ATTESTATION DE PUBLICATION
Akofena n°21, Vol.5 | Soumission : 30-05-2026 | Évaluation : 31-07-2026 | Publication : 30-09-2026

L'IDÉE D'UN ISLAM OUEST-AFRICAIN CHEZ SOULEYMANE BACHIR DIAGNE

Djibril DIOUF
Université Cheikh Anta Diop
ORCID iD : 0009-0004-0503-3167
djibril7.diouf@ucad.edu.sn

Résumé : L'islam, tel qu'il se donne à voir en Afrique de l'Ouest, présente certes un visage multicolore, mais force est de constater une importante domination du soufisme. Cet article entend étudier cet aspect de l'islam dans cette zone de l'Afrique, en montrant que ce continent, contrairement à ce qui est communément admis, a une tradition d'érudition *écrite* et pas seulement orale. Il y est également question de montrer que ce soufisme et cette érudition, entre autres, ont participé à donner à cet islam ouest-africain un caractère à la fois pacifiste, tolérant et pluraliste, malgré les *djihad* qui y ont été menés dans les XVIII[e] et XIX[e] siècles et ceux perpétrés de nos jours. De même, cet article interroge l'idée d'un islam noir qui serait local, en relation avec un islam que l'on pourrait qualifier d'originel.

Mots-clefs : Afrique, *Djihad*, Érudition, Islam, Soufisme.

THE IDEA OF A WEST AFRICAN ISLAM IN SOULEYMANE BACHIR DIAGNE'S THOUGHT

Abstract : Islam as it manifests itself in West Africa certainly has a multi-colored face, but it is clear that Sufism has dominated significantly. This article intends to study this aspect of Islam in this part of Africa, showing that this continent, contrary to what is commonly believed, has a tradition of written and not just oral erudition. It is also a question of showing that this Sufism and this erudition, among others, participated in giving this West African Islam a character that is both pacifist, tolerant and pluralist, despite the *jihad* that took place there in the 18th and 19th centuries, and those thar are perpetrated nowadays. Likewise, this article questions the idea of a black Islam that is local, in relation to an Islam that could be described as original.

Keywords : Africa, Erudition, Islam, *Jihad*, Sufism.

Introduction

La région ouest-africaine est culturellement, et donc religieusement, complexe et hétérogène. En ce qui concerne l'islam, même si, à partir de la fin des années 1930 aux années 1950, la région a connu l'introduction et le développement du wahhabisme (Baudette, 2022) et, plus récemment, celle du salafisme, l'historiographie retient que c'est une zone largement dominée par le soufisme. En réalité, nous constatons que la région ouest africaine a fait l'objet d'une importante islamisation qui a débuté au VIII[e] siècle de notre ère et se poursuit jusqu'à nos jours (Niane, 1987). Ce qui nous amène à la problématique suivante : d'après l'œuvre de Diagne, en quoi consiste le patrimoine essentiel de l'islam ouest africain et qu'est-ce qui explique sa nature pluraliste et tolérante

? Quel sens faut-il donner à la notion du *djihad* dans cet islam soufi et comment corréler ce sens avec les guerres menées par des soufis ouest-africains tels que Ousmane dan Fodio en 1804 ou El Hadj Omar Tall de 1852 à 1864 ? Pour conclure, l'islam ouest-africain constitue-t-il une rupture avec les principes fondamentaux de l'islam ou représente-t-il une modalité historique particulière de leur mise en œuvre ? À titre d'hypothèses, nous soutenons que le pluralisme et la tolérance généralement associés à l'islam ouest-africain trouvent leurs principales sources dans ses modalités d'islamisation, dans l'influence du soufisme et dans la tradition d'érudition qui a marqué son évolution. Nous faisons également l'hypothèse que les guerres menées par certaines figures soufies ouest-africaines ne constituent pas une contradiction avec cet héritage religieux, mais relèvent de contextes historiques particuliers. Enfin, nous soutenons que l'islam ouest-africain représente une modalité historique de mise en œuvre des principes fondamentaux de l'islam plutôt qu'une rupture avec ceux-ci.

Dans ce sens, cette étude adopte une démarche herméneutique fondée principalement sur l'analyse des textes de Souleymane Bachir Diagne consacrés à l'islam, au soufisme et à l'histoire intellectuelle de l'Afrique de l'Ouest. Pour y arriver, il s'agit d'abord d'examiner les facteurs historiques, intellectuels et spirituels ayant contribué à la formation de l'islam ouest-africain. Ensuite, nous analysons les différentes significations de la notion de *djihad* afin de mieux comprendre sa place dans les trajectoires de certaines figures soufies de la région. Enfin, nous examinons les rapports entre l'islam ouest-africain et les principes fondamentaux de l'islam afin de déterminer s'il constitue une expression particulière de l'universalité musulmane ou une rupture avec celle-ci.

1.L'islam en Afrique de l'Ouest : entre pacifisme, tolérance et pluralisme.

En Afrique de l'Ouest, l'islam revêt habituellement des caractères de tolérance et de pacifisme. Si la grande question est de savoir quelles sont les raisons de tels aspects, la réponse, selon Souleymane Bachir Diagne, est à chercher d'abord dans la manière dont l'islam a pénétré en Afrique de l'Ouest, ensuite dans la signification du soufisme, dominant dans cette partie de l'Afrique et enfin dans la longue tradition d'érudition et d'enseignement qui s'est implantée dans des centres ouest-africains.

1.1. Modes de pénétration et d'expansion

De fait, l'islam est entré en Afrique de diverses manières et à des époques différentes. Il faut noter que le premier contact entre cette religion et l'Afrique est à placer sous le signe de la fraternité abrahamique entre l'islam et le christianisme. Dès la naissance de l'islam dans la péninsule arabique, où il s'est dressé contre le paganisme bédouin, les premiers musulmans ont subi de violentes persécutions de la part des païens mecquois. Pour les préserver, Muhammad, le prophète de l'islam, leur donna l'ordre de rejoindre l'Abyssinie, en 615, pour demander protection auprès d'un roi chrétien. Toutefois, quelques temps après la disparition du prophète, en 632, l'entrée de l'islam à partir de l'Égypte et son expansion un peu plus vers le Nord-Ouest du continent s'est faite sous le signe de conquêtes violentes qui ont commencé sous le Califat d'Oumar ibn al-

ISSN-L 2706-6312/ E-ISSN 2708-0633 CC BY 4.0

Qatab (634-644) (Diagne et Amselle, 2018 : 168-172). Pendant ce temps, l'islam s'est aussi installé le long de la rive orientale de l'Afrique ; une région où étaient présentes, nous dit Diagne, « les composantes du monde pluriel de l'islam » (2018 : 172). Cette pluralité et la nécessité du vivre-ensemble qu'elle engendre sont, partout où on peut les observer, facteurs de tolérance et de pacifisme. En ce qui concerne l'Ouest de l'Afrique, l'islam y a pénétré dès le VIII[e] siècle à travers les commerçants qui venaient de l'autre côté du Sahara. Ce que Diagne explique en ces termes : « Dès le VIII[e] siècle, l'islam a commencé d'être présent dans l'Ouest africain en suivant les voies du commerce transsaharien, qui existaient bien avant la naissance de la religion musulmane, reliant la région et la Méditerranée. » (2018 : 173). Au XI[e] siècle, War Jabi devient le premier souverain à se convertir et incite ses sujets à la conversion. À sa mort, en 1040, le Tekrour qu'il dirigeait et qui était une province de l'empire du Ghana était devenu musulman. Et à partir de ce moment, les grands empires qui feront suite au Ghana ont été administrés par des souverains musulmans. L'histoire a surtout retenu ce grand évènement qui fut le pèlerinage à la Mecque de Kankan Moussa, en 1324, alors qu'il était l'empereur du Mali. C'est donc le moment de noter que si l'islamisation s'est faite, par exemple, au Nord de l'Afrique par des conquêtes et dans la violence, il en est autrement pour l'Afrique de l'ouest. Dans ce sens S. B. Diagne souligne un fait majeur en ces termes :

> « Il est utile de rappeler à cet égard que l'islamisation de l'Ouest africain est moins due à l'action d'États et d'empires qu'à celle de marchands érudits. Elle ne s'est pas faite dans des flambées de violence, mais a cheminé par les voies du commerce qui ont porté partout et toujours plus au sud le message de la religion. » (2018 : 175).

Si la pénétration de l'islam, douce et lente, dans l'Ouest de l'Afrique a été le fait des commerçants berbères venant du Nord, son expansion dans toute la zone ouest-africaine est due à d'autres commerçants, Dioula et, surtout, Diakhankés. Ces derniers forment une communauté qui trouve en El Hadji Salim Souaré son ancêtre. Basée dans l'empire mandingue à partir du XIII[e] siècle, cette communauté développe l'enseignement d'un islam pacifique et tolérant, un islam soufi. (Sanneh, 2016). Ces modes de pénétration et d'expansion de l'islam dans cette zone sont une première raison du caractère pacifique et tolérant de l'islam en Afrique de l'ouest. Si les ordres soufis ont été à l'origine de cette expansion, il convient d'étudier maintenant le sens du soufisme et comment préfigure-t-il les valeurs de pluralisme, de tolérance et de pacifisme qui façonnent le visage de l'islam ouest-africain.

1.2. Significations du soufisme

N'allons pas vite croire que le soufisme ne serait que déviation et éloignement d'une *vraie voie* qui serait l'islam. Ses sens, aussi multiples qu'ils soient, trouvent leur ancrage dans l'islam même. Si on se demande ce qu'est la religion islamique, l'une des réponses possibles la présente sous trois aspects : l'*îmân* (la croyance en Dieu), l'*islam* (la pratique ou l'exécution des cinq piliers que sont la double profession de foi, la prière, la *zakât* ou l'aumône obligatoire, le jeûne et le pèlerinage à la Mecque) et l'*ihsân*

(l'excellence de caractère). Ce dernier aspect consiste à « adorer Dieu comme si nous Le voyions, tout en sachant que même si nous ne Le voyons pas, Lui nous voit ». (Mouslim, 2011 : 4). Cette idée d'excellence est le premier sens du soufisme. Dans *Le fagot de ma mémoire*, Diagne dit :

> « Toujours se sentir en Présence de Dieu pourrait être une définition du soufisme qui n'a en effet pas besoin d'avoir un nom pour être considéré comme la réalité vécue par les premières générations de musulmans. En un mot, le soufisme (…) n'est autre que l'« excellence de caractère ». (2021 : 129).

Dans une autre mesure, nous pouvons envisager une identification de l'*ihsân*, du soufisme donc, à l'*islam* et à l'*îmân*. En supposant cela, nous partons du principe selon lequel nous ne pouvons croire en un Dieu, dont aucune expérience sensible ne nous fournit la certitude de l'existence, que si nous avons présent à l'esprit le fait que *Lui nous voit, même si nous ne Le voyons pas*. De même, nous ne pourrions-nous acquitter de façon convenable des cinq piliers qui constituent l'*islam* que si, de façon permanente, nous nous sentons « *en présence de Dieu* ». Fort de ce constat, Diagne affirme que « la réalité du soufisme peut rester sans autre nom que celui de l'un quelconque de ces trois visages de l'islam ». (2021 : 130).

L'étude de la signification du soufisme chez Diagne est naturellement inséparable d'une considération des références coraniques, et particulièrement de deux parmi elles : le verset 256 de la Sourate 2 qui s'éclaire du verset 172 de la Sourate 7. Avec le premier verset, la question est de savoir si selon l'islam la contrainte est nécessaire en religion. Il y a deux façons de lire ce verset : « il n'y a pas de contrainte dans la religion » et « point de contrainte en matière de religion ». (Berque, 2002). La première lecture inscrit l'absence de contrainte au sein de la religion de l'islam, qui se proclame donc comme la vraie religion ; ce qui laisse comprendre que, par conséquent, il faut contraindre les non musulmans, par la force, à embrasser l'islam. La seconde lecture de ce verset installe l'absence de contrainte au-delà même de l'islam en tant que religion historique apparue en 610 avec Muhammad. Cette seconde lecture, qui est celle de Souleymane Bachir Diagne, montre que la marque de possibilité de la foi est le seul consentement, et rien d'autre.

Pour mieux le comprendre ainsi, il faut le mettre en relation avec le verset 172 de la Sourate 7 dont le contenu évoque une scène primordiale dans laquelle l'être humain donnait son consentement à l'unicité de Dieu, et ceci sans contrainte : « Et quand ton Seigneur préleva des fils d'Adam, de leurs reins, leur progéniture et les rendit témoins sur eux-mêmes : "Ne suis-je pas votre Seigneur ? – Mais oui ! Nous en témoignons" ». (Berque, 2002). Une fois sur terre, l'homme est dans une obligation individuelle de se rappeler ce consentement primordial à un Dieu unique. Il peut y arriver dans la mesure où il y a une sorte de marque imprimée en lui par son Créateur. C'est comme la réminiscence platonicienne. C'est le moment de noter que le soufisme n'est rien d'autre que l'effort permanent de se rapprocher de cet état initial dans lequel l'homme n'avait interposé absolument rien entre lui et son Créateur. Dans ce sens, Diagne aime à révéler que « les soufis se désignent ainsi souvent comme "les gens du rappel" ». (2021 : 131). Le rôle de

ISSN-L 2706-6312/ E-ISSN 2708-0633 CC BY 4.0

guide accordé au maître soufi trouve pleinement son sens dans cette situation. Il est comme un pasteur qui conduit les adeptes vers la réconciliation avec Dieu, sans contrainte ni violence en vertu du verset 256 de la Sourate 2 étudié plus haut. Cette mission peut s'avérer simple dans la mesure où chaque humain a, gravé dans son être même, le sentiment du Divin et de son Unicité. Ce que Diagne dit en ces termes : « La capacité de réminiscence, de faire retour à ce jour-là, est la force inscrite dans les humains et qui les meut. » (2021 : 131). C'est là que trouve à s'exprimer le pluralisme dont le soufisme est porteur. Il désigne l'attitude qui consiste à voir l'unité qui est cachée derrière la diversité des voies utilisées par les humains pour retrouver ce consentement primordial. Ainsi, « Savoir lire l'unité de cette force d'aimer derrière les mouvements des êtres est le fondement même du pluralisme ». (Diagne, 2021 : 131).

Dans l'œuvre de Diagne, l'un des soufis qui exprime mieux cette signification de la mystique musulmane en Afrique de l'ouest, c'est Thierno Bokar Tall, le Sage de Biandiagara, dont la vie et l'enseignement sont connus grâce à son disciple et biographe Amadou Hampaté Ba. L'enseignement de Thierno est plein de pacifisme et de tolérance. Son pluralisme, dont Diagne dit qu'il est l'essence même du soufisme, apparaît en ces termes :

> « Pour Thierno Bokar, on l'aura compris, il n'existait qu'une seule Religion, éternelle, immuable dans ces principes fondamentaux, mais pouvant varier dans ses formes d'expression pour correspondre aux conditions du temps et du lieu de chaque Révélation. Cette Religion primordiale était, pour lui, comparable à un tronc dont les religions historiques connues seraient sorties comme les branches d'un arbre. » (Ba, 1980 : 153).

Chez Diagne, le soufisme signifie aussi et surtout « une philosophie de l'action et non de la contemplation ou de l'extase ». (2021 : 132). De fait, la métaphysique traditionnelle du soufisme s'est toujours présentée sous le signe de la recherche de l'extinction de l'humain fini dans l'Infini que représente Dieu. (Diagne, 2001 : 24 – 27). C'est contre une telle métaphysique qu'il faut envisager le sens du soufisme chez Diagne. Avec lui, le soufisme a pour fin, non pas la consumation du fini (l'homme) dans l'Infini (Dieu), mais il doit aboutir à l'affirmation de ce fini qui parvient à faire face à l'Infini. La référence de Diagne sur ce point précis, et sur beaucoup d'autres, c'est surtout le philosophe et mystique indien Muhammad Iqbal. En effet, le soufisme de l'extinction repose sur l'idée du monisme ontologique qui consiste à penser que la seule vraie réalité c'est Dieu, l'Être Suprême ; le monde et l'humain, qui ne devrait chercher qu'à s'absorber dans l'Être, n'ont absolument aucune consistance (Diagne, 2001 : 24 – 27). Cette idée se résume comme suit :

> « L'homme (...) aurait donc tort de se croire une entité à part : tout sentiment de séparation selon une telle doctrine ne saurait être que la simple traduction de l'ignorance de cette vérité essentielle que l'altérité n'est qu'une pure apparence, un rêve, une ombre qui ne saurait, face à l'unique Réalité, jamais accéder à la

> consistance d'un "je", marquer l'émergence, au sein de l'Être, de la personnalité. » (Diagne, 2001 : 24).

Le véritable soufisme vers lequel fait appel Diagne prend le contre-pied d'une telle conception. Il repose sur le pluralisme ontologique, qui consiste à affirmer qu'en face de l'Être, les âmes humaines et le monde sont dotés d'une plénitude ontologique. La réalité des âmes étant posée, l'homme est conséquemment susceptible de progrès, d'ascension vers plus de consistance par son action transformatrice du monde. Par cette action de transformation continue de sa personne, en créant ses valeurs, et du monde, par les soins qu'il lui apporte, l'homme arrive à jouer pleinement son rôle de lieutenant de Dieu sur terre. Ainsi, il est désormais collaborateur ou co-créateur ou encore co-auteur avec Dieu. (Diagne, 2001 : 27 - 32). L'idée majeure que porte ce soufisme, c'est l'affirmation de la consistance de l'homme par l'action, qui permet à celui-ci d'avoir désormais conscience de la responsabilité et de la liberté qui lui sont confiées, et non pas par la contemplation, qui se détourne du monde. Dans *La reconstruction de la pensée religieuse en Islam*, M. Iqbal cite ces vers de son *Livre de l'Éternité*, et qui affirme avec force le message que transmet le soufisme de l'action et de l'affirmation de la consistance du "soi" humain :

> « Vois-toi alors avec la lumière de Dieu--- Si tu te tiens inébranlable devant cette lumière, Considère-toi comme vivant et éternel comme Lui ! Cet homme seul est réel qui ose--- Ose voir Dieu face à face--- Personne ne peut rester imperturbable en Sa présence ; Et celui qui peut, vraiment, il est en or pur. » (Iqbal, 1986 : 157)

Cette idée est rendue en prose par Diagne comme suit :

> « L'individualité qui se constitue et se découvre dans l'action est ainsi comparée à la vague qui n'existe que continuellement sculptée par son propre mouvement ; de même que la montagne sans la force qui la dresse et qui est son 'moi' n'est rien d'autre qu'un tas de sable. » (Diagne, 2010 : 37).

Le sens ultime du soufisme est donc d'installer l'homme dans le sens de sa propre constitution par l'action et le mouvement, tout en étant fidèle aux principes immuables de l'islam. Ce n'est alors plus une religion statique qu'il faut chercher, mais une religion soucieuse de trouver toujours une réponse aux défis que posent les temps qui changent. C'est à une religion ouverte qu'appelle le soufisme de l'action qui vient faire pièce au soufisme de l'extinction et de la consumation. Cette forme du soufisme est aussi celle qui s'est développée en Afrique de l'ouest. Reprenons juste ce propos de Thierno Bokar Tall :

> « La vie en Dieu, liée à l'abandon confiant en sa Volonté, est équilibre entre le haut et le bas, entre l'intérieur et l'extérieur qui s'unifient en elle. Selon la parole du Prophète : « Travaille pour la vie de ce monde comme si tu devais vivre mille ans, et pour la vie future comme si tu devais mourir demain ». (Ba, 1980 : 254).

L'autre raison qu'il convient de relever, et qui a donné à l'islam ouest-africain son caractère pacifique et tolérant, c'est cette longue tradition d'érudition et d'enseignement qui a essentiellement caractérisé son évolution.

ISSN-L 2706-6312/ E-ISSN 2708-0633 CC BY 4.0

1.3. Philosophie et islam ouest-africain : entre tradition d'érudition et enseignement

Le débat autour de l'existence de la philosophie en Afrique a toujours tourné entre « ethnophilosophie » et « europhilosophie ». Il a ignoré, de tout temps, comment la philosophie grecque, en l'occurrence la logique traditionnelle d'Aristote et la métaphysique de l'Être, a trouvé un terreau fertile en Afrique de l'Ouest. Au fond, ce débat repose également sur une forte croyance que l'Afrique est un continent à tradition essentiellement orale. Cette croyance ignore complètement l'existence des centres d'érudition et d'enseignement ouest-africains pour l'essentiel. En effet, dans *L'encre des savants*, S. B. Diagne réserve un important chapitre aux « significations de Tombouctou » et dans lequel il affirme ce qui suit :

> « Il faut dire, à propos du débat sur l'existence d'une tradition africaine de pensée philosophique en relation avec sa possibilité en l'absence d'écriture, que celui-ci s'effectue souvent dans l'ignorance totale, par ses protagonistes, de l'histoire effective de centres intellectuels en Afrique où étaient étudiés et commentés, par écrit aussi, des textes comportant une dimension philosophique indéniable, et où les noms, par exemple, de Platon ou d'Aristote étaient bien connus, cela avant la présence européenne. » (Diagne, 2013 : 77)

Ce qu'il convient de comprendre est que cette érudition n'est pas seulement une théologie qui se développerait au sein de la religion musulmane sans aucune ouverture possible sur des savoirs qui viendraient hors d'elle. C'est plutôt une érudition qui témoigne de la rencontre entre philosophie et islam. D'ailleurs, S. B. Diagne fait noter que :

> « Ainsi est-il nécessaire, dans le champ africain, de s'instruire aussi de ce qu'il en est de la philosophie islamique, ou plutôt de la philosophie en terres d'islam, dont les centres intellectuels que furent Dienné, Tombouctou, Coki (au Sénégal) et autres lieux d'érudition de l'Ouest africain, ont aussi constitué des réceptacles. » (2013 : 77).

Cette transmission de la philosophie grecque vers les mondes syriaque et arabo-musulman s'inscrit dans une histoire complexe de circulations intellectuelles. Parmi les épisodes souvent évoqués figure la fermeture de certaines écoles philosophiques par l'empereur Justinien à partir de 529. En les considérant comme des écoles païennes et nocives à la foi chrétienne, Justinien estime qu'elles doivent céder la place à d'autres écoles destinées à enseigner le christianisme. Ainsi, fuyant le zèle de cet empereur, certains philosophes et autres savants qui vivaient dans son empire ont dû migrer vers l'Orient, en Perse et à la frontière de la Turquie actuelle. Toutefois, cette décision ne saurait à elle seule expliquer le passage de la philosophie grecque vers l'Orient. Celui-ci résulte d'un ensemble de médiations linguistiques, religieuses et institutionnelles qui permirent la conservation, la traduction et la diffusion des savoirs antiques dans plusieurs centres intellectuels du Proche-Orient, comme Nichapur, Edesse, Harran, entre autres. C'est dans cette dynamique de longue durée que s'inscrit ce que Diagne désigne sous le

nom de *translatio studiorum* et qu'il définit comme un vaste « mouvement de transmission des savoirs et de la philosophie grecs en langue syriaque puis arabe ». (2013 : 78).

Ce mouvement de transfert des connaissances trouve un apogée avec le calife abbasside al-Mamun qui, en 832, crée une "Maison de la sagesse" (*Baytal hikma*), à Bagdad, étant désormais devenu la capitale de l'islam. C'est une maison dédiée à la traduction de la philosophie grecque, du grec au syriaque puis à l'arabe et, plus tard, du grec à l'arabe directement. Toutefois, la Maison de la sagesse de Bagdad constitue juste un des foyers majeurs du mouvement de traduction gréco-syriaque et gréco-arabe qui caractérisa l'époque abbasside. Elle s'inscrivait cependant dans un réseau plus large d'érudits, de traducteurs et d'institutions participant à la circulation des savoirs antiques. (Gutas, 1998).

À partir de ce moment, le monde musulman s'imprègne de l'essentiel de la philosophie grecque, plus précisément de celles de Platon, d'Aristote et de Plotin. Même si l'enseignement de la philosophie dans des centres d'études en terres d'islam sunnite a connu un coup d'arrêt à partir du XIII^{e} siècle, coïncidant avec le sac de Bagdad par les Mongols en 1258 (Diagne, 2001 : 92), mais aussi avec la mort du véritable dernier philosophe musulman de l'âge classique, Averroès, en 1198 (Diagne, 2014 : 97), la logique aristotélicienne ainsi que la métaphysique de l'Être continueront tout de même de caractériser l'exercice de la pensée philosophique en islam. C'est dans cette situation que l'islam, avec ses disciplines dans lesquelles la philosophie a su se diffuser, connaîtra son expansion en Afrique. Pour le dire autrement :

> « (…) les questions, approches, ou références philosophiques se retrouvent dans des textes de théologie, de jurisprudence ou de métaphysique soufie, toutes sciences effectivement étudiées à Djenné, Tombouctou ou Coki. La logique classique en particulier (…) est toujours restée une composante importante du curriculum car elle était considérée comme un instrument (organon) pour toutes les autres sciences. » (Diagne, 2013 : 79)

C'est par cette appropriation de la philosophie grecque, de son enseignement et sa mise en relation avec les textes fondateurs de l'islam que cette religion, en Orient, en Occident et en Afrique de l'Ouest aussi, a vu naître des savants et intellectuels de renom. Il suffit, pour l'exemple ouest-africain, de citer le savant Ahmad Bâba al Timbukti al Sanhadji (1556-1627). Après que l'empire Songhay fut décimé par une expédition militaire marocaine, ce savant sera exilé au Maroc où il enseigna pendant quatorze années à Marrakech, confirmant ainsi la réputation de Tombouctou comme foyer majeur du savoir dans le monde musulman. S'inspirant de la conclusion de *La gratification des hommes de bien par l'exposé des mérites des ulémas*, un important ouvrage d'Ahmad Bâba, Diagne dit :

> « On peut considérer que tout ce que représente Tombouctou, sa signification pour l'Afrique d'aujourd'hui, s'exprime dans cette reprise par Ahmad Bâba de la parole qui est un message essentiel de l'islam : plus précieuse que le sang des martyrs est l'encre des savants. » (Diagne, 2013 : 80).

ISSN-L 2706-6312/ E-ISSN 2708-0633 CC BY 4.0

De fait, cela veut dire que pour nous, ouest-Africains, ce que doivent signifier aujourd'hui Tombouctou, Djenné, Coki et tous les centres intellectuels qui ont façonné l'islam en Afrique de l'ouest, se résume en deux choses : d'une part, ils ont été des lieux d'effervescence et de production de savoirs pouvant nous servir de sources intarissables de connaissances et, d'autre part, ils sont une base à partir de laquelle il nous devient possible de réactualiser la *translatio studiorum*. Ce qui permet de revivifier les langues africaines, en reprenant le même geste que beaucoup d'intellectuels musulmans qui ont écrit, avec des caractères arabes, des textes d'une dimension littéraire et épistémique capitale, en langues locales. Diagne rappelle souvent une icône dans ce domaine en ces termes : « (…) ainsi, à l'exemple d'Ousmane Dan Fodio (m. 1817) lui-même, les lettrés du sultanat qu'il a créé dans le Nord Nigéria ont-ils développé une riche littérature en haussa et en peul ». (2013 : 81).

2.Sens du *djihad* et violence dans l'islam soufi ouest-africain : un paradoxe ?

Dans son ouvrage *L'islamisme contre l'islam*, Muhammad Saïd al-Ashmawy dresse une étude de la notion du *djihad*. Selon lui, la signification du *djihad* suit l'évolution de la communauté musulmane. Dans l'époque mecquoise de la révélation coranique (entre 610 et 622) il a un sens essentiellement moral et spirituel. Il consistait à lutter surtout contre le paganisme bédouin, cependant sans les armes ; uniquement par le refus de s'adonner au polythéisme. À la Mecque, il est demandé au Prophète d'endurer les agressions et oppressions des païens. L'arme du *djihad* demeure la patience, et non pas la réponse par la violence. Le Coran est suffisamment clair là-dessus quand Dieu dit au Prophète ceci : « persévère donc d'une descente persévérance ». (Abdelaziz, 2005 : [Coran 70 : 5]) Durant l'époque médinoise, le *djihad* revêt une signification matérielle. En 622, le Prophète et ses compagnons sont contraints à l'hégire vers Médine. De-là, le *djihad* reviendrait à participer à l'organisation et à la survie de l'islam et des musulmans. Cette participation se faisait par le biais de dons et de contributions financières. La révélation coranique fait même état de cette signification du *djihad* en affirmant ceci : « Les croyants sont seulement ceux qui croient en Allah et en son Messager, et après cela ils n'ont point douté, et ont combattu avec leurs biens et par leurs personnes, pour la Cause d'Allah. Ceux-là sont les véridiques ». (Abdelaziz, 2005 : [Coran 49 : 15]).

Le premier moment où le *djihad* acquiert une signification qui l'apparente à la violence c'est à Médine. Les musulmans sont désormais autorisés à intercepter les caravanes mecquoises en provenance de Syrie, en réponse aux exactions qu'ils ont subies. De l'autre côté, les Mecquois mobilisent une grande armée en 624 en vue d'anéantir les musulmans. Désormais, la notion de guerre sainte devient applicable au *djihad*. Dans cette perspective, le Coran déclare ceci : « Il a été permis à ceux qui sont combattus, de se défendre, en raison de l'injustice qu'ils ont subie ». (Abdelaziz, 2005 : [Coran 22 : 39]). Ce verset est assez significatif en ce sens qu'il canonise ici la notion de *guerre défensive*, qui consiste, pour le musulman, à ne prendre les armes que parce que du préjudice a été

commis injustement contre lui. Cette notion de *guerre juste* nous servira dans la discussion des *djihads* menés par des soufis ouest-africains.

D'après ce qui précède, nous sommes passés d'un sens moral et spirituel du *djihad* (à la Mecque) à un sens violent sans oublier son sens matériel (à Médine). Cette évolution sémantique suivait, bien entendu, les circonstances dans lesquelles vivait la communauté. Par ailleurs, il est évident que c'était le sens moral et spirituel qui devait se maintenir, dans la mesure où après avoir livré et emporté l'une de leurs batailles, le Prophète fit savoir aux musulmans ceci : « Nous venons du djihad mineur et nous allons maintenant vers le djihad majeur ». (Al-Ashmawy, 1989 : 90). Cette tradition prophétique est une injonction on ne peut plus claire pour restreindre le *djihad* à son sens uniquement spirituel, pour qu'il ne soit donc plus autre chose que ceci : « Effort continu d'autodiscipline pour vaincre l'avarice et la cupidité (…), la soumission aux désirs et passions. Le *djihad*, c'est donc le refus du confort et de la facilité, le refus d'une existence vaine, vide de tout sens ». (Al-Ashmawy, 1989 : 91). Ce sens pacifiste et tolérant du *djihad* est exactement celui qu'adopte le soufisme et c'est même le sens de l'esprit de l'islam. En effet, l'islam ne signifie pas que soumission et abandon de soi à Dieu, son sens englobe également la notion de paix. Pour traduire le sens du mot islam, Diagne dit dans *La controverse* : « Il faudrait donc trouver un mot français qui puisse indiquer le fait de se soumettre à son Créateur, mais avec l'idée de paix ». (Diagne, 2019 : 46).

L'idée de violence et de tuerie faite par des musulmans, au nom de l'islam, serait donc devenue répugnante aujourd'hui, c'est-à-dire à un moment où cette religion a fini de s'imposer pour devenir universelle. D'après ce sens, qu'il est d'ailleurs bon de rappeler en ces temps où des vies sont partout ôtées au nom du *djihad*, faire montre de violence serait trahir l'islam. Cette répugnance de la violence s'exprime clairement à travers ces propos du Sage de Bandiagara :

> « Personnellement, dit-il, je ne m'enthousiasme que pour la lutte qui a pour objet de vaincre en nous nos propres défauts. Cette lutte n'a rien à voir, hélas, avec la guerre que se font les fils d'Adam au nom d'un Dieu qu'ils déclarent aimer beaucoup, mais qu'ils aiment mal puisqu'ils détruisent une partie de son œuvre. » (Ba, 1980 : 15).

Toutefois, si l'islam est paix, pacifisme et tolérance, comment peut-on alors comprendre les prises d'armes et les guerres qui ont été livrées, surtout en Afrique de l'ouest, de surcroît par des maîtres soufis ? Nul n'ignore que des maîtres soufis, par exemple El Hadji Omar Tall, Ousmane dan Fodio, Abd el-Kader, entre autres, ont été à l'origine de nombreuses guerres, dites saintes mais violentes. Cela contredit-il le pacifisme soufi ou est-ce de l'ordre de la nécessité ? En réalité, il faut noter que même si le soufisme professe tolérance et amour universel, pouvant embrasser même ceux qui ne croient pas en Dieu (Ba, 1980 : 141 - 145), cela n'empêche pas de prendre les armes quand il s'avère nécessaire. Ce serait dans le cadre de la guerre dite juste, parce que justifiée, par exemple, par une volonté de défendre sa foi. Cette forme de guerre, juste et défensive, est canonisée par l'islam. Ainsi, il ne faut pas confondre les flambées de violences menées par des soufis en Afrique de l'ouest, aux XVIII^{e} et XIX^{e} siècles, avec ce qu'il convient d'appeler

ISSN-L 2706-6312/ E-ISSN 2708-0633 CC BY 4.0

aujourd'hui djihadisme et terrorisme. Nous pouvons avancer l'hypothèse selon laquelle si les premiers étaient mus par des raisons historiques et considéraient la violence comme le dernier recours, les seconds font du *djihad* armé un pilier de l'islam, comme la prière ou le jeûne. Si l'on replace ces *djihads* dans leur contexte historique, nous voyons comment ils étaient orientés surtout contre les chefs traditionnels et souverains jugés païens et, également, contre l'impérialisme européen. Le souci de ces maîtres soufis de préserver leur religion contre le danger que représentaient à leurs yeux cet impérialisme et cette chefferie traditionnelle païenne et, aussi, leur nationalisme les mirent devant leur responsabilité historique de prendre les armes. Pour illustrer cette nécessité qui poussait ces soufis à entrer en guerre, Diagne prend souvent l'exemple d'Abd el-Kader, héros de la résistance algérienne contre le colonialisme français. De lui, il affirme ces propos, qui sont également valables pour El Hadj Omar Tall :

> « Quand les Français se sont lancés à la conquête de son pays, les circonstances l'ont placé devant la responsabilité et le devoir de combattre, selon les principes de la *guerre juste*, c'est-à-dire d'abord défensive, que l'islam (…) a définis et codifiés. » (Diagne et Amselle, 2018 : 181).

De même, analysant les raisons qui ont poussé El Hadj Omar à combattre le Masina, le Ségou et Tombouctou, et que lui-même a consignées dans un de ses livres, intitulé *Livre des lances*, Jean Schmitz écrit :

> « La question centrale porte sur la qualification islamique de ces États ou de certaines de leurs composantes et donne l'occasion à al-Hajj de porter des accusations d'infidélité (…) contre certains de ceux qui se prétendent musulmans (…). Le Karta et le Segu, deux États bambara, sont présentés comme notoirement païens, malgré la présence dans le second de marabouts maures ou somono. En revanche, à l'intérieur du Bakuna, État composite situé entre le Karta et le Masina, Umar distingue les Bambara, infidèles, les Diawarra ; qualifiés de (…) brigands car ce sont des pillards même s'ils prononcent la profession de foi islamique, enfin des tribus musulmanes pauvres et opprimées qui sont prisonnières entre les mains des Polythéistes. » (1985 : 556).

À côté de cette analyse, nous pouvons également faire l'hypothèse d'une idée de compétition de la part d'El Hadji Omar vis-à-vis de la christianisation des masses populaires ouest-africaines par les Européens. L'idée consiste à dire "*je m'empresse à les ancrer dans l'islam avant que l'impérialisme occidental ne les christianise* !" Une hypothèse qui semble validée par Diagne en ces termes :

> « L'accélération du processus d'islamisation est aussi, paradoxalement, une conséquence de la colonisation européenne. La destruction des royaumes traditionnels et la mise en place de l'infrastructure d'une administration coloniale auront ainsi servi aussi la pénétration plus rapide de l'islam, qui s'était déroulée lentement sur des siècles. Les acteurs essentiels de cette phase furent les leaders des confréries soufies qui donnèrent durant cette période toute la mesure de leur capacité à attirer les populations et à opposer à la négation coloniale la force de résistance d'une identité musulmane sûre de soi. » (Diagne et Amselle, 2018 : 176).

En outre, pour certains de ces soufis ayant fait la guerre, leurs motivations n'étaient pas d'abord et seulement religieuses. Ils s'intéressaient également à plus de justice sociale et de liberté, que l'impérialisme et la traite des esclaves rendaient de moins en moins possibles. Parlant de la Révolution des *Almamy Toorodo* qui, en 1776, ont destitué les Denianké au Fouta, Boubacar Barry (1972 : 215 – 216). Souligne cette nécessité, justifiée par des raisons historiques et qui pourraient faire combattre n'importe quel autre humaniste et patriote. La Révolution *Toorodo* ne saurait être réduite à une simple entreprise religieuse. Elle répondait également à des enjeux d'indépendance politique, de résistance aux influences extérieures et de critique des effets du commerce esclavagiste. Dans cette perspective, l'engagement militaire de certains chefs religieux apparaît inséparable du contexte historique dans lequel ils évoluaient.

Nous finissons sur ce point en soulignant que ce qui se passe, aujourd'hui, dans cette zone de l'Afrique en terme de djihadisme et de terrorisme ne saurait se justifier de ce que les maîtres soufis du XVIII[e] au XIX[e] siècles ont également pris les armes. Les contextes et les motivations, comme nous avons tenté de le montrer, sont différents. Plus rien ne justifie aujourd'hui les prises d'armes. L'islam s'est instauré et s'est imposé comme religion universelle et n'a donc plus besoin des armes pour se maintenir. Même s'il faut mener la guerre au nom de l'islam, c'est dans le sens d'une guerre défensive, mais jamais par l'offensive qui aboutit à l'extermination massive de gens qui n'ont eu comme tort que d'être différents. Cette pratique terroriste et djihadiste repose donc sur une mauvaise façon de lire le Texte sacré.

Conclusion

Pour conclure, nous partons de deux interrogations : l'islam soufi ouest-africain, dont Jean-Loup Amselle dit qu'il est l'héritier de ce que l'on appelle « islam noir » (Diagne et Amselle, 2018 : 183 – 198), est-il une catégorie créée par le colon ou est-ce une tradition musulmane ancrée profondément dans les principes même de l'islam ? L'autre face de ce problème c'est de se demander ceci : l'islam dit « noir » serait-il une déviation vis-à-vis d'un islam dit originel ? Par "islam originel", nous entendons les principes fondamentaux issus du Coran et de la tradition prophétique à partir desquels les différentes expériences historiques de l'islam se sont développées. Pour traiter la première question nous disons, avec Diagne, que parler du soufisme ouest-africain en terme de construction catégorielle par le colon, comme le fait Jean-Loup Amselle revient à dire que ce soufisme est une invention du colonialisme européen, tel que le dirait Edward Saïd de l'Orient comme invention de l'Occident (1980) ou Valentin Yves Mudimbe disant que l'Afrique est une invention de l'Europe (2021). Concevoir le soufisme ouest-africain de cette façon c'est ignorer qu'il s'inscrit dans une tradition plus ancienne que la colonisation même.

Le soufisme, loin d'être né avec la colonisation, est au contraire le nom d'une tradition intellectuelle (une métaphysique) et spirituelle (une voie) qui existe dans des écrits (traités, poèmes, propos et « biographies » rapportés à des fins d'édification, etc.) et qui est aussi ancienne que la religion musulmane elle-même. (Diagne et Amselle, 2018 : 200). La nécessaire décolonisation des savoirs ne saurait conduire à considérer toute

ISSN-L 2706-6312/ E-ISSN 2708-0633 CC BY 4.0

réalité intellectuelle africaine comme une simple construction coloniale. Le soufisme ouest-africain possède une histoire et des sources doctrinales largement antérieures à la colonisation européenne.

Pour juger le soufisme ouest-africain, il faut alors partir de ce que les *Cheikhs* qui le représentent ont écrit. Il faut aussi partir de l'idée selon laquelle, il continue une tradition qui est aussi vieille que la religion musulmane elle-même, et qui n'a absolument rien à voir avec la colonisation. Il faut aussi comprendre que le soufisme se réinvente selon le mouvement de la vie. Il est de ce fait dynamique. Cette tradition soufie s'inscrit également dans une riche histoire intellectuelle dont témoignent les grands centres d'érudition ouest-africains. Sa compréhension suppose donc de replacer l'islam ouest-africain dans l'histoire plus large des circulations du savoir au sein du monde musulman. Et là, nous abordons la seconde question portant sur la supposée opposition entre l'islam ouest-africain, soufi pour l'essentiel, et l'islam en général. Notons que l'islam est une religion de diversité, de pluralité et que le soufisme, de l'Ouest africain ou d'ailleurs, s'y enracine effectivement ; c'est ce que nous avons démontré dans les définitions de ce soufisme, en soulignant le lien qu'il a avec les versets coraniques et son identification avec l'islam.

La diversité interne à l'islam ne doit pas être comprise comme une déviation par rapport à une norme unique. Les traditions locales peuvent être intégrées à la vie religieuse dès lors qu'elles ne contredisent pas les principes fondamentaux de l'islam. Cette capacité d'adaptation explique en partie l'enracinement durable du soufisme en Afrique de l'Ouest.

Enfin, nous retenons que l'islam ouest-africain, qui est soufi dans ces grands traits, n'est ni une catégorie inventée par un colonialisme européen, même préoccupé par une pacification de ses colonies, ni un éloignement encore moins une dégradation de l'islam. Si le soufisme ouest-africain, comme le soufisme de toutes les régions du monde musulman, se caractérise fondamentalement par le pacifisme et la tolérance depuis ses origines, il doit ses caractéristiques à sa façon de lire et de comprendre le Coran et sa façon de concevoir la religion, qui ne peut reposer que sur le consentement libre de l'humain, sans contrainte. De même, l'islam ouest-africain n'est que l'islam en tant que tel. Il n'y aurait donc pas un centre qui incarnerait à lui seul l'universalité de la religion musulmane, comme il n'y aurait pas de périphérie considérée comme égarement ou déviation de la *vraie voie*. (Capelle-Dumont et Diagne, 2016 : 106 – 107).

Références Bibliographiques

Abdelaziz, Z. (2005). *Le Qur'ân et la traduction du sens de ses versets*. Lybie : A.M.A.I.

Abdelaziz, Z. (2005). *Le Qur'ân et la traduction du sens de ses versets*. Lybie : A.M.A.I.

Al-Ashmawy, M. S. (1989). *L'islamisme contre l'islam*. Paris/Le Caire : Éd. La Découverte/Al Fikr.

Ba, A. H. (1980). *Vie et enseignement de Thierno Bokar, le Sage de Bandiagara*. Paris : Seuil.

Barry, B. (1972). *Le royaume du Waalo, le Sénégal avant la conquête*. Paris : Maspero.

Baudette, M. (2022). « Le wahhabisme au Soudan français et Mali de 1940 à 1968 ». ⟨dumas03921699⟩ [En ligne : https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-03921699v1/document, consulté le 31/08/2026].

Berque, J. (2002). *Le Coran. Essai de traduction*. Paris : Albin Michel.

Brague, R., & Diagne, S. B. (2019). *La controverse, dialogue sur l'islam*. Paris : Stock/Philosophie Magazine Éditeur.

Capelle-Dumont, P., & Diagne, S. B. (2016). *Philosopher en islam et en christianisme. Entretiens recueillis par Damien Le Guay*. Paris : Les Éditions du Cerf.

Diagne, S. B. (2001). *Islam et société ouverte, fidélité et mouvement dans la pensée de Muhammad Iqbal*. Paris : Maisonneuve & Larose.

Diagne, S. B. (2010). *Philosophie et Théologie en Islam*. Dakar : Éd. Feu de brousse.

Diagne, S. B. (2013). *L'encre des savants, réflexions sur la philosophie en Afrique*. Dakar : CODESRIA.

Diagne, S. B. (2014). *Comment philosopher en islam ?* Dakar : Éditions Jimsaan.

Diagne, S. B. (2021). *Le fagot de ma mémoire*. Paris : Philippe Rey.

Diagne, S. B., & Amselle, J.-L. (2018). *En quête d'Afrique(s), universalisme et pensée décoloniale*. Paris : Albin Michel.

Gutas, D. (1998). *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society (2nd-4th/8th-10th Centuries)*. London: Routledge.

Imam Mouslim. (2011). *Sahîh Mouslim*. Édition numérique : http://bibliotheque-islamique-coran-sunna.over-blog.com/ [consulté le 27/08/2026].

Iqbal, M. (1986). *La reconstruction de la pensée religieuse en islam*. Lahore : Institut de culture islamique.

Mudimbe, V.-Y. (2021). *L'invention de l'Afrique : Gnose, Philosophie et Ordre de la connaissance*. Paris : Présence Africaine.

Niane, D. T. (Dir.). (1987). *Histoire générale de l'Afrique*, IV : « L'Afrique du XIIe au XVIe siècle ». Paris : UNESCO.

Saïd, E. (1980). *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident* [*Orientalism*, 1978], trad. de Catherine Malamoud. Paris : Seuil.

Sanneh, L. (2016). *Beyond Jihad. The Pacifist Tradition in West African Islam*. New York : Oxford University Press.

Schmitz, J. (1985). « Autour d'al-Hãjj Umar Taal. Guerre sainte et Tijaniyya en Afrique de l'Ouest ». *Cahiers d'Études africaines*, 100, XXV-4, Paris, pp. 555-565.

ISSN-L 2706-6312/ E-ISSN 2708-0633 CC BY 4.0