes deviennent des laboratoires ésotériques où l'on enseigne l'onirocritique, la science des lettres et l'astrologie mystique. L'objectif de l'étude est de démontrer que le soufisme aux XV^{ème} et XVI^{ème} siècles est un instrument de pouvoir et une matrice de savoir original. L'articulation entre souverains et savants soufis oscille entre alliance rituelle, compromis pragmatique et répression occulte. Ces maîtres du mysticisme islamique jouaient en outre un rôle de médiateurs sociaux et de juges alternatifs.

Mots-clés : Soufisme-Afrique de l'Ouest-Identité-Askia-Songhay

SUFI MYSTICISM, URBAN POWER AND SCHOLARLY IDENTITY IN WEST AFRICA (15th-16th CENTURY)

Abstract

The study focuses on the role of Sufism in the major cities of the Niger Bend (Timbuktu, Djenné, and Gao) at the height of the Songhay Empire. It shows that Sufi mysticism in West Africa was not merely an individual spirituality, but an integrated system of political authority and scholarly production. This system offers a resource of power through *baraka*, a social critique against the abuses of rulers, and a redistributive economy through *waqf* and *sadaqa*. At the same time, the learned cities become esoteric laboratories where one teaches onirocriticism, the science of letters, and mystical astrology. The aim of the study is to demonstrate that Sufism in the 15th and 16th centuries was an instrument of power and a matrix of original knowledge. The relationship between rulers and Sufi scholars oscillates between ritual alliance, pragmatic compromise, and occult repression. These masters of Islamic mysticism also played a role as social mediators and alternative judges.

Keywords: Sufism-West Africa-Identity-Askia-Songhay

Introduction

Le mysticisme soufi pénètre dans le Soudan occidental médiéval par vagues successives, porté, par les échanges transsahariens entre les royaumes sahéliens et le Maghreb mais aussi l'Egypte. La période allant de la fin du XV^{ème} et XVI^{ème} siècle, constitue une période charnière pour l'Afrique de l'Ouest sahélienne au moyen-âge, marquée à la fois par l'apogée de l'empire Songhay sous la dynastie des Askia et par des recompositions profondes du champ religieux islamique. Cette période représente un moment d'essor de pratiques soufies, avant la

structuration en confréries puissantes (*Qadiriya*¹, *Tijjaniyya*²) qui marqueront les siècles suivants. En effet, dans les grands centres urbains que sont Tombouctou, Djenné ou Gao, le mysticisme soufi se présentant comme la quête spirituelle intérieure au sein de l'Islam, s'affirme non seulement comme une voie de dévotion personnelle, mais aussi comme un vecteur structurant des hiérarchies sociales, des légitimités politiques et de l'autorité savante.

Loin de se cantonner à une sphère spirituelle désincarnée, le soufisme ouest-africain de cette époque s'inscrit au centre des dynamiques de pouvoir qui façonnent les cités marchandes et intellectuelles du *Bilad al-Soudan*. La rencontre entre les traditions mystiques venues du Nord et les réalités politiques locales engendre une configuration originale où le charisme spirituel se transforme en autorité sociale et en influence sur les détenteurs du pouvoir temporel. L'historiographie du soufisme ouest-africain médiéval montre un champ dynamique qui a largement dépassé le cadre des seules chroniques. Les travaux d'E. Saad³, N. Levtzion⁴ et de J. Hunwick⁵ ont jeté les bases d'une histoire sociale des élites lettrées de Tombouctou, analysant leurs relations avec le pouvoir politique.

La recherche actuelle s'attache à restituer la complexité de ce mysticisme comme un phénomène à la fois savant, social et politique, en interaction constante avec son environnement urbain et ses réseaux transsahariens. Des chercheurs comme O. Kane⁶ ont profondément renouvelé le champ en proposant une histoire intellectuelle de l'islam en Afrique de l'Ouest. Par ailleurs, l'historiographie⁷ s'attache à mieux comprendre les circulations transnationales.

¹ La *Qadiriyya* est la plus ancienne et l'une des confréries soufies les plus influentes d'Afrique de l'Ouest, jouant un rôle clé dans la propagation de l'islam et l'organisation du pouvoir religieux dans la région que vous étudiez. Cette confrérie a été fondée au XII^{ème} siècle par le cheikh Abd al-Qadir al-Jilani (1077-1166), un érudit perse dont le sanctuaire se trouve à Bagdad. Elle est considérée comme l'une des premières confréries soufies structurées.

² La *Tijjaniyya* est la deuxième grande confrérie soufie d'Afrique de l'Ouest, dont l'essor est postérieur à notre période d'étude (XV^{ème}-XVI^{ème} siècles). Cette confrérie a été fondée au XVIII^{ème} siècle au Maghreb par le cheikh Ahmed al-Tijani (1737-1815). Elle s'est ensuite propagée vers l'Afrique subsaharienne par le biais des pèlerins et des commerçants transsahariens, avant de connaître une expansion fulgurante au XIX^{ème} siècle sous l'impulsion d'El Hadj Oumar Tall

³ E. Saad, 1983, *Social history of Timbuktu: The role of Muslim scholars and notables (1400-1900)*, Cambridge, Cambridge University Press.

⁴ N. Levtzion, 1994, *Islam in West Africa: religion, society and politics to 1800*, Aldershot, Variorum.

⁵ J. Hunwick, 1996, "The role of the Ulama in the politics of the Songhay Empire", *Islam et sociétés au Sud du Sahara*, No. 10, pp. 7-28.

⁶ O. Kane, 2016, *Beyond Timbuktu: An intellectual history of Muslim West Africa*, Cambridge, Harvard University Press.

⁷ M. Diagayété, S. Jeppie (dir.), 2008, *The meanings of Timbuktu*, Le Cap, HSRC Press; O. Ogunnaiké, 2020, "Sufism and intellectual history in West Africa: The Akbarian tradition", *Journal of sufi studies*, Vol. 9, No. 2, pp. 151-185; R. Ware, Z. Wright; R. Ware, Z. Wright et A. Syed, 2018, *Jihad of the Pen: The Sufi literature of West Africa*, Louisville, Fons Vitae.

Le réseau reliant Tlemcen, le Touat et Tombouctou est identifié comme un vecteur majeur de la diffusion du soufisme.

Cette étude se propose d'analyser les articulations complexes entre mysticisme soufi, le pouvoir urbain et l'identité savante dans l'Afrique de l'Ouest des XV^{ème} et XVI^{ème} siècles. Ainsi : Dans quelle mesure le mysticisme soufi en tant que système à la fois ésotérique et sociale a-t-il constitué dans les villes ouest-africaines un instrument de pouvoir urbain et une matrice de production savante ? Comment ce mysticisme redéfinit-il les rapports entre autorités spirituelles, légitimité politique et pouvoir savant ?

Notre connaissance de cette période repose sur un corpus documentaire relativement restreint mais d'une richesse exceptionnelle. Les deux sources narratives majeures sont le *Tarikh es-Soudan*⁸ et le *Tarikh el-Fettach*⁹, connues sous le nom de Chroniques de Tombouctou. Ces chroniques constituent la source primaire la plus importante pour l'histoire de l'empire songhay. Elles sont cependant marquées par un biais : leurs auteurs sont des lettrés musulmans appartenant à l'élite urbaine. Ces derniers tendent parfois à présenter les élites religieuses comme les véritables garants de l'orthodoxie et de la justice face aux souverains. Cependant, pour faire face à ces limites, nous avons adopté une approche méthodologique combinant critique des sources et analyse historique. La méthodologie adoptée combine ainsi la critique rigoureuse des sources, une approche pluridisciplinaire (histoire politique, histoire sociale et histoire intellectuelle) et une confrontation systématique des sources. Cette démarche permet de restituer, autant que possible, la complexité du phénomène soufi dans les cités de la Boucle du Niger des XV^{ème} et XVI^{ème} siècles, sans céder aux simplifications et aux anachronismes.

L'article s'articule autour de trois parties. La première partie examine les principaux piliers du mysticisme soudanais. La deuxième explore la cité savante de Tombouctou comme laboratoire ésotérique et la troisième partie analyse le jeu des acteurs, l'articulation du savoir et du pouvoir dans les villes.

1-Les principaux ressorts du mysticisme soudanais

Le mysticisme soudanais repose sur quatre piliers essentiels à savoir la *baraka*, la *hisba*, le *waqf* et la *sadaqa*.

⁸ A. Es-Sa'di, 1981, *Tarikh es-Sudan*, Traduit de l'arabe par O. Houdas, Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris, 540p.

⁹ M. Kati, 1913, *Tarikh el-Fettach*, Traduction française par O. Houdas et M. Delafosse, Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris, 363p.

1-1-La *baraka* : ressource politique du soufisme soudanais

L'historiographie du *Bilad al-Sudan* décrit le pouvoir urbain comme bipartite : d'un côté, le souverain détenant la force militaire et la fiscalité ; de l'autre, les grands commerçants contrôlant les routes transsahariennes. Les lettrés musulmans y apparaissent comme des notables religieux, certes respectés, mais sans prise directe sur la gouvernance. Cette vision est trompeuse. Les chroniques soudanaises révèlent que les maîtres soufis disposaient d'une véritable grammaire du pouvoir originale, parallèle et parfois supérieure à celle des souverains. Le premier pilier de cette grammaire repose sur la *baraka*. Dans un important travail consacré à cette notion, E. Westermarck (1916, p. 6) en parle comme d'une force mystérieuse, une bénédiction du ciel. Elle pourrait selon lui être conventionnellement traduite par le mot sainteté.

La *baraka*¹⁰ est une notion centrale du soufisme. Elle désigne une énergie surnaturelle qui confère à son détenteur des pouvoirs de protection, de guérison, de bénédiction ou de malédiction. J. Chelhod (1955, pp. 55-85) le ramène en définitive à la miséricorde divine : la bénédiction signifie sa présence, la malédiction signifie son absence. Ainsi employé au pluriel (*barakât*) ce terme prend le sens de richesse, de ressource d'un pays. La *baraka* n'est pas une affaire privée. Elle s'exerce dans l'espace public. Le personnage le plus emblématique est al-Maghili, lettré soufi originaire de Tlemcen, ce dernier ayant séjourné à Gao et à Tombouctou sous l'Askia El-Hadj Mohammed. Il est réputé pour sa *baraka* et ses conseils ésotériques :

C'est pourquoi il faut une lumière éclatante pour discerner la sincérité, chez ceux qui montrent la bonne voie, du mensonge des démons...Il n'y a pas de prophète envoyé par Dieu à ses serviteurs sans qu'il lui ait accordé une lumière éclatante pour prouver à tous que ce prophète est suivant la vérité évidente et que quiconque le contredit ou se sépare de lui est du nombre de ceux qui s'égarent et égarent les autres. (Al-Maghili, 1975, p. 405).

Sous l'influence de l'islam, la *baraka* cesse d'être un état dérivatif du sacré et devient un attribut divin. Dieu est désormais la seule source de la *baraka* qu'il octroie à ses élus. La *baraka* devient sensible à tout ce qui peut augmenter ou diminuer la sainteté. Pour fait durer ses effets, il est indispensable d'ajouter à la foi et aux bonnes actions l'exercice des pratiques religieuses notamment de la purification. La *baraka* d'al-Maghili se caractérise par un pouvoir concret : médiation entre clans, bénédiction des marchés (les commerçants paient pour obtenir

¹⁰La racine *brk*, dans les langues sémitiques exprime à la fois l'idée d'accroupissement et de bénédiction. Etymologiquement, ce terme dérive de la racine *baraka* (s'agenouiller) réservé exclusivement aux chameaux. Ce qui dénote son origine nomade. Pareil à l'attitude d'un chameau qui, lors d'une halte, tend à demeurer dans sa position accroupie, la *baraka* signifiait d'abord la constance d'une action, la continuité d'une chose

sa présence lors des ouvertures de foires), et malédiction dissuasive (ses imprécations sont redoutées par les Askia eux-mêmes). Les soufis peuvent ainsi accorder ou retirer leur grâce. La *baraka* devient donc une ressource politique pour les maîtres soufis qui influencent directement les décisions des pouvoirs politiques.

La *baraka* n'est pas seulement personnelle. Elle s'ancre dans les lieux urbains : la *zawila*, le *wali*, ou même un puits ou une pierre associée à un miracle. A Tombouctou, la mosquée de Sidi Yahya (fondée par un saint soufi du XV^{ème} siècle, Sidi Yahya al-Tadallisi) devient un centre de pèlerinage pour la ville :

Le saint, l'ascète, le jurisconsulte Mahmoud, qui vient d'être nommé, a dit à son tour : Il est du devoir des gens de Tombouctou de visiter chaque jour le mausolée de Sidi Yahya pour en obtenir les bénédictions et ils devraient le faire même s'ils demeureraient à trois jours de marche de cette ville. (A. Es-Sa'di, 1981, p. 82).

Les mausolées des saints constituent l'un des piliers du paysage spirituel et urbain de Tombouctou. Ces tombeaux de terre, érigés à la mémoire des érudits soufis, sont le symbole tangible de la sainteté (*walaya*) qui structurent la vie de la cité aux XV^{ème} et XVI^{ème} siècles. Les plus anciens datent du XIV^{ème} siècle. La ville de Tombouctou compte 16 parmi les plus célèbres. Visiter un mausolée permet d'attirer la *baraka*. Les mausolées des saints de Tombouctou constituent un réseau protecteur pour l'ensemble de la ville, contre les forces du mal et surtout pour attirer la *baraka*. Le pèlerinage sur les tombes des saints est une pratique courante : les fidèles viennent y chercher des bénédictions, prêter serment, déposer des doléances ou chercher refuge contre l'arbitraire du gouverneur. (E. Saad, 1983, p. 112-114). Les mausolées sont des lieux de pouvoir. Ils incarnent l'autorité des saints et de leurs descendants, structurant la géographie sacrée de la ville de Tombouctou. Celui qui contrôle les lieux de *baraka* contrôle une partie du pouvoir urbain.

1-2-La *hisba* ou le contrôle des mœurs

La *hisba* est une notion fondamentale de l'éthique du droit musulmans qui a joué un rôle central dans la structuration du pouvoir religieux et politique en Afrique de l'Ouest y compris les cités soufies comme Tombouctou. Contrairement à l'image d'un soufisme purement contemplatif et résigné, l'analyse des sources narratives révèle que la critique sociale active des maîtres soufis, prend à bien des égards une coloration politique. Dans le contexte ouest africain des XV^{ème} et XVI^{ème} siècles, la *hisba*¹¹ a pris une dimension particulière liée à la

¹¹ La *hisba* désigne l'obligation de commander le bien et d'interdire le mal. Cette obligation se décline en deux niveaux : une obligation individuelle (elle incombe à chaque musulman, prière, jeûne, pèlerinage et aumône) et une obligation collective (elle cesse de s'imposer à la communauté dès qu'une personne s'en charge). Dans l'islam

fois à l'autorité soufie et à la critique du pouvoir politique. En effet, les soufies revendiquent une *hisba* indépendante fondée sur la *baraka* et la révélation intérieure (*kashf*). C'est cette notion qui permet aux maîtres soufis de s'opposer en censeur de pouvoir et en défenseur des faibles en se substituant à un pouvoir politique jugé défaillant ou tyrannique. Ainsi quand l'Askia Mohammed nomme un représentant dans la ville de Tombouctou, le Cheikh Mahmoud écarte ce dernier et s'arroge la plénitude du pouvoir :

"J'avais envoyé des messagers porteurs de mes instructions : as-tu accompli mes ordres à Tombouctou ? Non, tu as renvoyé mes messagers en les empêchant d'exécuter mes décisions (...) pourquoi, toi, m'empêches-tu d'agir et me fais-tu obstacle ? " (M. Kati, 1913, p. 115-117).

Cette revendication s'inscrit dans une réflexion théologique plus large. Le cas du cheikh Mahmoud illustre parfaitement cette appropriation soufie de la *hisba*. Face à l'Askia Mohammed, il ne se contente pas d'une critique individuelle, mais il revendique une autorité morale supérieure pour s'opposer au souverain au nom de la protection des faibles. Les actions des cheicks relèvent de ce que l'on pourrait appeler une *hisba* mystique, distincte de la *hisba* administrative confiée aux cadis nommés par le souverain. Pour al-Makrizi (1977, p. 121), « *La charge de la hisba n'est confiée qu'à un des notables d'entre les musulmans et des hommes respectés pour leur probité, car cette charge appartient aux charges religieuses.* »

Quand un procès est mal tranché, la victime fait recours auprès des jurisconsultes. Ces derniers peuvent demander au cadi d'annuler une sentence prononcée :

Mais, à la suite d'un procès jugé à l'audience du cadi Abderrahmân, le jurisconsulte cadi Mahmûd, ayant appris la décision rendue en la circonstance par Abderrahmân, lui envoya quelqu'un pour lui conseiller de reformer son jugement, qui était contraire au texte du Coran, de la Sounna et de l'Idjimâ. (M. Kati, 1913, p. 144).

Lorsque des troubles éclatent dans les villes, les souverains songhay cherchent le soutien des maîtres soufis. L'Askia Mohammed lui-même redoute la force de ces saints hommes. Preuve que le pouvoir politique prend très au sérieux leur influence, A. Es-Sa'di (1981, p. 31), rapporte comment le cheikh soufi, le jurisconsulte, le saint personnage dévot et vertueux Foudiya-Mohammed-Sanou-El-Ouankori est accueilli par l'Askia Mohammed à Djenné :

Cet homme, qui vient de Toura faire chez vous la prière du vendredi, assurera contre tout trouble la ville dans laquelle lui et ses enfants établiront leur résidence ; et, son tombeau, dans quelque ville qu'il soit, jettera, chez ceux qui voudraient effrayer les

classique, le devoir de *hisba* revient en principe à celui qui détient l'autorité de la communauté, à l'Imam. La *hisba* est donc intrinsèquement liée à la légitimité politique.

habitants de cette ville, une panique plus grande que celle que les assaillants chercheraient à produire.

La *hisba* est ainsi un concept clé pour comprendre comment les soufis de la boucle du Niger ont pu aux XV^{ème} et XVI^{ème} siècles se constituer en contre-pouvoir moral face aux Askia de Gao, tout en légitimant leur autorité spirituelle par une interprétation originale de l'obligation coranique de commander le bien et interdire le mal. (Ibn Khaldun, 1858, p. 405).

1-3-Le *waqf* et la *sadaqa* politique

Le *waqf* est une institution fondamentale du droit islamique, que l'on peut définir comme une donation pieuse et perpétuelle. Le *waqf* est donc un concept clé car instrument politique et économique majeur pour le pouvoir urbain et les élites religieuses en Afrique de l'Ouest aux XV^{ème} et XVI^{ème} siècles. Il devient dès lors un ressort économique de l'autorité des soufis. L'institution du *waqf* a été un instrument économique et social fondamental pour les communautés soufies de l'Afrique de l'Ouest. Bien plus qu'une simple aumône, le *waqf* a permis aux soufis d'asseoir leur autonomie, de financer leur rayonnement intellectuel et de structurer leur influence urbaine. Ils placent sous statut de *waqf* des boutiques, des jardins ou des maisons dans les quartiers marchands. Les revenus alimentent la *zawila*, et indirectement le réseau clientélaire du cheikh. L'une des *zawila* les plus puissantes est celle du savant jurisconsulte Sidi Yahya de Tombouctou :

Tout à ses débuts (Dieu lui fasse miséricorde !) Sidi Yahya s'abstenait de faire du négoce ; mais à la fin de sa carrière, il s'en occupa activement. Il racontait à ce sujet que jusqu'au moment de se livrer au négoce, il voyait chaque nuit le prophète en songe ; ensuite il ne le vit qu'une fois par semaine, puis une fois par mois et enfin une fois par an. (A. Es-Sa'di, 1981, p. 82).

Le *waqf* conférait aux soufis une indépendance financière cruciale vis-à-vis du pouvoir politique. En plaçant des biens (terre, boutique, palmeraie) sous statut de *waqf*, les soufis s'assuraient des revenus pérennes, libérés de l'impôt et des aléas du pouvoir politique. Cela leur permettait de financer leurs propres activités sans être inféodés aux Askia. La sacralité du *waqf* en faisait un rempart économique et un levier de contestation politique. Le *waqf* permettait aussi de transmettre un patrimoine immobilier et spirituel au sein des familles savantes, assurant ainsi la continuité des *zawiyas* et de leur influence sur plusieurs générations.

Pour les soufis de l'Afrique de l'Ouest des XV^{ème} et XVI^{ème} siècles, le *waqf* était bien plus qu'une pratique pieuse. C'était un instrument stratégique qui leur a permis de construire un pouvoir économique et social autonome, de financer leur rayonnement intellectuel et de s'imposer comme des acteurs incontournables de la vie urbaine. Pour M. Diagayété et S. Jeppie

(2008, p. 67), ces possessions donnent aux Soufis un levier direct sur l'approvisionnement en eau et sur les transactions commerciales.

Un autre levier économique qui renforce l'autorité des soufis, c'est la *sadaqa*¹². A l'origine, c'est une aumône volontaire, une obligation morale pour tout musulman. Mais les soufis en font un instrument politique. Ils collectent les dons des riches marchands (qui espèrent la *baraka* en retour) et les redistribuent aux pauvres. Mais cette distribution n'est jamais gratuite. Elle crée au contraire une dette d'allégeance :

Un des seigneurs des gens de Sankoré, le fait a été transmis de source sûre, avait versé une aumône de 1000 mitsqals d'or entre les mains du cheikh, du jurisconsulte, le vertueux Abou-Abdallah. C'est-à-dire le cadi Moaddib-Mohammed-El-Kabari ; celui-ci la distribua aux pauvres à la porte de la mosquée de Sankoré. (A. Es-Sa'di, 1981, p. 77).

Pour les Soufis, la *sadaqa* est une application concrète de leur quête spirituelle. Elle purifie l'âme de l'attachement aux biens matériels. La générosité (*sakha*) est une qualité divine que le soufi cherche à incarner. Bien plus qu'une obligation sociale, la *sadaqa* est un pilier spirituel qui purifie l'âme, exprime l'amour divin et concrétise la compassion. Elle fait des Soufis des acteurs clés de la solidarité en islam. Le bénéficiaire de ces aumônes devient un *murid* (disciple), c'est-à-dire un soutien politique. Cette position des soufis pousse les élites politiques à rechercher constamment leur soutien lors des crises de succession qui ébranlaient la cour des Askia à la mort de l'Askia El-Hadj Mohammed en 1538.

En définitive, l'autorité des soufis repose sur trois piliers fondamentaux que sont les ressources intérieures (la *baraka*), la protection des pauvres et une économie redistributive. Ainsi, nul ne peut gouverner durablement sans le soutien de ces hommes de foi. Ces ressorts politique, social et économique permettent aux soufis de produire un savoir original.

2-Tombouctou, la cité savante

Longtemps considérée comme une "cité de savoir" où l'on enseignait le *fikh* et le *kalam*, l'analyse des sources narratives révèle une autre réalité : une part importante des textes produits et recopiés relève du droit soufi ésotérique.

¹² La *sadaqa* désigne en islam une aumône ou un don spontané et non obligatoire, distinct de la *zakat* (aumône légale, un des piliers de l'islam). Etymologiquement, le mot vient de l'arabe *sidq*, signifiant sincérité de vérité. Elle est donc vue comme une preuve de foi sincère. La *sadaqa* inclut tout acte de bien, pas seulement financier, comme un sourire ou un conseil. La *sadaqa jariya* est une forme particulière dont les bienfaits se poursuivent après la mort du donateur.

2-1-Sankoré : une "université soufie"

Connue comme l'une des trois grandes mosquées-universités¹³ de la ville de Tombouctou, Sankoré apparaît aussi comme un grand centre d'études malékites comparable à *al-Quarawiyyin* dans la ville de Fès. Elle n'était pas une institution officielle dédiée à une seule confrérie, mais un foyer intellectuel majeur où le soufisme imprégnait profondément les enseignements. Sankoré masque une spécificité soufie au regard de la tradition historiographique. Le soufisme était au cœur de la vie intellectuelle et spirituelle de Tombouctou et attirait dans la ville sainte de Tombouctou des milliers d'étudiants. A. Ouallet (2002, pp. 87-94) estime ce nombre à 25.000 étudiants au XVI^{ème} siècle. Surnommée la "Cité des 333 saints", la ville était un pôle d'attraction pour les soufis. Les bibliothèques reforgeaient d'ouvrages variés, incluant de la poésie soufie et des traités mystiques :

J'ai vu avec lui huit fois environ le *Mokhtasar* de Khelil en entier avec les interprétations qu'il en donnait (...) la *Mouatta* ; le *Teshil* d'Ibn Malêk que j'ai examiné à fond et sous toutes ses faces durant trois ans ; les *Osoul* d'Es-Sebki avec le commentaire d'El-Mahalli (...), l'*Alfiya* de El-Irâqi avec commentaire de l'auteur ; le *Telkhis el-miftah* (...) ; la *Soghra* d'Es-Senousi ; le commentaire de El-Djezaïriya ; les *hikem* d'Ibn-Ata-Allah, avec commentaire de Zerrouq : (A. Es-Sa'di, 1981, p. 75).

Les grandes confréries structuraient la vie spirituelle. La *Qaririyya* joua un rôle clé dans la pédagogie de Sankoré et l'éducation des femmes. Al-Maghili, figure liée au *Qadiriyya* a influencé les réformes religieuses et l'enseignement dans la région. Bon nombre de grands savants de Tombouctou étudient sous la direction des maîtres soufis comme Muhammad b. Abi Bakr al-Walati, El-Maghili, Es-Soyouti, ... Ces derniers sont réputés pour leur *kashf* (discernement spirituel) et la science des lettres. *Le Tarikh-Es-Soudan* d'A. Es-Sa'di (1981, p. 67) rapporte à cet effet que le jurisconsulte avisé El-Aqit-ben-Abdallah-El-Ansammani « reçut les leçons d'El-Moghili, El-Djelal-Es-Soyouti et d'autres maîtres. Il eut une discussion avec le hafid El-Belbâti sur certaines questions. »

A Sankoré, on distingue deux niveaux d'enseignement. En effet, le premier niveau (niveau exotérique) est ouvert à tous : *fiqh*, grammaire arabe, *hadith*. C'est le cursus de base enseigné en public dans la cour de la mosquée. Quant au second niveau (niveau ésotérique), il est réservé aux initiés. On y trouve la science des lettres, onirocritique avancée, les invocations secrètes (*awrad*). Cette formation se fait à huis clos, souvent dans la maison du maître ou dans une *zawiya* attenante. Le passage du premier au second niveau nécessite un serment

¹³ Les deux autres sont Djinguereber et Sidi Yahya

d'allégeance (*bay'a*) au maître soufi. Cette allégeance crée un réseau d'initiés structuré verticalement, véritable chaîne de pouvoir parallèle à l'administration. A ce propos, A.B. I.M. Miqa (1997, p. 136) fait mention du Cheikh, le fakih Muaddib Al-Kabari qui vécut vers le début du deuxième tiers du neuvième siècle de l'hégire, soit le quinzième siècle de l'ère chrétienne.

Sankoré était un lieu de synthèse où le soufisme était intégré à un enseignement plus large (droit, astronomie, géographie, grammaire, ...). Il ne s'agissait donc pas d'une "école soufie" exclusive, mais d'un centre où la spiritualité soufie était une composante essentielle du savoir. Sankoré était bien plus qu'une simple université. C'était le cœur battant d'un islam ouest-africain profondément imprégné de soufisme, dont l'héritage spirituel et intellectuel reste encore vivace.

2-2-Bibliothèques et réseaux savants

Les bibliothèques de Tombouctou sont les gardiennes d'un héritage soufi unique en Afrique de l'Ouest. Loin d'être de simples entrepôts de livres, elles sont le reflet tangible du rôle central qu'a joué le soufisme dans la vie intellectuelle, sociale et politique de la cité pendant son âge d'or. Le savoir soufi n'est pas oral. Il s'incarne dans une production écrite massive, financée par le *waqf* et les mécènes de la ville. Tombouctou abrite des dizaines de bibliothèques privées appartenant à des familles de lettrés soufis. La plus célèbre est la bibliothèque de la famille al-Aqit (fondée par le cadi Umar b. Aqit), qui contient plus de 1600 volumes, dont un inventaire de 1603 volumes avec 42 % d'ouvrages soufis et des commentaires d'ibn Arabi. A. Es-Sa'di (1981, p. 60-61) rapporte à cet effet que :

Ahmed ben-Mohammed-ben-Aqit avait tout étudié, la théorie du droit, la rhétorique, la logique (...) Il aimait les gens de bien et se montrait humble avec eux, n'ayant jamais de haine contre personne et rendant justice à tous. Il était amateur de livres, sa bibliothèque bien garnie contenait tous les ouvrages rares et précieux ; il les prêtait volontiers.

L'immense majorité des manuscrits de Tombouctou, dont le nombre est estimé entre 100000 et 500000, sont conservés dans les bibliothèques privées familiales. Ces collections sont le fruit d'un travail de collecte et de copie mené sur plusieurs générations par des familles de lettrés, très souvent soufis. Les bibliothèques ne se contentaient pas de conserver des textes religieux classiques ; elles abritaient une vaste littérature soufie : traités de soufisme (*tasawwuf*), recueil de poésie mystique, prière et invocations et manuels d'ésotérisme.

Les soufis n'étaient pas de simples usagers des bibliothèques, ils en étaient les principaux créateurs et gardiens. Le soufisme était une discipline intellectuelle à part entière,

comme en témoigne le contenu des manuscrits. Des familles entières, comme les Haidara ou les Kati, se sont consacrées pendant des siècles à la copie, à l'étude et à la transmission de ces textes, faisant de leurs bibliothèques des institutions de savoir où l'ésotérisme soufi s'enseignait et se pratiquait. Bien plus que des dépositaires de manuscrits ; les bibliothèques de Tombouctou sont les sanctuaires où la pensée et la pratique soufies ont été préservées, étudiées et transmises pendant des siècles. Elles témoignent de la symbiose profonde entre le soufisme, l'érudition et le pouvoir urbain qui a fait la grandeur de la cité :

Le très docte, le jurisconsulte Ahmed-ben-Omar-ben-Mohammed-ben-Aqîr était un homme de bien, vertueux et pieux, possédant dans sa mémoire la Sonna (...) Jurisconsulte, lexicographe, grammairien, prosodiste et érudit, il s'occupa de science toute sa vie. Ses livres furent nombreux, écrits de sa main avec de copieuses annotations. A sa mort, il laissa environ 700 volumes. (A. El-Sa'di, 1981, p. 61).

Plusieurs collections illustrent ce lien indissociable entre soufisme et savoir écrit. L'une des plus importantes collections est la bibliothèque familiale Fondo Kati, fondée par le chroniqueur Mahmud Kati, conseiller d'Askia Mohammed. Selon S. Moumouni (2006, pp.398-406), cette bibliothèque renferme plus de 7000 manuscrits dont certains traitent de sujets soufis. La deuxième collection est celle de la famille Kounta (*Zawiyat al-Kunti*). Cette collection fait référence au prestigieux fond de manuscrit ancien conservé par la grande famille soufie des Kounta. Selon I. Hamet (2022, pp. 303-319), cette bibliothèque privée renferme de précieux documents illustrant l'histoire religieuse, le soufisme, le droit et la science en Afrique de l'Ouest.

2-3-Les caractéristiques (sciences pratiques) du soufisme tombouctien

Le savant soufi n'est pas purement théorique. Il produit les techniques opératoires utilisées quotidiennement dans la gestion de la cité. En effet, dans les sociétés islamiques prémodernes, les rêves sont une source légitime de révélation. Cette pratique est érigée en science systématique. On retrouve à Tombouctou à cet effet, plusieurs copies du *Muntakhab fi ta'bir al-ru'ya* d'Ibn Sirin, mais aussi des traités locaux comme *Fath al-mubin fi ta'bir al-manam* d'un auteur anonyme du XVI^{ème} siècle. Ces textes sont utilisés par les Cadis et les conseillers des Askia. C'est le cas de l'Askia Mohammed. Le souverain consulte régulièrement les cheikhs pour interpréter des rêves avant de prendre des décisions. Le cheikh oriente ainsi la politique des souverains :

Un jour, un des grands personnages de l'entourage du sultan vit en songe quelqu'un qui lui dit (...) Ce songe se répéta trois fois. A la troisième fois, le grand personnage obtint une description du saint homme. Aussitôt, il alla raconter dans tous ces détails

au sultan qui lui donna l'ordre de guetter l'homme et, dès qu'il aurait vu, de le lui emmener. (A. Es-Sa'di, 1981, p. 31).

Les Askia de Gao utilisent également le *Ta'bir al-ru'ya* pour légitimer leur autorité. Un texte du *Tarikh el-Fettach* (M. Kati, 1913, p. 39) rapporte à cet effet une vision d'Askia Mohammed :

Je vis toute la terre comme transformée en une masse d'eau, les étoiles semblaient surgir de cette eau et s'élever vers le ciel, les oiseaux paraissaient venir autour de moi et s'entr'égorgent eux-mêmes. Ensuite je vis sept hommes portant une chaire verte qu'ils vinrent placer entre nous deux.

Ce récit onirique colporté par les soufis, renforce le prestige du souverain tout en le rendant dépendant d'eux pour l'interprétation. Dans son *shifa as Sai'l*, Ibn Khaldun (1991, p. 22), expose d'abord les réponses d'Al Qabab et d'Ibn Abbad puis dans un style très juridique, il fournit une réponse restée fameuse dans l'histoire du *tassawwuf* (mysticisme) : « celui qui n'a pas de shaykh, Satan est son shaykh ». Pour Ibn Khaldun, le cheick est donc indispensable. Il est l'homme de la connaissance spirituelle intuitive ayant atteint le *tawhid* (l'union) caractérisé par l'effacement du moi humain devant Dieu, et pouvant guider le disciple sur des sentiers dangereux.

Par ailleurs, la science des lettres (*Ilm al-huruf*) est un ésotérisme numérologique qui attribue à chaque lettre arabe une valeur numérique et des propriétés cosmiques. Certains soufis se spécialisent dans ce domaine. Es-Sa'di cite Muhammad Baghayogho (un érudit du XVI^{ème} siècle) comme « *connaisseur des lettres et des secrets* ». Il était consulté pour rédiger des talismans placés aux portes de la ville. Un texte du *Tarikh es-Soudan* (A. Es-Sa'di, 1981, p. 46) rapporte à propos du jurisconsulte El-Hadj :

On assure que c'était un thaumaturge (...) Celui-ci prononça certaines paroles sur du millet et invita les assistants à en manger. Tous en mangèrent sauf une seule personne, le gendre de El-Hadj (...) "Allez maintenant au combat, dit le saint, et vous n'aurez rien à redouter des traits de l'ennemi." Tous, en effet, revinrent sains et saufs, il n'y eut que la personne qui n'avait pas mangé de millet qui mourut dans ce combat.

Les Cadis (juristes orthodoxes) critiquent parfois ces pratiques comme relevant de "la magie illicite" (*sihr*). Mais les soufis répondent qu'il s'agit d'une "science licite fondée sur le Coran". Cette tension n'empêche guère cette cohabitation. Le Cadi de Tombouctou lui-même sollicite parfois les soufis pour résoudre des affaires difficiles. Le juriste Al-Fishtâli (1955, p. XXXV), attaque les membres des confréries, les qualifie d'hypocrites, et dénonce certaines de leurs pratiques comme le port des chapelets et des manteaux, la danse et la transe. Ces pratiques, dit-il, tuent la vraie religion. En termes clairs, Al-Fishtâli affirme ne reconnaître que

deux sortes de maîtres, ceux qui enseignent la science et ceux qui enseignent un métier. Quant au Cheikh, il ne le reconnaît pas.

Si le doute juridique est jeté sur la personne du Cheikh, c'est que celui-ci se targue d'atteindre un stade auquel la vérité suprême lui est dévoilée, ce qui lui confère une connaissance intuitive, située au-delà de la science juridique exotérique et au-delà du contrôle des juristes. C'est en s'appuyant sur cette dimension du dévoilement qui le différencie du droit des comportements extérieurs que le soufisme fonde la nécessité du Cheikh. En s'attaquant au personnage du cheick, les *fugaha* s'attaquaient ainsi aux cultes des saints, car le personnage du cheick est au fondement même du culte des saints. Ces considérations suggèrent, pour A. Dialmy (1998, pp. 481-504), que l'opposition islam scripturaire/islam confrérique est adéquate au contexte socio-politique des XV^{ème} et XVI^{ème} siècles. Le soufi apparaît au demeurant comme un intellectuel capable de décrypter l'invisible pour une gestion harmonieuse des villes. Dans ces villes savantes, l'ésotérisme est au cœur de la gouvernance où les soufis savants interagissent avec le pouvoir politique.

3-L 'articulation urbaine du savoir et du pouvoir

Loin d'un face à face entre soufis savants et souverains, l'analyse des sources révèle un jeu d'alliances, de concurrences et de compromis constants.

3-1-La ritualisation du pouvoir : le souverain disciple

L'Askia Mohammed est présenté par les chroniques soudanaises comme un souverain pieux proche des lettrés. Le principe fondamental de l'Etat étant d'inspiration coranique, les institutions héritées des Sonni tendent à se rapprocher du modèle musulman. La centralisation de l'Etat, plus systématisée que dans les royaumes soudanais, était conforme à l'esprit coranique qui fait du souverain le responsable unique du pays dont il doit répondre le jour du jugement dernier. Toujours est-il que l'Askia est aidé d'un conseil de dignitaires dont un bon nombre d'Oulémas. Le fait nouveau ici est la place prise par ces docteurs de l'islam :

Askia-Mohammed déploya, en effet, le plus grand zèle pour fortifier la communauté musulmane et améliorer le sort de ses membres. Il fréquenta les docteurs et leur demanda des avis sur ce qu'il était de son devoir de faire dans les affaires du gouvernement. (A. Es-Sa'di, p. 118).

Parmi ces savants privilégiés, notons les Cheikhs Mour Salih Diawara, Mohammed Toulé, Gao Zakaria, Mohammed Tenenkou, Mohammed Haougaro, Mahmoud Kati, le cadî Mahmoud Niedobogho, le Chérif hassanide Ahmed es-Seqli et l'intendant général Ibrahim el-Khidr. (J.-C. Dédé, 2014, pp. 23-39). En se plaçant sous la protection du cadî pour éviter les

"feux de l'enfer", l'Askia Mohammed se dépouille de ses pouvoirs d'influence et d'injonction pour les céder au cadi Mahmoud. Celui-ci peut dorénavant exiger du souverain et de tous les autres acteurs politiques de l'empire qu'ils se plient à ses saintes directives comme cela se fait dans toute véritable *Wilayat al-fakih*. Cette autorité se fonde ainsi sur la reconnaissance et l'acceptation par toute la communauté de son leadership politique et religieux.

La version de l'islam propre aux confréries soufies permet aux Africains, en écartant de leur horizon toute reconnaissance par trop explicite de la primauté et de l'hégémonie arabe dans les affaires spirituelles et politiques, d'échapper aux blessures psychologiques que n'aurait pas manqué de provoquer chez eux un état trop apparent de subordination. Pour D.-C. O'Brien (1981, pp. 7-30). Les confréries soufies autorisent l'Afrique noire à avoir ses propres saints et firent que les Africains pouvaient devenir, dans les faits sinon dans la doctrine, leurs propres maîtres dans leur propre maison de l'islam.

La ritualisation du pouvoir de l'Askia Mohammed a une dimension politique stratégique. La meilleure illustration du souverain disciple est sa relation avec le maître soufi de Tlemcen, al-Maghili. (Al-Maghili, 1975, pp. 398-432). Askia Mohammed consultait régulièrement ce dernier pour obtenir une légitimation religieuse après avoir usurpé le trône de Sonni Baro. Pour se faire, Al-Maghili lui rédige une sorte de "miroir des princes" mêlant conseils juridiques et recommandations soufis. Comme le souligne J. Hunwick (1985, p. 32), les réponses d'al-Maghili aux questions d'Askia Mohammed portent sur les principes de gouvernance politique qui ont contribué à l'établissement de la sécurité et de la stabilité dans la région.

Il s'agit, pour B. Gagsou-Golvang (2001, p. 52) de la mise en place d'une véritable politique d'alliance avec le clergé musulman. Le but de ces réformes politiques est de consolider la monarchie théocratique par un renforcement des liens entre la royauté et l'Orthodoxie sunnite. Cette alliance est mutuellement bénéfique. L'Askia obtient une légitimité religieuse sans précédent et la baraka du Cheikh. En retour, Askia Mohammed offre aux soufis des terres, des exemptions fiscales et faire construire des zawiyas dans les grandes villes. Ces derniers gagnent un protecteur puissant, des ressources matérielles et une liberté de diffusion :

Conduit ce lot-ci au cadi El-Aqib et dis-lui qu'il s'en serve pour m'acheter de Dieu ma part de paradis ; il sera mon mandataire auprès de Dieu pour cette acquisition et partagera le lot entre lui-même, les gens de sa famille et ses descendants, ainsi qu'entre tous ceux qui auront droit à quelque part de cette offrande. (M. Kati, 1913, p. 198).

Dans l'officialisation du confrérisme par les Askia, nous y voyons une technique d'islamisation du monde rural et un instrument d'organisation de la société citadine. En reconnaissant le confrérisme, les souverains le voient comme une composante importante du panorama religieux, c'est-à-dire du panorama politique en dernière analyse. Pour le pouvoir, la notion de sainteté reste utile, car, en plus qu'elle sert à organiser la société, elle est exploitée par les souverains pour conférer à leur dynastie une dimension charismatique. La collaboration se ritualise souvent lors des grandes rencontres à Gao. Le *Tarikh el fettach* (1913, p. 14) décrit comment Askia Mohammed rend un vibrant hommage aux savants musulmans. Ce geste, symboliquement fort, présentait le souverain comme un "disciple" des religieux :

l'Askia décida également que, lorsque les cadis viendraient le trouver, il ferait étendre pour eux une natte de prière ; il décida que les eunuques de sa maison se tiendraient à sa gauche, qu'il ne se lèverait pour personne sauf pour les savants et pour les pèlerins lorsque ceux-ci reviendraient de la Mecque, que les savants, les chérifs et leurs enfants seraient seuls admis à manger avec lui, mais qu'il en serait de même des san, même si ceux-ci étaient tout jeunes : Dieu fasse miséricorde à ce prince.

Les docteurs de l'Islam et les pèlerins de retour de la Mecque obtiennent l'insigne honneur de serrer la main du souverain. Les chérifs ont quant à eux l'autorisation de partager le repas avec le souverain, chose qui était permis uniquement à la reine ou à l'héritier. (D.T. Niane, 1975, pp. 105-106).

3-2-Médiations, tensions et résistances

La relation entre les soufis et les Askia aux XV^{ème} et XVI^{ème} siècles est un jeu d'équilibre instable, oscillant entre une médiation nécessaire, des tensions latentes et des résistances ouvertes. Les Askia, bien que détenant le pouvoir politique, cherchaient à maintenir des relations harmonieuses avec les élites religieuses pour garantir la stabilité de leur empire multiculturel. Dans la ville de Tombouctou, les populations préféraient souvent porter leurs différends devant un cheikh soufi plutôt que devant le Cadi. Le *Tarikh es-Soudan* rapporte que le saint, le savant Mahmoud-ben-Omar-ben-Aqit-ben-Omar-ben-Ali-ben-Yahya-ben-Godala était réputé pour sa justice et son équité. A ce propos, A. Es-Sa'di (1981, p. 62) affirme :

Il fut une des meilleures créatures de Dieu parmi les saints et les savants de Dieu (...) Il rendit bonne justice en toutes choses, se montrant énergique en faveur du droit et menaçant envers ceux qui avaient tort. Sa justice était célèbre au point qu'on ne lui connut point de rival sous ce rapport à cette époque.

La relation entre les Askia et les soufis reposait sur un échange de bons procédés. Les souverains offraient des dons, des terres et des privilèges en échange du soutien moral, des services spirituels et la protection contre les malédictions des religieux. L'exemple le plus

célèbre est l'alliance entre Askia Mohammed et le savant soufi Al-Maghili. Le souverain cherchait à légitimer son pouvoir en s'appuyant sur l'islam et Al-Maghili répondait à ses questions. Pour B.S. Hall (2025, pp. 25-50), cette relation contribuait à forger une nouvelle forme de souveraineté islamique.

Malgré cette alliance, des tensions étaient constantes, notamment à Tombouctou, qui jouissait d'une certaine autonomie et abritait un contre-pouvoir religieux structuré. Le cadi de Tombouctou, représentant de l'autorité religieuse et judiciaire, s'érigait parfois en contrepoids face au pouvoir impérial. La résistance des soufis pouvait prendre la forme d'une opposition politique, sociale ou religieuse, allant de la désobéissance fiscale à la contestation de la légitimité du souverain. L'alliance entre pouvoir politique et autorité spirituelle n'est donc jamais exempt de soupçons et de rivalités. Un exemple révélateur est la tension entre l'Askia Daoud et le cadi El-Aqib, le saint, le vénéré de la ville de Tombouctou :

Des calomniateurs avaient semé la zizanie entre le roi et le câdi en prêtant à celui-ci des propos qu'il n'avait pas tenus ; alors l'askia lui avait envoyé un message conçu en des termes fâcheux pour tous les deux, message auquel le cadi répliqua par une réponse, que seul pouvait supporter un prince tel que Daoûd. (M. Kati, 1913, p. 201).

Mais face à la réaction vive du cadi El-Aqib, Askia Daoud doit reculer et se soumettre aux directives du saint de Tombouctou, El-Aqib. C'est une victoire politique majeure pour les saints maîtres de Tombouctou qui démontrent leur emprise dans la gestion des affaires politiques. Selon le *Tarikh el-Fettach* (M. Kati, 1913, p. 202), l'Askia Daoud :

(...) se présenta au câdi dans une attitude insinuante, humble et modeste et se pencha pour lui baiser la tête, tandis que le câdi l'accueillait en restant assis en face de lui, à la manière de quelqu'un qui se dispose à se lever pour partir, et en gardant un visage sévère. L'Askia, lui, se montra si affable qu'il finit par amadouer le câdi, que celui-ci se calma et que l'accord se fit entre eux après bien des refus et des résistances de la part du câdi.

Les médiations, tensions et résistances entre soufis et Askia constituent un jeu d'acteurs complexe. La collaboration était souvent pragmatique, mais le pouvoir religieux des soufis et l'autonomie de villes comme Tombouctou créaient un rapport de force permanent. Ce jeu d'équilibre a profondément marqué l'histoire politique et religieuse du Soudan occidental.

Conclusion

Notre enquête a montré qu'aux XV^{ème}-XVI^{ème} siècles, le mysticisme soufi en Afrique de l'Ouest ne se réduisait ni à une spiritualité individuelle ni à une simple dévotion populaire. Il constituait un système intégré qui structurait en profondeur la vie des cités de la boucle du Niger. À travers l'étude des chroniques et des manuscrits de Tombouctou, nous avons pu mettre

en lumière trois dimensions essentielles de ce phénomène : le soufisme comme un instrument de pouvoir urbain autonome, la cité savante comme un véritable laboratoire soufi et le jeu d'alliances, de concurrences et de compromis constants entre soufis et autorité politique. L'invasion marocaine de 1591, suivie de la destruction partielle des bibliothèques et de l'exil de nombreux savants, marque une rupture. Pourtant, le modèle de la ville savante soufie ne disparaît pas. Il se recompose aux XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles, d'abord dans les régions haoussa (Kano, Katsina), puis plus à l'ouest.

Bibliographie

AL-FISHTALI, « Etablissement de la preuve ruinant les nouveautés introduites par les novateurs » in P. Nwyia, « Ibn Abbad de Ronda, mystique andalou-marocain. Introduction à sa vie et à son œuvre, suivie du texte inédit des Rasā'il Alsugrā », *Ecole pratique des hautes études*, Section des Sciences religieuses, pp. 89-92.

DEDE Jean-Charles, 2014, « Politique symbolique et légitimation du pouvoir monarchique dans l'empire songhay : le cas d'Askia Mohammed Silla (1493-1528), *Rev. Hist. Afr. GODO-GODO*, n°. 24, pp. 23-39.

DIALMY Abdessamad, 1998, « Les rites obstétriques au Maroc. Un enjeu politique méridien ? », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 53^e années, No.3, pp. 481-504.

ES-SA'DI Amir, 1981, *Tarikh es-Sudan*, Traduit de l'arabe par O. Houdas, Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris, 540p.

DIAGAYÉTÉ Mohamed, JEPPIE Shamil (dir.), 2008, *The meanings of Timbuktu*, Le Cap, HSRC Press; O. Ogunnaiké, 2020, "Sufism and intellectual history in West Africa: The Akbarian tradition", *Journal of sufi studies*, Vol. 9, No. 2, pp. 151-185.

HALL Bruce S, 2025, « Regard critique sur les souverainetés. Une perspective critique du Moyen Âge à nos jours », *Rencontres*, n°. 686, Série Histoire, n°. 18, pp. 25-50).

HAMET Ismaïl, 2022, « Les Kounta », *Revue du monde musulman*, Boîte d'archives Pierre Bonté No 6, 303-319.

HUNWICK Jhon, 1996, « The role of the Ulama in the politics of the Songhay Empire », *Islam et sociétés au Sud du Sahara*, No. 10, pp. 7-28.

IBN KHALDUN, 1991, *La voie et la Loi, ou le Maître et le Juriste*, Paris, Sinbad, traduit, présenté et annoté par R. Pérez, 308 p.

KANE Ousmane, 2016, *Beyond Timbuktu: An intellectual history of Muslim West Africa*, Cambridge, Havard University Press, 282 p.

KATI Mahmoud, 1913, *Tarikh el-Fettach*, Traduction française par O. Houdas et M. Delafosse, Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris, 363p.

LEVTZION Nehemia, 1994, *Islam in West Africa: religion, society and politics to 1800*, Aldershot, Variorum, 336 p.

MIQA Abu Bakr Isma'il Muhammad, 1997, *La culture et l'enseignement islamique au Soudan occidental de 400 à 1100 h sous les empires du Ghana, du Mali et du Songhay*, Niamey, Nouvelle imprimerie du Niger, 244 p.

MOUMOUNI Seyni, 2006, « Traduction manuscrite : les manuscrits africains en écriture arabe et ajami », *Bulletin de la Classe des lettres et des sciences morales et politiques*, tome 17, No 7-12, pp.398-406.

NIANE Djibril Tamsir, 1975, *Le Soudan occidental au temps des grands empires Xie-XVIe siècle*, Paris, Présence Africaine, 271 p.

NWYIA Paul, 1961, *Un mystique prédicateur à la Qarawiyin de Fès, Ibn Abbad de Ronda (1332-1390)*, Beyrouth, Imprimerie Catholique, LX + 273 p.

O'BRIEN Donal-Cruse, 1981, « La filière musulmane. Confréries soufies et politique en Afrique noire », *Politique africaine*, no. 4, La question islamique en Afrique Noire, pp. 7-30.

OUALLET Anne, 2002, Patrimoine mondial et pauvreté locale : Tombouctou et Djenné au Mali, *Les Annales de la recherche urbaine*, No. 92 : Ce qui demeure, pp. 87-94.

SAAD Elias, 1983, *Social history of Timbuktu: The role of Muslim scholars and notables (1400-1900)*, Cambridge, Cambridge University Press, 336 p.

WARE Rudolph, WRIGHT Zachary et SYED Amid, 2018, *Jihad of the Pen: The Sufi literature of West Africa*, Louisville, Fons Vita, 320 p.