



HAL
open science

Quand le droit pense la politique : à propos de deux lettres d'al-Muḥtār al-Ṣaġīr al-Kuntī (m. 1847) à l'imam de Ḥamdallāhi

Ismail Warscheid

► To cite this version:

Ismail Warscheid. Quand le droit pense la politique : à propos de deux lettres d'al-Muḥtār al-Ṣaġīr al-Kuntī (m. 1847) à l'imam de Ḥamdallāhi. *Afriques. Débats, méthodes et terrains d'histoire*, 2021, Le califat de Ḥamdallāhi : une histoire de l'intérieur, 12, 10.4000/afriques.3349 . halshs-03738446

HAL Id: halshs-03738446

<https://shs.hal.science/halshs-03738446>

Submitted on 19 Dec 2022

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

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

Afriques

Débats, méthodes et terrains d'histoire

12 | 2021

Le califat de Ḥamdallāhi : une histoire de l'intérieur

Quand le droit pense la politique : à propos de deux lettres d'al-Muḥtār al-Ṣaġīr al-Kuntī (m. 1847) à l'imam de Ḥamdallāhi

Reflecting Politics through the Lens of Law: Two Letters by al-Muḥtār al-Ṣaġīr al-Kuntī (d. 1847) to the Imam of Ḥamdallāhi


ISMAIL WARSCHEID

<https://doi.org/10.4000/afriques.3349>

Résumés

Français English

Cet article étudie deux lettres envoyées par le chef de la famille des Kunta de l'Azaouad, al-Muḥtār al-Ṣaġīr al-Kuntī (m. 1847), à Aḥmad Lobbo (m. 1845) au moment de l'expansion de l'imamat de Ḥamdallāhi vers la Boucle du Niger dans les années 1830. Il s'agit de sonder comment la science du droit en Islam (*fiqh*) devient un moyen de communication politique puissant qui intervient directement dans les relations de pouvoir. J'analyse, d'un côté, la mobilisation des mécanismes contractuels du *fiqh* dans la gestion des rapports conflictuels entre groupes lignagers. De l'autre, je me penche sur le phénomène d'une « judiciarisation » du fait étatique perceptible dans les deux lettres. Al-Muḥtār al-Ṣaġīr appréhende la mainmise de Ḥamdallāhi sur la région de Tombouctou essentiellement à travers une grille de lecture forgée par les juristes musulmans après le x^e siècle pour penser les fondements institutionnels de l'ordre public, à commencer par la judicature (*al-qaḍā'*). En explorant cette dimension performative du discours lettré musulman, j'espère proposer de nouvelles pistes de réflexion sur les dynamiques d'appropriation de modèles culturels issus de l'héritage littéraire arabo-islamique qui travaillent en profondeur les sociétés de l'espace sahélo-saharien à partir du x^e siècle.

 This article examines two letters sent by the head of the Kunta family in the Azaouad region, al-Muḥtār al-Ṣaġīr al-Kuntī (d. 1847), to Aḥmad Lobbo (d. 1845) at the time of the Ḥamdallāhi imamate's expansion into the Niger Bend during the 1830s. The aim is to investigate how the science of law in Islam (*fiqh*) acts as a versatile tool of political communication that intervenes

directly in local power relations. On the one hand, I analyze how Islamic contractual mechanisms affected the management of conflictual relations between lineage groups. On the other, I shed light into a more global process of juridification of politics in the region perceptible in both letters. Al-Muḥtār al-Ṣaḡīr envisions Ḥamdallāhi's conquest of the Niger Bend essentially through a conceptual framework forged by Muslim jurists after the tenth century to lay down the institutional foundations of public order, beginning with the judiciary (*al-qaḍā*). By exploring this performative dimension of Muslim scholarly discourses, I hope to provide new insights into the question of how the spread of Islamic law and literacy reconfigured social, cultural, and political interaction in post-1400 Sahelo-Saharan societies.

Entrées d'index

Mots-clés : djihad, droit musulman, Aḥmad Lobbo, al-Muḥtār al-Ṣaḡīr al-Kuntī

Keywords: West Africa, Niger Belt, jihad, Islamic law, Aḥmad Lobbo, al-Muḥtār al-Ṣaḡīr al-Kuntī

Géographique : Afrique de l'Ouest, Boucle du Niger

Texte intégral

Je tiens à remercier Mauro Nobili, Amir Syed et les relecteurs anonymes pour leurs remarques précieuses.

1 Dès ses débuts aux ^{xv}e et ^{xvi}e siècles, l'érudition musulmane en Afrique de l'Ouest place au cœur des débats théologiques et juridiques qu'elle engendre la question du pouvoir légitime exercé par l'imam, le souverain islamique (*al-imām*). Depuis les célèbres réponses données par le prédicateur et jurisconsulte originaire de Tlemcen Muḥammad b. 'Abd al-Karīm al-Maḡīlī (m. 1503 ?) à l'empereur songhay Askīa Muḥammad (r. 1493-1538), les lettrés musulmans de la région se sont efforcés de définir les contours d'une cité « authentiquement » islamique au Sahel et au Sahara. Cette cité serait guidée par le « commandeur des croyants » (*amīr al-mu'minīn*), champion du règne de la Loi religieuse (*al-ṣar*) et du djihad, le combat mené pour son instauration¹. Le phénomène reflète l'évolution générale de la culture politique dans les mondes musulmans. À partir du ^xe-^{xi}e siècle, nous observons une focalisation croissante sur la figure de l'imam envisagé comme celui qui garantit et supervise l'application du droit sacré (*iqāmat al-ṣar*) tout en se livrant au djihad contre les forces internes et externes menaçant l'ordre public². Une telle redéfinition des fonctions régaliennes intervient au même moment que l'usage du terme de charia se consolide progressivement pour désigner le système juridico-normatif ancré dans les sources scripturaires religieuses qui s'est développé au sein des différentes écoles du droit (*madhāb*, pl. *madāhib*)³ et qui est désormais tenu pour le fondement institutionnel indispensable de toute communauté politique islamique.

2 Ces débats lettrés sur la légitimité du pouvoir et leurs effets politiques figurent sans doute parmi les thèmes les mieux étudiés de l'histoire de l'Islam en Afrique de l'Ouest. Que l'on songe aux nombreuses recherches consacrées au « califat » de Sokoto fondé par 'Uṭman b. Fūdī (m. 1817) ou, plus globalement, à la riche littérature désormais disponible sur ces mouvements de djihad qui, entre la seconde moitié du ^{xvii}e siècle et la conquête française, refont le paysage religieux et politique du Sahel⁴. L'étude de l'érudition musulmane en Afrique de l'Ouest semble, à cet égard, intrinsèquement liée à l'analyse de son rôle de catalyseur de l'action politique⁵. On pourrait par moments déplorer une trop grande focalisation sur l'engagement politico-moral de certains oulémas pour imposer par la force les « bonnes » manières d'être musulman, à l'heure où de nouveaux travaux laissent entrevoir que le rôle socioculturel des érudits musulmans dépassait de loin celui-ci. Plusieurs chercheurs.e.s ont, en effet, pu montrer l'étendue de l'encadrement institutionnel, normatif et culturel des interactions sociales rendu possible par l'éclosion de



traditions savantes en Afrique de l'Ouest⁶. Il n'empêche : l'un des aspects les plus fondamentaux d'un tel encadrement a été la diffusion à large échelle d'un langage politique aux accents réformistes qui puise ses ressources discursives dans l'héritage littéraire de la culture arabo-musulmane.

3 La grammaire de ce langage reste toutefois relativement mal connue. La plupart des travaux menés jusqu'à présent se penchent sur le discours lettré musulman sans s'interroger sur les différentes modalités épistémologiques à travers lesquelles celui-ci se construit. Par exemple, le recours aux écrits de juristes, théologiens, ou mystiques arabo-musulmans pour élaborer une vision islamique du fait politique à l'échelle locale est, certes, mis en exergue et sondé en détail. Le comment de la mobilisation des champs de savoir dans lesquels ces références s'inscrivent et de leur interaction demeure cependant une question souvent éludée⁷. Or, convoquer les écrits d'un auteur sunnite *mainstream* comme le polygraphe et traditionniste égyptien 'Abd al-Raḥmān al-Suyūṭī (m. 1505) au sujet de la légitimité d'un souverain musulman n'articule pas les mêmes enjeux intellectuels que de prolonger les discussions entre juristes malikites sur la légalité d'un djihad mené par l'imam pour restaurer l'ordre de la Loi dans des régions sombrant dans la « dissidence » (*bilād al-sā'iba*)⁸. Dans le premier cas, appel est fait aux discours éthico-théologiques sur un idéal politique étroitement associé à la figure du prophète de l'Islam, alors que l'autre reflète la mise en normes juridiques de cet idéal à laquelle procède le raisonnement casuistique dans le cadre des écoles du droit⁹. Il s'agit seulement d'un exemple parmi d'autres, mais qui permet de pointer le défi devant lequel se trouve, à mon avis, la recherche sur l'Islam ouest-africain dit « précolonial » : si le rôle fondamental des oulémas locaux dans l'histoire sociale et culturelle du Sahel et du Sahara a été amplement étudié et les sources textuelles qui s'y rapportent ont été en grande partie au moins identifiées, l'« archéologie intellectuelle » de cette érudition vernaculaire reste encore largement à ses débuts¹⁰.

4 Ma contribution ici se veut modeste. Elle étudie comment l'un des champs de savoir cultivés par les lettrés musulmans en Afrique de l'Ouest, la science du droit (*fiqh*), investit le langage de ceux qui tiennent des discours politiques au nom de l'Islam. Il s'agit de réfléchir sur la conceptualisation de l'événement politique comme objet jurisprudentiel. La mobilisation du *fiqh* pour donner forme à l'énoncé politique s'observe dans la plupart des sources littéraires et archivistiques dont nous disposons pour sonder les dynamiques autour de la constitution d'entités étatiques ou de l'émergence de mouvements de réforme au sein des sociétés musulmanes du Sahel et du Sahara après 1500. Qu'il s'agisse de correspondances, de prêches, de fatwas, ou encore de pamphlets, tous ces écrits laissent clairement entrevoir que s'engager dans le jeu politique implique de savoir manipuler le langage du droit ou bien de recourir aux services de ceux qui détiennent une telle maîtrise. Dans ce qui suit, je voudrais présenter quelques observations sur ces liens qui semblent exister entre l'action menée au nom d'un programme de réforme politico-religieuse et l'influence grandissante de milieux de juristes musulmans dans la région depuis le xve siècle.

5 Pour ce faire, j'interroge deux lettres envoyées par le chef de la puissante famille des Kunta de l'Azaouad, al-Muḥtār al-Ṣaġīr al-Kuntī (m. 1847), à Aḥmad Lobbo (m. 1845), fondateur de l'imamat de Ḥamdallāhi auquel ce numéro spécial d'Afriques est consacré. Depuis la deuxième moitié du xviii^e siècle, ce lignage *zawāyā*¹¹, sous la houlette de l'éminent érudit al-Muḥtār al-Kuntī (m. 1811), s'est établi comme la principale autorité religieuse et intellectuelle au Sahara central. Il a en outre su étendre son influence sur une grande partie du Sahel grâce à un vaste réseau de clients et de disciples¹². La montée en puissance des lettrés kunta est soutenue par leurs multiples activités comme marchands caravaniers. Elle leur permet de jouer un rôle de premier plan non seulement comme médiateurs œuvrant pour la réconciliation entre groupes nomades dans le Sahara méridional, mais aussi comme leaders politiques soucieux de s'ériger en instance incontournable pour le contrôle de la Boucle du Niger. Les deux lettres écrites par al-Muḥtār al-Ṣaġīr al-Kuntī, le petit-



fil du fondateur qui accède au leadership en 1826 après la mort de Sīdī Muḥammad al-Kuntī, s'inscrivent dans ce contexte. Elles reflètent tant la maîtrise de l'art de la négociation entre groupes lignagers que la revendication d'un pouvoir d'intervention dans la région vis-à-vis d'Aḥmad Lobbo. Celui-ci se lance à la conquête de la Boucle du Niger à partir de 1824-1825, s'opposant à des groupes touaregs qui, en alliance avec les Arma¹³ de Tombouctou, déclenchent une grande révolte en 1833¹⁴. Les troupes d'Aḥmad Lobbo parviennent certes à vaincre les insurgés, mais la situation demeure tendue dans la région. Au même moment, al-Muḥtār al-Ṣaḡīr al-Kuntī abandonne la vie nomade dans les campements kunta de l'Azaouad pour s'établir définitivement à Tombouctou où lui et son successeur Aḥmad al-Bakkāī (m. 1866) s'imposent par la suite comme première force politique de la ville¹⁵.

6 Les deux lettres étudiées dans cet article ici proviennent du fond numérisé de la bibliothèque oumarienne de Ségou conservée à la Bibliothèque nationale de France (BNF). Elles sont préservées ensemble, avec une autre lettre d'al-Muḥtār al-Ṣaḡīr al-Kuntī adressée à l'imam du Macina, qui traite également de l'apaisement des rapports conflictuels avec les Touaregs de la Boucle du Niger, dans un recueil contenant de nombreux fragments textuels, notamment des poésies (panégyriques, versifications didactiques, etc.)¹⁶. Il ne s'agit donc pas d'originaux, mais de transcriptions réalisées ultérieurement. Aucun nom de scribe ou de copiste n'est cependant fourni. L'écriture ne montre pas de particularités. Elle se conforme au style d'inspiration maghrébine que l'on retrouve habituellement dans les manuscrits sahélo-sahariens. De même, les documents ne sont pas datés et rien ne permet de savoir pourquoi ils ont été inclus dans le recueil. Seul un petit bout de papier attaché à la fin de la deuxième lettre fournit une indication mystérieuse : « Que [cette lettre ?] parvienne au frère 'Alī Aḥḡ b. Ibrāhīm, si Dieu le veut ». Cette énigme à laquelle je ne saurais malheureusement apporter de réponse rappelle l'importance d'une étude approfondie de l'histoire de la bibliothèque oumarienne et des matériaux qu'elle contient. En effet, il est bien dommage qu'en dépit de sa récente numérisation et facile accessibilité *via* le site www.gallica.fr, le principal fond de manuscrits islamiques ouest-africains conservé en France reste si faiblement étudié et exploité¹⁷.

7 Quoi qu'il en soit, les deux lettres font partie d'une vaste correspondance entre le savant saharien et l'imam du Macina. Celle-ci a déjà attiré l'attention de plusieurs historiens travaillant sur la période et constitue une source très précieuse pour comprendre l'interaction d'Aḥmad Lobbo avec les autres acteurs du champ religieux au Sahel¹⁸. C'est notamment le cas de trois thèses récentes sur le djihad d'Aḥmad Lobbo soutenues dans le cadre du projet Vecmas sur les manuscrits de Tombouctou dirigé par Georges Bohas¹⁹. J'y retiens en particulier celle de Boubacar Sissoko qui s'intéresse directement à al-Muḥtār al-Ṣaḡīr et à son rôle comme médiateur entre Ḥamdallāhi et les Touaregs²⁰. L'auteur y propose une exploration systématique des correspondances d'al-Muḥtār al-Ṣaḡīr à partir d'un dépouillement des fonds de l'Institut des hautes études et des recherches islamiques Ahmed-Baba (IHERIAB) au Mali et de la bibliothèque oumarienne conservée à la BNF. Je voudrais saisir l'occasion pour insister sur l'importance de ce travail pionnier qui, à l'instar des autres thèses issues du projet Vecmas, comporte des éditions et traductions de sources d'une grande valeur pour notre connaissance de la Boucle du Niger au XIXe siècle. L'on ne peut qu'espérer que tous ces travaux s'appuyant sur des matériaux en grande partie inédits soient rapidement publiés. En parcourant sa thèse, j'ai constaté que Boubacar Sissoko a également réalisé une première traduction et analyse des deux lettres d'al-Muḥtār al-Ṣaḡīr du point de vue de l'histoire politique de la région²¹. Afin de mieux mettre en exergue la mobilisation du discours juridique et son inscription dans la culture lettrée de l'époque, j'ai toutefois gardé ma propre lecture et traduction, sauf dans quelques passages pour lesquels je signalerai mon recours à la version de Boubacar Sissoko. Il paraît en effet que, par-delà leur signification pour l'histoire locale, les correspondances d'al-Muḥtār al-Ṣaḡīr ont très tôt acquis le statut d'une expertise juridico-religieuse, comparable à une fatwa, sur



des questions de souveraineté et de légitimité, dans la mesure où des copies ont commencé à circuler dans l'espace sahélo-saharien, trouvant ainsi leur chemin vers de nombreuses collections de manuscrits privées de nos jours²². C'est précisément cette dimension théorique et doctrinale que je voudrais explorer.

Les Kunta et le djihad d'Aḥmad Lobbo

⁸ L'éphémère État²³ fondé par Aḥmad Lobbo vers 1820, et qui tombe sous l'assaut des troupes d'al-Ḥāḡḡ 'Umar en 1862, fait toujours figure de parent pauvre au sein de la riche historiographie consacrée aux mouvements de djihad en Afrique de l'Ouest aux XVIII^e et XIX^e siècles. En comparaison avec le cas de Sokoto et celui de l'Empire toucouleur, nos connaissances restent encore limitées et le champ peu défriché, notamment au regard de sources écrites internes qui pourraient nous renseigner sur le fonctionnement des différentes institutions de l'État. L'importante monographie publiée par Mauro Nobili en 2020²⁴ ainsi que les thèses soutenues dans le cadre du projet Vecmas²⁵ marquent certainement un grand pas dans cette direction. À l'inverse, les différents travaux réalisés jusqu'à présent sont quasiment tous d'accord pour souligner à la fois l'étroitesse et la complexité des rapports que l'État de Ḥamdallāhi entretient avec la dynastie des savants nomades kunta devenus maîtres de Tombouctou au cours de la première moitié du XIX^e siècle²⁶.

⁹ Deux principales phases peuvent en effet être distinguées : de l'alliance dans l'optique de l'établissement d'une sorte de gouvernement de lettrés religieux dans la région, on passe à la rivalité, voire à la confrontation ouverte, nourrie par des intérêts politico-économiques divergents et des désaccords théologiques. Aussi bien Muḥammad b. al-Muḥtār al-Kuntī (m. 1826) que son successeur al-Muḥtār al-Ṣaḡīr adoptent une attitude bienveillante, voire enthousiaste à l'égard de l'entité étatique fondée par Aḥmad Lobbo. Certaines traditions veulent même que Aḥmad Lobbo se soit rendu comme « quêteur de science » (*tālib al-ilm*) auprès de l'illustre fondateur du lignage al-Muḥtār al-Kuntī (m. 1811). Si l'hypothèse d'une relation maître-disciple entre Aḥmad Lobbo et les lettrés kunta a été écartée par la recherche²⁷, force est de constater que l'un des personnages centraux de l'entourage de l'imam du Macina, Nūḥ b. al-Ṭāhir al-Fulānī (m. 1857-1858), est un élève direct d'al-Muḥtār et de son fils Muḥammad²⁸. Ce dernier, dans sa *Risālat al-Ġallāwiya* – l'épître-pamphlet qu'il rédige pour justifier le combat de ses « cousins » dans l'Est mauritanien contre un groupe *zawāyā* concurrent, les Ahl Sīdī Maḥmūd –, mentionne explicitement Aḥmad Lobbo comme l'exemple d'un leader capable de restaurer le règne de la justice dans une contrée éprouvée par le désordre et la violence²⁹. Les relations connaissent certes une première crise au début des années 1820, à la suite de l'interdiction du tabac par Aḥmad Lobbo, dont la commercialisation constitue une source de revenu majeure pour les Kunta³⁰. Mais c'est seulement après la mort d'Aḥmad Lobbo et d'al-Muḥtār al-Ṣaḡīr, dans les années 1850, que l'alliance se brise définitivement. L'exposé des raisons de cette rupture dépasse le cadre de cet article. Notons, en revanche, qu'en 1854, dans la célèbre lettre d'intervention en faveur de Heinrich Barth (m. 1865), le leader des Kunta, Aḥmad al-Bakkā'ī, n'hésite pas à qualifier le petit-fils de Lobbo, Aḥmadu III (r. 1852-1862) comme « un simple *amirou* des cases du bout du Soudan occidental », et lui dénie tout droit à agir en tant qu'imam pour l'ensemble des populations musulmanes de la région³¹.

¹⁰ La correspondance d'al-Muḥtār al-Ṣaḡīr, quant à elle, s'inscrit dans la première période, lorsque les lettrés kunta semblent au contraire reconnaître dans Aḥmad Lobbo un prétendant légitime à l'imamat, à l'instar de 'Uṭmān b. Fūdī dans le pays Haoussa. Ils ne sont pas, par ailleurs, les seuls au sein des milieux de juristes sahariens de l'époque à adopter une telle position. Plus à l'ouest, le savant nomade originaire du Tiris, Muḥammad al-Māmī (m. 1865-1866), dans son *Livre du désert*



(*Kitāb al-Bādiya*), évoque Aḥmad Lobbo comme un leader (*za'im*) dont « les décisions [*aḥkām*] doivent être considérées comme équivalentes à ceux émis par l'imam³² ». De même, dans l'oasis de Tichitt, très engagée dans le commerce caravanier avec le Macina, on débat de l'obligation à prêter allégeance au nouveau pouvoir islamique de Ḥamdallāhi³³. La question de savoir comment le mouvement d'Aḥmad Lobbo, et les djihads fulbés en général, était perçu par les populations nomades et oasiennes du Sahara méridional mériterait donc amplement des investigations plus approfondies, afin de mesurer les échos qu'ils y rencontrent, en particulier au sein des milieux *zawāyā*, une tâche à laquelle je ne saurais me livrer ici³⁴. Toujours est-il que ces quelques éléments laissent clairement apparaître l'imamat d'Aḥmad Lobbo comme un projet politique qui interpelle les habitants du grand désert au même titre que ceux du Sahel.

Une double traduction

11 Aborder la question de la construction d'entités étatiques dans des contextes prémodernes en Afrique comme ailleurs signifie, pour une part considérable, de se pencher sur le prélèvement de l'impôt, expression par excellence de l'affirmation de l'autorité politique, qu'elle soit de nature monarchique ou communautaire. De nombreuses études ont souligné l'importance fondamentale de l'imposition fiscale comme mise en scène d'un discours de la souveraineté dont l'enjeu dépasse de loin celui de la seule production de revenus³⁵. C'est ici que s'articule le jeu de subordination et de défi entre celui ou ceux qui revendiquent d'être souverains et ceux qui sont censés se reconnaître dans cette prétention et s'y plier. En ce qui concerne l'Occident musulman, ce sont en particulier les études s'intéressant aux contextes ruraux maghrébins et l'institution des tournées fiscales (*maḥalla*, *ḥarka*) qui ont mis en exergue la complexité d'un processus de négociation dans lequel les principaux protagonistes – les notabilités locales et les agents de l'appareil étatique (*maḥzan*) venant à leur rencontre – manipulent les registres de l'alliance et de la contrainte³⁶. Pour le cas du Sahel, de façon générale, les recherches sur les pratiques administratives et institutionnelles des pouvoirs étatiques se revendiquant comme étant islamiques en sont encore à leurs débuts, même si quelques travaux pionniers sont à signaler³⁷. Or, il me semble que les riches sources en langue arabe produites dans le contexte des mouvements de djihad permettent précisément de mieux saisir ces dynamiques dont l'instauration d'un imamat est porteuse.

12 De fait, les deux lettres envoyées par al-Muḥtār al-Ṣaḡīr illustrent la constitution du lien de souveraineté à travers la ponction fiscale et la mise à contribution des communautés locales. La première lettre conservée dans le recueil laisse entrevoir que les mesures ont été très mal perçues par les élites locales, en particulier par les leaders des groupes touaregs, peu enclins à se soumettre au versement d'un impôt régulier. À cela s'ajoutent encore des accusations d'abus de pouvoir et d'arbitraire soulevées à l'encontre de certains agents envoyés par Ḥamdallāhi à Tombouctou, qui sont problématisées dans la seconde lettre. En somme, l'intégration dans l'imamat d'une contrée qui n'a pas vu de tentative d'incorporation dans une entité étatique depuis la conquête de l'Empire songhay par les troupes du sultan saadien Aḥmad al-Mansūr en 1591 se heurte à des résistances tenaces. Dans cette situation, al-Muḥtār al-Ṣaḡīr arbore le rôle d'un médiateur soucieux de mettre en avant son allégeance à l'imamat d'Aḥmad Lobbo, qu'il appelle à chaque fois « Prince des croyants » (*amīr al-mu'imīn*)³⁸, tout en exhortant celui-ci à ménager les sensibilités et susceptibilités locales.

13 Pour exposer son point de vue sur ces questions, al-Muḥtār al-Ṣaḡīr opère une sorte de double transposition discursive. En relatant ses efforts d'arbitrage auprès de divers interlocuteurs, il transcrit, d'un côté, vers l'arabe littéraire (*al-fuṣḥā*) des



conversations tenues sans doute dans la langue vernaculaire du *ḥassāniya*³⁹, voire dans une autre langue parlée dans la région comme le tamasheq ou le songhay. De l'autre, la reconstitution de la trame événementielle par al-Muḥtār al-Ṣaḡīr procède à une conceptualisation des faits selon une grille de lecture juridico-théologique qui relève de la science du *fiqh*. À travers cette traduction à la fois linguistique, culturelle et dogmatique, le récit s'universalise dans le sens où il devient intelligible pour n'importe quelle personne familière des codes et conventions du champ discursif de la culture lettrée musulmane.

Les Touaregs de la Boucle du Niger

14 La première lettre d'al-Muḥtār al-Ṣaḡīr à Aḥmad Lobbo laisse entrevoir la complexité de la situation politique prévalant parmi les nomades de la Boucle du Niger dans les années 1830⁴⁰. Certains groupes touaregs penchent vers la reconnaissance du nouveau pouvoir au Macina, alors que d'autres tentent d'y échapper, voire s'y opposent ouvertement. En même temps, nous observons que la question de l'intégration de la région dans l'État de Ḥamdallāhi s'insère dans un jeu d'alliances et de conflits plus vaste entre notables touaregs soucieux d'élargir leur rayon d'influence. Dans ce qui suit, je voudrais néanmoins me concentrer sur les enjeux juridiques véhiculés dans la lettre qui, à mon avis, n'ont pas tellement été étudiés dans les travaux récents évoqués plus haut⁴¹.

15 Al-Muḥtār al-Ṣaḡīr informe d'abord Aḥmad Lobbo de ses discussions avec l'un des agents (*āmil*) de la *Dīna*, un certain al-Ḥāḡḡ 'Abd Allāh b. al-Qāḍī, ainsi qu'avec Sirīm ag Bādī, chef des Tenguérédiéfs, une branche de la grande confédération des Touaregs tadmekkat, et personnage central au sein des réseaux de pouvoir de la région⁴². Le point de départ a été une missive (*kitāb*) contenant des instructions à propos de la perception de l'impôt que l'imam du Macina avait envoyée au maître kunta et à al-Ḥāḡḡ 'Abd Allāh. Al-Muḥtār al-Ṣaḡīr a fait lecture de cette lettre à Sirīm ag Bādī « qui n'a répondu qu'en exprimant son consentement et son acceptation⁴³ » (*fa-lam yuḡīb illā bi-l-riḍā wa-l-qubūl*)⁴⁴. Par la suite, l'agent d'Aḥmad Lobbo, al-Ḥāḡḡ 'Abd Allāh, a également rencontré Sirīm ag Bādī pour s'entretenir avec lui à propos de « la question de l'impôt coranique, de la façon d'y procéder et de son échéance⁴⁵ » (*fī amr al-zakāt wa-kayfiyyat al-'amal wa-waqt al-ṣurū fīhi*).

16 La courte séquence narrative mobilise plusieurs catégories du *fiqh*. Tout d'abord, elle conceptualise l'impôt à verser à la *Dīna* comme l'aumône obligatoire (*zakāt*), établi par le discours coranique et développé comme institution fiscale par les juristes des premiers siècles de l'Islam⁴⁶. La dimension procédurale et systémique de l'imposition du *zakāt* est ensuite explicitée par le soin que prend al-Muḥtār al-Ṣaḡīr de distinguer le concept (*amr*), les modalités de sa mise en application (*kayfiyyat al-'amal*) et la fixation de son échéance (*waqt al-ṣurū fīhi*)⁴⁷. Le récit qu'al-Muḥtār al-Ṣaḡīr fait de la réaction de Sirīm ag Bādī à la lecture de la lettre articule également une affirmation juridique. C'est du moins ce que laisse penser l'usage des termes « consentement » (*riḍā*) et « acceptation » (*qubūl*) qui relèvent de la terminologie du droit des contrats (*al-'uqūd*) : pour qu'un engagement contractuel puisse entrer en vigueur, il est nécessaire que la partie qui reçoit l'offre y consente et l'accepte⁴⁸. Autrement dit, l'obéissance aux injonctions de l'imam à propos de l'instauration de l'impôt du *zakāt* est pensée comme l'entrée dans une obligation contractuelle selon les modalités prévues par le droit musulman.

17 Vient ensuite la transposition en arabe littéraire des pourparlers qui s'engagent lorsque al-Muḥtār al-Ṣaḡīr convoque Sirīm ag Bādī et al-Ḥāḡḡ 'Abd Allāh ensemble chez lui. Je reprends la traduction de Boubacar Sissoko :



[...] j'ai demandé à Sirim [sic] : « Qu'avais-tu répondu à al-Ḥāḡḡ concernant le recouvrement de la *zakāt* ? » Il m'a dit : « Je lui ai simplement dit que je

m'engageais à prélever uniquement la *zakāt* des membres de ma communauté [faction], il pourra les recouvrer, lorsqu'il voudra, demain ou après-demain. Mais en ce qui concerne les autres communautés [factions], je laisse à vous deux, toi al-Ḥāḡḡ et cheikh al-Muḥtār [al-Ṣaḡīr], la charge de collecter les leurs. »⁴⁹.

- 18 Al-Muḥtār al-Ṣaḡīr laisse peu de doute dans sa lettre que Sirīm ag Bādī constitue un personnage sur lequel Aḥmad Lobbo peut compter : « Cet homme, Sirīm ag Bādī, est le lien [*al-rābiṭ*] entre vous et les Touaregs⁵⁰. » Initialement opposé au nouvel ordre⁵¹, il aurait été un soutien décisif pour faire respecter l'autorité de Ḥamdallāhi au sein des milieux nomades de la boucle du Niger, notamment en appliquant des « mesures disciplinaires » (*ta'zīr*) décrétées par Aḥmad Lobbo contre certains membres de son groupe à la suite de la grande révolte de 1833-1834⁵². L'enjeu sous-jacent de ces manœuvres diplomatiques est la rivalité entre Sirīm ag Bādī et le groupe touareg des Irḡnātan, contre les agissements desquels al-Muḥtār al-Ṣaḡīr souhaite visiblement mettre en garde l'imam du Macina :

C'était lui [Sirīm ag Bādī], qui a fait payer l'aumône aux gens qui étaient avec lui comme il convient, à la différence des Irḡnātan, et c'était encore lui qui a détourné ses gens de commettre des injustices [*maẓālim*] et [de l'influence] des Irḡnātan. [...] Pour cette raison, aucun mal [*ḍarar*] ni adversité [*bā's*] ne les a atteints [...]⁵³.

- 19 Les tensions entre Sirīm ag Bādī et les Irḡnātan risquent de porter préjudice au pouvoir, déjà fragile, de Ḥamdallāhi dans la région, d'autant plus qu'une partie des gens de Sirīm ag Bādī sont sur le point de changer de camp et de rejoindre l'autre groupe. Le savant kunta entend alors lancer un appel à Aḥmad Lobbo à venir au secours de son allié touareg. Pour lui, la meilleure solution serait de conclure un accord à l'amiable (*ṣulḥ*) entre Irḡnātan et Tenguérédiéfs, qui, en même temps, fournirait l'occasion à al-Muḥtār al-Ṣaḡīr d'affirmer sa position d'intermédiaire dans la Boucle du Niger, mandaté par l'imam du Macina :

Je suis resté un moment perplexe devant la situation, ne sachant comment réaliser ce que tu m'as ordonné de faire et ce qui convient le plus [*aṣlah*] à eux ainsi qu'au commun des musulmans [*āmmat al-muslimīn*] [...]. J'ai donc décidé d'attendre le retour des Irḡnātan vers le grand fleuve [*baḥr*]⁵⁴. Je leur rappellerai, à ce moment, l'ordre contenu dans la missive [*amr al-kitāb*] et je les laisserai choisir [entre deux options] : soit je me charge seul d'encadrer la négociation d'un accord à l'amiable dans leur contentieux [*anā al-mutawwalī iṣlāḥ amrihim*], car telle est en principe votre volonté [*ayn murādik*] [...], soit nous nous entendons tous les deux sur l'établissement d'un règlement pour eux, mais alors sans tenir compte du fait qu'ils souhaitent ou, au contraire, réprouvent [un tel accord]⁵⁵.

- 20 Al-Muḥtār al-Ṣaḡīr veut donc placer les deux camps devant l'alternative d'une intervention de Ḥamdallāhi au cas où les mécanismes de réconciliation locaux s'avéreraient inopérants. C'est chose faite. Lorsque les Irḡnātan retournent vers le Niger, à la fin de la saison des pluies comme le précise la lettre, il envoie un message à leur chef Sālīm b. Anḡtūḡa l'invitant à se rendre chez lui avec ces compagnons. Dans un premier temps, ce dernier fait valoir diverses excuses afin d'esquiver la rencontre et ce n'est qu'en fin d'hiver que les parties se réunissent pour tenter de mettre un terme au conflit. Le maître kunta procède alors comme il l'avait prévu. En présence de Sirīm ag Bādī, de Sālīm b. Anḡtūḡa et de leur entourage, il fait formellement conclure l'accord à l'amiable, procédure de médiation qui, dans le *fiqh*, est conceptualisée comme une forme de contrat⁵⁶. Il y est stipulé que :

[...] chaque personne liée à cet accord [*in 'aqada 'alayhi haḍā-l-ṣulḥ*] et faisant partie du groupe de Sirīm, le restera pour toujours [*sā'ir al-dahr*], même si par la suite, il se retrouvait tenu de payer des redevances [*ḡurm*]. Sālīm n'aura plus rien à dire à ce sujet [*lā kalām fihi*]⁵⁷.



- 21 Il en va de même pour les partisans de Sālīm b. Anḡtūḡa dont les obligations fiscales⁵⁸ seront par conséquent exemptes de toute emprise de Sirīm ag Bādī. Al-Muḥtār al-Ṣaḡīr s'empresse de souligner que les deux parties ont accepté l'arrangement, y ont donné leur consentement (*fa-qabalūhu ḡamī'an wa-raḡū bihi*), et que « par la suite, Sālīm et les Iḡnātan ont fait appliquer [cet accord, *yaqḡūhu*]⁵⁹. » Pourtant, peu de temps après, les membres de deux autres groupes touaregs appartenant aux gens de Sirīm ag Bādī et « ayant des obligations contractuelles à son égard⁶⁰ » (*waqa'a 'alayhi al-'aqd ma'hu*) font appel aux Iḡnātan d'agir pour eux comme garants et protecteurs (*ḡamanahu*). Aussitôt conclu, le compromis vole en éclats et al-Muḥtār al-Ṣaḡīr s'insurge : « Il n'y a aucun sérieux dans leurs contrats et aucune fiabilité dans l'accomplissement de leurs engagements⁶¹ » (*lā ṭabāt li-'uqūḡihim wa-lā waḡā' li-'uhūḡim*).
- 22 Nous retrouvons dans ce passage la logique contractuelle évoquée plus haut. Les arrangements négociés sous la houlette d'al-Muḥtār al-Ṣaḡīr sont formalisés par le recours à un dispositif qui, dans le domaine de la justice musulmane, vise à assouplir les procédures judiciaires liées à l'émission d'un jugement formel par un *cadi* (*hukm*) en lui substituant – quand cela est possible – un accord entre deux partis qui acquiert alors valeur et force de contrat⁶². Cette transposition des manières de faire en matière du droit vers la sphère politique me paraît assez remarquable vu le contexte dans lequel elle intervient. Elle illustre comment le discours normatif et technique du *fiqh* contribue à façonner la gestion des rapports conflictuels entre groupes lignagers, là où plusieurs générations d'anthropologues et d'historiens voyaient surtout l'œuvre du libre jeu des antagonismes segmentaires par moments équilibrés par la médiation « charismatique » de l'homme saint.
- 23 À cet égard, il mérite en outre d'être noté que le récit d'al-Muḥtār al-Ṣaḡīr mobilise trois notions de la terminologie forgée par les juristes musulmans prémodernes pour penser le maintien de ce que leurs collègues en Occident nomment l'ordre public : punition discrétionnaire (*ta'zīr*), injustices (*mazālim*), préjudice (*ḡarar*). Ces trois termes réfèrent aux enjeux éthico-politiques d'une souveraineté étatique islamique, d'une *Staatlichkeit*, qui, dans les sociétés musulmanes, est depuis le XI^e siècle de plus en plus pensé sur le mode du droit et de la jurisprudence⁶³. Cette « judiciarisation » du fait étatique devient encore plus visible dans la seconde lettre envoyée par le maître kunta à Aḡmad Lobbo, dans la mesure où celle-ci se penche sur le rôle des agents envoyés par l'imam et de la judicature (*al-qaḡā'*) comme fondements institutionnels de l'ordre public.

L'imam et ses agents

- 24 Al-Muḥtār al-Ṣaḡīr ouvre cette deuxième missive par un rappel de la situation à la fois périphérique et précaire dans laquelle Tombouctou et la Boucle du Niger se trouvent par rapport au Macina⁶⁴. C'est une contrée dépourvue de richesse (*lā ḡinā fhā*) où beaucoup d'affaires « se compliquent ou sont traitées de façon négligente à cause de la grande distance la séparant de toi⁶⁵ ». Le savant précise aussitôt ce qu'il entend dire par là : dans de telles conditions, l'accueil d'un « émir » (*amīr*) de Ḥamdallāhi⁶⁶, non-natif de la région, constitue un véritable fardeau pour la population locale. Al-Muḥtār al-Ṣaḡīr veut en effet présenter une pétition contre les agissements d'un représentant innommé qu'Aḡmad Lobbo avait envoyé à Tombouctou. Celui-ci aurait exigé qu'on mette à sa disposition et à celle de ses hommes les maisons les plus confortables de la ville, au point d'entrer partout où il voulait et « de faire sortir les habitants de force » (*aḡraḡahum minhā karhan*)⁶⁷. Ensuite, il y aurait pris résidence avec sa parentèle et ses biens, sans qu'il y ait eu la moindre justification juridique pour un tel comportement. Pire, ses hommes auraient agi de la même manière. Al-Muḥtār al-Ṣaḡīr en est outré :



Il m'est alors apparu que cela constitue un net abus de pouvoir [*ẓulm*], une transgression des limites [que Dieu nous a fixées, *ta'addī al-ḥudūd*], une peine pour les serviteurs [de Dieu] [*al-ṣāqq bi-l- 'ibād*], et un poids qu'ils ne sauront endosser [*taklīf mā lā ḥāqa lahum bihi*]. Je me suis donc chargé de vous en informer après avoir gardé le silence pendant longtemps⁶⁸.

25 La véhémence condamnation de ces perquisitions interpelle par le recours d'al-Muḥtār al-Ṣaḡīr à quelques termes clé par lesquels le *fiqh* conceptualise l'existence d'un ordre étatique dont le souverain islamique est précisément le garant. C'est l'imam qui doit lutter contre le *ẓulm*, l'injustice arbitraire des gouvernants et leurs agents, en lui opposant le règne de la charia. Au cœur de cette construction juridico-théologique figure l'idée selon laquelle Dieu a imposé un cadre général à la vie en société, ce que les juristes nomment « les limites de Dieu » (*ḥudūd Allāh*) en référence aux stipulations pénales sanctionnant certains délits susceptibles de troubler l'ordre sociétal⁶⁹. Il s'agit d'un sujet certainement trop complexe pour être abordé en quelques lignes ici, mais je tiens à souligner que le maintien de ces « limites » – notamment par l'application des peines prévues à cet effet (*iqāmat al-ḥudūd*) – constitue une sorte de critère par lequel on saurait reconnaître l'existence d'une entité politique islamique⁷⁰.

26 Dans l'usage qu'en fait al-Muḥtār al-Ṣaḡīr, cette référence à un droit public impliquée par le terme « limites » est de plus mise en parallèle avec ce que l'ordre étatique est censé protéger, à savoir l'articulation des intérêts individuels dans le cadre des transactions sociales et économiques (*mu'āmalāt*). Depuis sa consolidation au IX^e-X^e siècle, le *fiqh* distingue en effet, d'une part, les « droits de Dieu » (*ḥuqūq Allāh*) sur lesquels repose la théorie des « limites » de Dieu, d'autre part, les « droits des serviteurs [de Dieu] » (*ḥuqūq al- 'ibād*) tels qu'ils s'expriment dans les *mu'āmalāt*, bref dans ce que la tradition juridique occidentale appellerait le droit civil. Il me semble qu'al-Muḥtār al-Ṣaḡīr reproduit implicitement cette distinction lorsqu'il déplore d'abord la transgression des « limites » (*ḥudūd*) et ensuite l'accablement des « serviteurs [de Dieu] » (*al- 'ibād*) par les demandes excessives des agents de Ḥamdallāhi. En somme, le savant kunta formule à destination d'Aḥmad Lobbo un puissant rappel des bases fondamentales sur lesquelles la légitimité d'un souverain islamique repose.

27 Quelle réaction attend-il alors ? Al-Muḥtār al-Ṣaḡīr veut d'abord s'assurer que ces perquisitions qui ont provoqué tant de frictions reposent sur des ordres émanant bel et bien d'Aḥmad Lobbo et ont été explicitement autorisées par celui-ci (*huwa amr ṣādir minka wa bi-idnika*), auquel cas les habitants de Tombouctou s'empresseront de s'y plier. Autrement, il demande à l'imam, une fois renseigné sur ces injustices, d'y mettre un terme en vertu de son obligation d'ordonner le bien (*al-amr bi-l-ma'rūf*), véritable concept pivot forgé par l'érudition musulmane au cours des siècles pour penser l'activisme éthico-politique au nom de l'islam⁷¹. Aḥmad Lobbo devrait alors envoyer « une lettre indépendante [*bi-kitāb minka mustaqill*] qui, entre mes mains, constituera pour les gens de cette ville une barrière [*ḥadd*] entre eux et celui qui arrive [c'est-à-dire les agents envoyés depuis le Macina]⁷² ». La répartition des tâches que préconise al-Muḥtār al-Ṣaḡīr en termes juridico-théologiques est claire : à Aḥmad Lobbo, en tant qu'imam, il incombe de prévenir l'arbitraire des agents de son État, au leader des Kunta, en tant que lettré religieux (*'ālim*), de faire l'intermédiaire entre la communauté de Tombouctou et le pouvoir central.

Un cadī pour Tombouctou

28 Al-Muḥtār al-Ṣaḡīr se tourne ensuite vers la judicature de la ville où il constate également un certain relâchement (*al-tasāhul*) s'ajoutant à la liste des dysfonctionnements à déplorer : « Tu sais bien que les bonnes mœurs reposent sur



des actes justes et les deux dépendent du bon fonctionnement de la justice en ce qui concerne ses décisions et ses jugements⁷³. » Concrètement, al-Muḥtār al-Ṣaġīr est préoccupé par le renvoi du gouverneur de la ville, un certain Kawarū, et du cadī Ṣan Ṣarifi (m. 1864)⁷⁴ qu'Aḥmad Lobbo venait d'ordonner. La décision semble l'avoir pris de court. Al-Muḥtār al-Ṣaġīr fait savoir à Aḥmad Lobbo qu'il avait en effet estimé « que nous délibérons ensemble comment procéder et par quelles personnes les remplacer⁷⁵ » (*natāšawwaru fī kayfiyyat al-masīr wa-man yaqūmu ba'dahumā*). De nouveau s'aperçoit ici l'ambition du leader des Kunta d'assumer le rôle d'intermédiaire entre Ḥamdallāhi et Tombouctou. Placé devant le fait accompli, al-Muḥtār al-Ṣaġīr s'empresse alors de rencontrer le gouverneur Kawarū pour exprimer son mécontentement et entamer des négociations à ce propos : « Je lui ai expliqué que le choix d'un émir [*amīr*] est plus aisé [*ashaḥ*] que celui d'un cadī, puisque, en ce qui concerne l'émir, il est légitime de procéder à la nomination d'une personne non qualifiée [littéralement "ignorante" *ġāhil*]. Dans pareil cas, le cadī lui enseignera [ce dont il a besoin]. Or, cela n'est pas permis pour le choix du cadī⁷⁶ » qui doit impérativement être un homme de savoir et de probité. Bien entendu, ces considérations théoriques ont une visée précise. Nous apprenons par la suite que Ṣan Ṣarifi avait fait part de son intention de transmettre l'office du cadī à son frère Bāba. Al-Muḥtār al-Ṣaġīr s'y oppose fermement en contestant que Bāba dispose des qualifications intellectuelles nécessaires pour exercer la fonction. De plus, rappelle-t-il, « ce n'est pas à lui de procéder à une telle nomination sans avoir reçu préalablement un mandat de ta part [c'est-à-dire Aḥmad Lobbo]⁷⁷ ». De fait, l'investiture des cadis fait partie des principales prérogatives de l'imam qui, à travers cet acte, délègue son propre pouvoir juridictionnel à ses agents⁷⁸.

29 Le débat se prolonge entre le gouverneur et le jurisconsulte, chacun tentant de convaincre l'autre de son point de vue. Mais il n'y a rien à faire, à en croire le récit qu'al-Muḥtār al-Ṣaġīr fait de la discussion dans sa lettre. Kawarū cautionne le maintien de l'office au sein de la famille de Ṣan Ṣarifi. « Cela est certainement dû à leur penchant pour la pratique ancienne [*al-'amal al-qadīm*] concernant la transmission par héritage des postes relevant de la judicature [*min tawārīṭhim al-manāšib al-šar'iyya*]⁷⁹. » Le commentaire renvoie à une donnée fondamentale de la sociologie des milieux lettrés dans l'Occident musulman depuis environ le xive siècle, à savoir l'existence de « maisons de science » (*buyūt al-'ilm*) qui, dans les villes, tendent à monopoliser les offices liés à la magistrature islamique au sens large⁸⁰. À Tombouctou aussi, comme Elias N. Saad l'a montré dans son ouvrage pionnier, les charges de cadī et d'imam de mosquée sont, depuis le xve siècle, concentrées dans les mains d'un petit nombre de familles de notables formant ce qu'il appelle « un patriciat fondé sur le patrimoine, l'éducation et l'origine⁸¹ » (*a patriciate of wealth, learning, and descent*). Al-Muḥtār al-Ṣaġīr semble vouloir défier ce système en y voyant surtout une technique pour écarter des candidats mieux qualifiés, intellectuellement (*'ilm*) et moralement (*'adl*). Gardons à l'esprit que la critique émane d'un lettré originaire de l'espace « bédouin » (*al-bādiya*) qui vient seulement de s'établir à Tombouctou en terre « citadine » (*ḥaḍāra*)⁸². Cette critique serait-elle le reflet d'un conflit plus ample entre les anciennes élites savantes de la ville et la dynastie des Kunta en pleine ascension sociale et politique ? Je ne saurais me prononcer sur la question, mais je voudrais tout au moins l'avoir posée.

30 Al-Muḥtār al-Ṣaġīr achève sa lettre en exposant les détails d'une proposition qu'il avait soumise à Kawarū afin de résoudre le problème. Il y évoque quatre issues possibles : soit le gouverneur lui-même désigne le nouveau juge, « car tu [c'est-à-dire Kawarū] me sembles plus habilité [*awlā*] à le faire que Ṣan Ṣarifi⁸³ », soit on nomme au poste un autre juriste du nom de Muṣṭafā b. 'Abd Allāh⁸⁴, qui pourrait faire figure de candidat de compromis. Troisième option, ce Muṣṭafā forme un binôme avec le frère de Ṣarifi, laissant ainsi le choix aux habitants de Tombouctou de s'adresser à l'un des deux pour faire trancher leurs litiges (*taḥākum*). La dernière possibilité serait, enfin, de concéder l'office au frère de Ṣan Ṣarifi, mais uniquement à condition



qu'il n'impose aucun jugement sans avoir trouvé au préalable un accord avec Muṣṭafā à ce propos (*lā yaqta ' ḥukman ḥattā yattafiqū 'alayhi huwa wa-l-Muṣṭafā*). Et, en effet, lorsque le gouverneur discute les propositions du leader des Kunta avec Ṣan Ṣarīfī, ce dernier fait savoir son accord de principe d'associer Muṣṭafā b. 'Abd Allāh à la judicature de la ville. Pourtant, al-Muḥtār al-Ṣaġīr se méfie, craignant une ruse (*ḥīla*), comme il l'écrit. C'est pourquoi il sollicite l'imam de Ḥamdallāhi pour que celui-ci « distingue le vrai et le faux⁸⁵ » (*li-tarā al-ṣawwāb minhu wa-l-ḥaṭā'*) au nom de la préservation de l'intérêt commun (*maṣlaḥa*), tout en le priant de traiter l'affaire de façon confidentielle, afin de ne pas attiser encore davantage les tensions.

31 Le récit du débat autour de la succession du cadī Ṣan Ṣarīfī illustre à merveille le profil de la justice musulmane prémoderne comme lieu institutionnel dans lequel s'articule la construction d'une « étaticité » islamique. Les juges sont nommés par l'imam et soumis à son contrôle. En même temps, le système normatif sur lequel repose leur juridiction est conçu comme l'expression d'une volonté divine transmise dans les sources de la révélation islamique, à savoir le Coran ainsi que les traditions liées au Prophète et aux premières générations de musulmans⁸⁶. Il en découle une lourde responsabilité pour le titulaire du poste, qui a été amplement discutée par les juristes, notamment dans le genre littéraire de « l'étiquette du cadī⁸⁷ » (*adab al-qāḍī*), et à laquelle fait allusion la remarque d'al-Muḥtār al-Ṣaġīr sur l'impossibilité de la faire porter par un *ġāhil*. Investi par l'imam pour appliquer les préceptes d'un droit sacré, le juge assure le rôle d'une instance de régulation normative qui, à travers la gestion des affaires du quotidien, aspire à la réalisation concrète d'un ordre sociétal conçu comme islamique⁸⁸. Cela est d'autant plus vrai que les compétences d'un cadī dépassent le seul domaine de la juridiction. Elles concernent plus généralement l'administration et la supervision de ce qu'on pourrait nommer la chose publique, à commencer par le trésor (*bayt al-māl*), la coordination du notariat et des archives communautaires, l'entretien des infrastructures collectives, les propriétés de personnes absentes ou orphelines, ou encore les relations avec l'État et ses représentants⁸⁹.

32 L'action du cadī se situe certes à l'intérieur d'un espace communautaire et, de ce fait, nécessite le concours des autres acteurs qui y sont présents. Les vives protestations d'al-Muḥtār al-Ṣaġīr contre la nomination du frère de Ṣan Ṣarīfī en témoignent. De même, l'application du droit musulman dans n'importe quelle société est toujours portée par des dynamiques locales, ce qui nous interdit de n'y voir qu'une simple question de transposition de normes livresques vers une réalité souvent réfractaire⁹⁰. Mais cela n'empêche pas l'institution de fonctionner comme l'un des principaux « signes » (*ṣā'ā'ir*) par lesquels une communauté devient clairement identifiable comme étant musulmane en dépit des variations observables à travers le temps et l'espace. Envisagée sous cet angle, l'insistance du lettré kunta sur les compétences requises pour l'exercice de l'office du cadī, tout comme sa demande à Aḥmad Lobbo d'intervenir en tant qu'imam, nous renvoie directement aux fondements juridico-théologiques du projet d'une cité islamique poursuivi par les mouvements de djihad au Sahel. Car, comme le rappelle al-Muḥtār al-Ṣaġīr au gouverneur de Tombouctou, « les bonnes mœurs reposent sur des actes justes et les deux dépendent du bon fonctionnement de la justice [...]»⁹¹.

Conclusion

33 L'enjeu de cet article était d'analyser deux « écrits pragmatiques⁹² » à l'aune des traditions intellectuelles qui les nourrissent. J'espère d'être parvenu à mettre en exergue l'ancrage de l'argumentation d'al-Muḥtār al-Ṣaġīr al-Kuntī dans la culture politique de l'Islam de l'époque, profondément marquée par un processus de judiciarisation pluriséculaire. L'impact de ce que Christian Müller appelle le droit



« chariatique⁹³ » (šarīʿ), à savoir le droit musulman tel qu'il s'est consolidé aux XI^e et XII^e siècles, sur les pratiques et discours politiques reste une question peu explorée par la recherche historique. La tendance persiste en effet à plutôt dissocier l'étude de la fabrique du droit par les juristes de celle des pouvoirs temporels en Islam⁹⁴. Cela est encore plus vrai pour les contextes sahariens et sahéliens, où l'action politique des juriconsultes musulmans a été essentiellement envisagée à travers le prisme de la médiation et de l'arbitrage ou bien celui du zèle réformiste. Dans une telle perspective, on nous met en garde de ne pas surévaluer le rôle des juristes qui tentent d'islamiser ce qui relève, en vérité, d'autres ressorts sociaux et ce qu'ils n'arrivent pas à contrôler.

34 L'argument est sans doute légitime. On pourrait concevoir le recours au discours juridique par al-Muḥtār al-Ṣaḡīr al-Kuntī dans sa correspondance comme le simple reflet de l'instrumentalisation de la culture savante musulmane, et en particulier de la science du *fiqh*, par les *zawāyā* dans les luttes de classement entre groupes lignagers⁹⁵. Il est vrai que le cas des lettrés kunta qui, au cours du XIX^e siècle, se muent en leaders politiques est singulièrement instructif à cet égard. À l'inverse, l'efficacité de telles stratégies ainsi que la pertinence sociale des pratiques qu'elles engendrent me semblent traduire un processus de transformation plus large qui agite les sociétés musulmanes de l'espace sahélo-saharien depuis le X^e siècle. Celui-ci place l'Islam savant et normatif au cœur de la fabrique d'« une communauté de sens⁹⁶ » sur laquelle s'appuie, d'une manière ou d'une autre, l'ensemble des formes d'ordre social que nous observons⁹⁷. Dès lors, appréhender la culture du *fiqh* comme l'apanage d'une petite élite sociale – les « marabouts » –, ou l'envisager comme trait distinctif d'un groupe « tribal » particulier me paraît réducteur. Il s'agit plutôt de comprendre les dynamiques d'appropriation de modèles culturels issus de l'héritage littéraire arabo-islamique et de sonder les effets de ces dynamiques sur les interactions sociales dans leur globalité. Une partie décisive d'un tel travail de reconstruction des usages sociaux de l'érudition musulmane réside dans l'analyse des opérations intellectuelles et discursives à travers lesquelles ces usages s'expriment. C'est ce que j'ai essayé de faire dans ce texte en restituant comment la science du *fiqh* intervient comme moyen de communication politique au sein des jeux de pouvoir dans la Boucle du Niger au XIX^e siècle.

Bibliographie

ABBÈS, M., 2015, « *Dawla*. Essai de philologie politique », in R. DESCENDRE, J.-L. FOURNEL (dir.), *Langage, politique, histoire. Avec Jean-Claude Zancarini*, Lyon, ENS Éditions, <http://books.openedition.org/enseditions/5356>

DOI : 10.4000/1895.2

ABITBOL, M., 1979, *Tombouctou et les Arma. De la conquête marocaine du Soudan nigérien en 1591 à l'hégémonie de l'Empire Peul du Macina en 1833*, Paris, Maisonneuve & Larose.

ADU BOAHEN, A., 1964, *Britain, the Sahara and the Western Sudan, 1788-1861*, Oxford, Clarendon Press.

AFSARUDDIN, A., 2013, *Striving in the Path of God: Jihād and Martyrdom in Islamic Thought*, Oxford, Oxford University Press.

DOI : 10.1093/acprof:oso/9780199730933.001.0001

AL-ZUHAYLĪ, W., 1985, *al-Fiqh al-islāmī wa-adillatuhu*, Damas, Dār al-Fikr, 10 vols.

AUSTEN, R., 2009, « Imperial Reach versus Institutional Grasp: Superstates of the West and Central African Sudan in Comparative Perspective », *Journal of Early Modern History*, 13 (6), p. 509-541.

DOI : 10.1163/138537809X12575055608408

AYKAN, Y., 2016, *Rendre la justice à Amid. Procédures, acteurs et doctrines dans le contexte ottoman du XVIII^e siècle*, Leyde, Brill.

DOI : 10.1163/9789004305793

AYKAN, Y., 2019, « A Legal Concept in Motion: The "Spreader of Corruption" (*sāʿī bi'l-fesād*) from Qarakhanid to Ottoman Jurisprudence », *Islamic Law and Society*, 26 (3), p. 252-271.



- BÂ, A. H., DAGET, J., 1955, *L'Empire peul du Macina. I. (1818– 1853)*, Dakar, Institut français d'Afrique noire.
- BATRAN, A., 2001, *The Qadiryya Brotherhood in West Africa and the Western Sahara: The Life and Times of Shaykh al-Mukhtar al-Kunti (1729-1811)*, Rabat, Institut des études africaines.
- BENNISON, A. K., 2002, *Jihad and its Interpretations in Pre-Colonial Morocco: State-Society Relations During the French Colonial Conquest of Algeria*, Londres, Routledge.
- BENNISON, A. K. (dir.), 2014, *The Articulation of Power in Medieval Iberia and the Maghrib*, Oxford, Oxford University Press.
DOI : 10.5871/bacad/9780197265697.001.0001
- BOUBRIK, R., 2011, *Entre Dieu et la tribu. Homme de religion et pouvoir politique en Mauritanie*, Rabat, Publications de la faculté des lettres et des sciences humaines Université Mohammed V Agdal.
- BOURQIA, R., 1991, *Al-dawla wa-l-sulṭa wa-l-muḡtama ' : dirāsat fī-l-ṭābit wa-l-mutaḥawwil fī 'alāqāt al-dawlat bi-l-qabā 'il fī-l-Maḡrib*, Beyrouth, Dār al-ṭalī 'a li-l-ṭibā 'at wa-l-našr.
- BRADDICK, M. J., WALTER, J., 2001, « Introduction. Grids of Power: Order, Hierarchy and Subordination in Early Modern society », in M. J. BRADDICK, J. WALTER (dir.), *Negotiating Power in Early Modern Society: Order, Hierarchy and Subordination in Britain and Ireland*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 1-42
DOI : 10.1080/13688804.2016.1270746
- BRENNER, L., 1992, « The Jihad Debate between Sokoto and Borno: An Historical Analysis of Islamic Political Discourse in Nigeria », in J. F. ADE AJAYI, J. D. Y. PEEL (dir.), *People and Empires in African History*, Harlow, Longman, p. 21- 43.
- BROWN, W. A., 1969, *The Caliphate of Hamdullahi ca 1818-1864*, thèse de doctorat, Université du Wisconsin.
- CHATER, K., 1978, *Insurrection et répression dans la Tunisie du XIX^e siècle : la mehalla de Zarrouk au Sahel (1864)*, Tunis, Publications de l'université de Tunis.
- CHAUMONT, É., 2011, « "God has Ordained Excellence in All Things; When You Put to Death, Do So After a Decorous Manner": The Implementation of Mandatory Penalties (*al-Ḥudūd*) in Muslim Law », in K. BERTHELOT, M. MORGENSTERN (dir.), *The Quest for a Common Humanity: Human Dignity and Otherness in the Religious Traditions of the Mediterranean*, Leyde, Brill, p. 327-347.
- COLLET, H., 2017, *Le Sultanat du Mali (XIV^e-XV^e siècle). Historiographies d'un État soudanien, de l'Islam médiéval à aujourd'hui*, thèse de doctorat, Université Paris 1.
- COOK, M., 2006, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
DOI : 10.1017/CBO9780511497452
- CURTIN, P. D., 1971, « Jihad in West Africa: Early Phases and Inter-Relations in Mauritania and Senegal », *Journal of African History*, 12 (1), p. 11–24.
- DAKHILIA, J., 1988, « Dans la mouvance du prince : la symbolique du pouvoir itinérant au Maghreb », *Annales HSS*, 43 (3), p. 735-760.
DOI : 10.3406/ahess.1988.283515
- DEWIÈRE, R., 2017, *Du lac Tchad à La Mecque. Le sultanat du Borno et son monde (XVII^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Éditions de la Sorbonne.
- DIAKITÉ, H. A., 2015, *Al-Mukhtār b. Yerkoy Talḡi et le calīfat de Hamdallahi au XIX^e siècle : édition critique et traduction de Tabkīt al-Bakkay. À propos d'une controverse inter-confrérique entre Al-Mukhtār b. Yerkoy Talḡi (1800-1864) et Aḡmad al-Bakkay (1800-1866)*, thèse de doctorat, ENS de Lyon.
- GHALI, N., MAHIBOU, M., BRENNER, L., 1985, *Inventaire de la bibliothèque 'umarienne de Ségou*, Paris, Éditions du CNRS.
- GLEAVE, R., 2009, « Public Violence, State Legitimacy: The Iqamat al-Hudud and the Sacred State », in C. LANGE, M. FIERRO (dir.), *Public violence in Islamic Societies: Power, Discipline, and the Construction of the Public Sphere, 7th-19th centuries CE*, Édimbourg, Edinburgh University Press, p. 256-275.
- GOMEZ, M. A., 1993, *Pragmatism in the Age of Jihad: The Precolonial State of Bundu*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HAKIM, B. S., AHMED, Z., 2006, « Rules for the Built Environment in 19th Century Northern Nigeria », *Journal of Architectural and Planning Research*, 23 (1), p. 1-26.
- HALL, B. S., 2011, *A History of Race in Muslim West Africa, 1600-1900*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HALLAQ, W. B., 2007, « What is Shari'a? », *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law*, 12



(1), p. 151-180.

HANSON, J. H., 1996, *Migration, Jihad, and Muslim Authority in West Africa: The Futanke Colonies in Karta*, Bloomington, Indiana University Press.

HANSON, J., ROBINSON, D., 1991, *After the Jihad: The Reign of Aḥmad al-Kabīr in the Western Sudan*, East Lansing, Michigan State University Press.

HASHMI, S. H. (dir.), 2012, *Just Wars, Holy Wars, and Jihads: Christian, Jewish, and Muslim Encounters and Exchanges*, New York, Oxford University Press.

HENIA, A., 1980, *Le Ġrīd. Ses rapports avec le beylik de Tunis (1676-1840)*, Tunis, Publications de l'université de Tunis.

HISKETT, M., 1962, « An Islamic Tradition of Reform in the Western Sudan from the Sixteenth to the Eighteenth Century », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 25 (1-3), p. 577-596.

HISKETT, M., 1983, *The Sword of Truth: The Life and Times of the Shehu Usman dan Fodio*, New York, Oxford University Press.

HUNWICK, J. O., 1985, *Sharī'a in Songhay: The Replies of Al-Maghīlī to the Questions of Askia al-Ḥājj Muḥammad*, Oxford, Oxford University Press.

JOHANSEN, B., 1998, *Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh*, Leyde, Brill.

JOHANSEN, B., 1999, « La découverte des choses qui parlent. La légalisation de la torture judiciaire en droit musulman (XIII^e-XIV^e siècles) », *Enquêtes*, 7, p. 175-202.

KANE, O., 1974, « Les Maures et le Futa-Toro au XVIII^e siècle », *Cahiers d'études africaines*, 14 (54), p. 237-252.

DOI : 10.3406/cea.1974.2643

KANI, A. M., 1984, *The Intellectual Origin Of Sokoto Jihad*, Ibadan, Iman Publications.

LANGE, C., 2008, *Justice, Punishment and the Medieval Muslim Imagination*, Cambridge, Cambridge University Press.

LAST, M., 1967, *The Sokoto Caliphate*, Londres, Longmans.

DOI : 10.1093/oso/9780197532768.003.0040

LOVEJOY, P. E., 2016, *Jihād in West Africa During the Age of Revolutions*, Athens, Ohio University Press.

DOI : 10.2307/j.ctv224tvv3

MANSON, A, SCHEIDEL, W. (dir.), 2015, *Fiscal Regimes and the Political Economy of Premodern States*, Cambridge, Cambridge University Press.

DOI : 10.1017/CBO9781316105436

MARCUS-SELLS, A., 2018, « The Kunta of the Sahara », in J. O. VOLL (dir.), *Oxford Bibliographies in Islamic Studies*, New York, Oxford University Press.

MARCUS-SELLS, A., 2019, « Science, Sorcery, and Secrets in the *Fawā'id Nūrāniyya* of Sidi Muḥammad al-Kunfī », *History of Religions*, 58 (4), p. 432-464.

MASUD, M. K., PETERS, R., POWERS, D. S. (dir.), 2006, *Dispensing Justice in Islam: Qadis and their Judgments*, Leyde, Brill.

DOI : 10.1163/9789047416722

MATTSON, I., 2003, « Status-Based Definitions of Need in Early Islamic *Zakat* and Maintenance Laws », in M. BONNER, M. ENER, A. SINGER (dir.), *Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts*, Albany, SUNY Press, p. 31-51.

MONTEIL, V., 1938, « Sur quelques textes arabes provenant du Soudan (région de Tombouctou) », *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'Afrique occidentale française*, 21, p. 499-510.

MOUDDEN, A., 1995, *Al-bawādī al-maġribiyyat qabl al-isti'mār: qabā'il Īnāwīn wa-l-Maḥzan bayn al-qarn al-sādis 'aṣar wa-l-tāsi' 'aṣar*, Rabat, Publications de la faculté des lettres.

MOURAD, S. A., LINDSAY, J. E., 2013, *The Intensification and Reorientation of Sunni Jihad Ideology in the Crusader Period: Ibn 'Asākir of Damascus (1105-1176) and his Age, with an Edition and Translation of Ibn 'Asākir's The Forty Hadiths for Inciting Jihad*, Leyde, Brill.

MÜLLER, C., 2013, *Der Kadi und seine Zeugen: Studie der mamlukischen Ḥaram-Dokumente aus Jerusalem*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag.

MÜLLER, C., 2018a, « Islamische Jurisprudenz als Gottesrecht: Die schariatische Wende des 12. Jahrhunderts », in C. R. LANGE, W. P. MÜLLER, C. K. NEUMANN (dir.), *Islamische und westliche Jurisprudenz des Mittelalters im Vergleich*, Tübingen, Mohr Siebeck, p. 57-83.

MÜLLER, C., 2018b, « Le religieux domine-t-il le politique ? », in L. TESTOT (dir.), *La Grande Histoire de l'islam*, Paris, Éditions Sciences Humaines, p. 71-77.



DOI : 10.3917/sh.testo.2018.01.0071

NOBILI, M., 2016 « A Propaganda Document in Support of the 19th Century Caliphate of Ḥamdallāhi », *Afriques. Débats, méthodes et terrains d'histoire*, 7, p. 1-29

NOBILI, M., 2020, *Sultan, Caliph and the Renewer of the Faith: Ahmad Lobbo, the Tārīkh al-Fattāsh and the Making of an Islamic State in West Africa*, Cambridge, Cambridge University Press.

OSSWALD, R., 1993, *Schichtengesellschaft und islamisches Recht. Die Zawāyā und Krieger der Westsahara im Spiegel von Rechtsgutachten des 16.-19. Jahrhunderts*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag.

OTHMAN, A., 2007, « “And Amicable Settlement is Best”: Sulh and Dispute Resolution in Islamic Law », *Arab Law Quarterly*, 21 (1), p. 64-90.

DOI : 10.1163/026805507X197857

OULD CHEIKH, A. W., 1985, *Nomadisme, islam et pouvoir dans la société maure précoloniale (XIX^e siècle-XIX^e siècle) : essai sur quelques aspects du tribalisme*, thèse de doctorat, Université Paris 5.

OULD CHEIKH, A. W., 1991, *Éléments d'histoire de la Mauritanie*, Nouakchott, Institut mauritanien de recherche scientifique.

OULD CHEIKH, A. W., 2001, « La généalogie et les capitaux flottants : al-Shaykh Sīd al-Mukhtār (c. 1750-1811) et les Kunta », in P. BONTE, É. CONTE, P. DRESCH (dir.), *Émirs et présidents. Figures de la parenté et du politique dans le monde arabe*, Paris, CNRS Éditions, p. 137-161.

OULD CHEIKH, A. W., 2003, « La science au(x) miroir(s) du prince. Savoir et pouvoir dans l'espace arabo-musulman d'hier et d'aujourd'hui », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 101-102, p. 129-155.

OULD CHEIKH, A. W., 2016, « De quoi le Sahara est-il le nom ? Images du Sahara et des Sahariens dans Kitāb al-bādiya d'al-Šayḥ Muḥamd al-Māmi », in R. BOUBRIK, A. JOUMANI (dir.), *Le Sahara. Lieux d'histoire et espaces d'échanges*, Rabat, Centre d'études sahariennes, p. 51-71.

OULD DADDAH, A. O. M., 1977, *Šayḥ Sīdi Muḥammad Wuld Sīd al-Muhtār al-Kuntī (1183 H/1769-70 - 2 šawwāl1241 H/12 mars 1826). Contribution à l'histoire politique et religieuse de Bilād Šinqīt et des régions voisines, notamment d'après les sources arabes inédites*, thèse de doctorat, Université Paris 4.

PETERS, R., 1979, *Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History*, La Haye-New York, Mouton.

DOI : 10.1515/9783110824858

PETERS, R., 2005, *Crime and Punishment in Islamic Law: Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-First Century*, Cambridge, Cambridge University Press.

DOI : 10.1017/CBO9780511610677

RAHMAN, T., 2018, *Interpretations of Jihad in South Asia: An Intellectual History*, Berlin, De Gruyter.

DOI : 10.1515/9783110716986

REBSTOCK, U., 1985, *Die Lampe der Brüder: Reform und Ġihād im Sūdān*, Walldorf, Verlag für Orientkunde.

ROBINSON, D., 1975a, *Chiefs and Clerics: The History of Abdul Bokar Kan and Futa Toro 1853-1891*, Oxford, Clarendon Press, 1975.

ROBINSON, D., 1975b, « The Islamic Revolution of Futa Toro », *International Journal of African Historical Studies*, 8 (2), p. 185-221.

DOI : 10.2307/216648

ROBINSON, D., 1985, *The Holy War of Umar Tal*, Oxford, Clarendon Press.

SAAD, E. N., 1983, *Social History of Timbuktu : The Role of Muslim Scholars and Notables, 1400-1900*, Londres, Cambridge University Press.

SAFRAN, J., 1998, « The Command of the Faithful in al-Andalus: A Study of the Articulation of Caliphical Legitimacy », *International Journal of Middle East Studies*, 30 (2), p.183-198.

SALAU, M. B., 2018, *Plantation Slavery in the Sokoto Caliphate: A Historical and Comparative Study*, Rochester, University of Rochester Press.

DOI : 10.2307/j.ctvb6v73w

SANANKOUA, B., 1990, *Un empire peul au XIX^e siècle. La Diina du Maasina*, Paris, Karthala-ACCT.



SANNEH, L., 1989, *The Jakhanke Muslim Clerics: A Religious and Historical Study of Islam in Senegambia*, New York-Londres, University Press of America.

SANNEH, L., 2016, *Beyond jihad: The Pacifist Tradition in West African Islam*, New York,

Oxford University Press.

DOI : 10.1093/acprof:oso/9780199351619.001.0001

SARTEIN, E. M., 1975, *Jalāl al-dīn al-Suyūfī*, Cambridge, Cambridge University Press.

SARTORI, P., 2016, *Visions of Justice: Sharī'a and Cultural Change in Russian Central Asia*, Leyde, Brill.

DOI : 10.1163/9789004330900

SCHNEIDER, I., 1990, *Das Bild des Richters in der Adab al Qadi Literatur*, Francfort-sur-le-Main, Peter Lang.

SISSOKO, B., 2019, *Le Cheikh al-Muḥtār aṣ-Ṣaghīr al-Kuntī (1790-1847). Médiation entre l'État peul du Macina et les Touaregs de Tombouctou de 1826 à 1847 : édition, traduction et commentaire de manuscrits*, thèse de doctorat, Université Lumière Lyon 2.

STEWART, C. C., 1973, *Islam and Social Order in Mauritania: A Case Study from the Nineteenth Century*, Oxford, Clarendon Press.

STEWART, C. C., 1976, « Frontier Disputes and Problems of Legitimation: Sokoto-Masina Relations 1817-1837 », *The Journal of African History*, 17 (4), p. 497-514.

DOI : 10.1017/S0021853700015036

SUPIOT, A., 2005, *Homo juridicus. Essai sur la fonction anthropologique du Droit*, Paris, Seuil.

TAINÉ-CHEIKH, C., 2016, *Études de linguistique ouest-saharienne*, vol. 1, *Sociolinguistique de l'aire hassanophone*, Rabat, Centre des études sahariennes.

TILLIER, M. (dir.), 2016, *Arbitrage et conciliation dans l'Islam médiéval et moderne*, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 140.

TOUATI, H., 1993, « Les héritiers : anthropologie des Maisons de science maghrébines aux XI^e/XVII^e et XII^e/XIII^e siècles », in H. ELBOUDRARI (dir.), *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*, Le Caire, IFAO, p. 65-92.

TOUATI, H., 2001, « Dawla : la politique au miroir de la généalogie », in P. BONTE, É. CONTE, P. DRESCH (dir.), *Émirats et présidents. Figures de la parenté et du politique dans le monde arabe*, Paris, CNRS Éditions, p. 163-186.

TRAORÉ, I., 2012, *Les Relations épistolaires entre la famille Kunta de Tombouctou et la Dīna du Macina (1818-1864)*, thèse de doctorat, ENS de Lyon.

TRIAUD, J.-L., 1985, « Le renversement du souverain injuste. Un débat sur les fondements de la légitimité islamique en Afrique noire au XIX^e siècle », *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, 40 (3), p. 509-519.

DOI : 10.3406/ahess.1985.283180

TYAN, É., 1960, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, Leyde, Brill.

WARSCHEID, I., 2017, *Droit musulman et société au Sahara prémoderne. La justice islamique dans les oasis du Grand Touat (Algérie) aux XVII^e-XIX^e siècles*, Leyde, Brill.

DOI : 10.1163/9789004341265

WARSCHEID, I., 2018, « Le Livre du désert : La vision du monde d'un lettré musulman de l'Ouest saharien au XIX^e siècle », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 73 (2), p. 359-384.

WARSCHEID, I., 2019, « Les *Jours du Makhzen* : levée d'impôt et relations communautaires dans les oasis du Touat (Sud algérien), 1700-1850 », *Revue d'histoire du XIX^e siècle*, 59 (2), p. 31-48.

WARSCHEID, I., 2020, « The West African *Jihād* Movements and the Islamic Legal Literature of the Southwestern Sahara (1650-1850) », *Journal of West African History*, 6 (2), p. 33-60.

WEISS, H., 2003, *Obligatory Almsgiving: An Inquiry into Zakāt in the Pre-Colonial Bilād al-Sūdān*, Helsinki, Finnish Oriental Society.

WILLIS, J. R., 1989, *In the Path of Allah, the Passion of Al- Hajj Umar: An Essay into the Nature of Charisma in Islam*, Londres, Frank Cass.

DOI : 10.4324/9780203043455

WION, A., BARRET, S., MBODJ-POUYE, A., 2016, *L'Écrit pragmatique africain, Afriques. Débats, méthodes et terrains d'histoire*, 7.

ZEHNLE, S., 2020, *A Geography of Jihad: Sokoto Jihadism and the Islamic Frontier in West Africa*, Berlin-Boston, De Gruyter.

DOI : 10.1515/9783110675276

ZYSOW, A., 1985, « The Problem of Offer and Acceptance: A Study of Implied-in-Fact Contracts in Islamic Law and the Common Law », *Cleveland State Law Review*, 34 (1), p. 69-77.



Sources

Recueil, BNF, cote Arabe 5662, accessible en ligne : <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr>

/ark:/12148/cc20749j

AL-KUNTĪ, aš-Šayḥ Sidī al-Muḥtār, *Risāla min aš-Šaiḥ al-Muḥtār ilā aš-Šaiḥ Aḥmad b. Muḥammad b. Abī Bakr al-mulaqqab bi-l-Fūtī*, MF Mau 1160, accessible sur <http://omar.ub.uni-freiburg.de/index.php?id=datenbankvollansicht>.

AL-KUNTĪ, Muḥammad al-Ḥalīfa, 2007, *al-Risālat al-Ġallāwiya*, Rabat, Maṭbaʿat al-maʿārif al-ġadīda, Ḥ. A. Wuld al-Sālim (éd.).

AL-MĀMĪ, aš-Šayḥ Muḥammad, 2014, *Kitāb al-Bādiya wa-nuṣūṣ ukhrā*, Rabat, Publications du Centre d'études sahariennes (s. éd.).

AL-QURTUBĪ, Ibn ʿAbd al-Barr, 1978, *al-Kāfī fī fiqh ahl al-Madīna al-mālikī*, Riad, Maktabat al-riyāḍ al-ḥadiṯa, M. M. U. Wuld Mādyak (éd.), 2 t.

Notes

1 J. O. HUNWICK, 1985.

2 La littérature sur l'institution du djihad est vaste. Retenons ici surtout A. AFSARUDDIN, 2013 ; A. K. BENNISON, 2002, 2014 ; S. H. HASHMI (dir.), 2012 ; S. A. MOURAD, J. E. LINDSAY, 2013 ; T. RAHMAN, 2018 ; J. SAFRAN, 1998.

3 C. MÜLLER, 2018a.

4 Cf. A. H. BĀ, J. DAGET, 1955 ; W. A. BROWN, 1969 ; M. A. GOMEZ, 1993 ; J. H. HANSON, 1996 ; J. H. HANSON, D. ROBINSON, 1991 ; M. HISKETT, 1983 ; M. LAST, 1967 ; P. E. LOVEJOY, 2016 ; M. NOBILI, 2020 ; D. ROBINSON, 1975a et b, 1985 ; B. SANANKOUA, 1990 ; J. R. WILLIS, 1989 ; S. ZEHNLE, 2020.

5 Un véritable 'contre-point' ou 'contre-modèle' est fourni par les différents travaux de Lamin Sanneh sur les communautés cléricales Jakhankes. Toujours est-il que sa mise en exergue du 'pacifisme' des lettrés Jakhanké apparaît à bien d'égards comme un retournement du paradigme prédominant de la figure du réformateur militant qui serait inconcevable sans l'existence de ce dernier : L. SANNEH, 1989, 2016.

6 Cf. les travaux de Britta Frede, Bruce S. Hall, Ghislaine Lydon, Ariela Marcus-Sells, Mauro Nobili, Yahya Ould-al-Bara, Abdel Wedoud Ould Cheikh, Erin Pettigrew, Rüdiger Seesemann, Tal Tamari, Rudolph T. Ware III, Zachary Wright, Stephanie Zehnle, etc.

7 Cf. L. BRENNER, 1992 ; M. HISKETT, 1962, 1983 ; A. M. KANI, 1984 ; M. NOBILI, 2016 ; A. W. OULD CHEIKH, 1985, 1991, 2003 ; U. REBSTOCK, 1985 ; J.-L. TRIAUD, 1985.

8 I. WARSCHIED, 2020.

9 Par ailleurs, un détail important souvent omis dans ce contexte est qu'al-Suyūṭī ne suit pas l'école malikite, mais adhère au shafisme. Sur le personnage, cf. E. M. SARTEIN, 1975.

10 Il convient néanmoins d'évoquer ici les travaux pionniers de Dorrit van Dalen, Gunhild Graf, Bruce S. Hall, Abdel Wedoud Ould Cheikh, Rainer Oßwald, Ulrich Rebstock et Charles C. Stewart qui ont déjà montré tout le potentiel du projet d'une histoire intellectuelle de l'Islam sahélo-saharien « précolonial ».

11 Dans le contexte ouest-saharien, les termes *zawāyā* ou *ṭulba* désignent comme collectif des formations lignagères se revendiquant d'une noblesse religieuse. Celle-ci est fondée sur le savoir (*ilm*), la piété (*ṣalāḥ*) ou la sainteté (*walāya*) par lesquels certains personnages rattachés à une généalogie commune, à commencer par l'ancêtre fondateur, se sont distingués et dont la mémoire fournit, par la suite, au groupe ses repères identitaires. Il existe désormais une importante littérature sur la question. Cf. R. BOUBRIK, 2011 ; A. W. OULD CHEIKH, 1985 ; R. OSSWALD, 1993 ; C. C. STEWART, 1973.

12 L'étude de référence sur les Kunta reste A. BATRAN, 2001. Cf. aussi A. MARCUS-SELLS, 2018, 2019 ; A. W. OULD CHEIKH, 2001 ; A. O. M. OULD DADDAH, 1977.

13 Le terme Arma désigne les descendants des soldats envoyés par le sultan marocain Aḥmad al-Manṣūr (r. 1578-1603) en 1591 pour conquérir l'Empire songhay. À Tombouctou, ils forment par la suite une sorte d'oligarchie militaire qui se dispute le contrôle de la région avec les groupes touaregs. Cf. M. ABITBOL, 1979 ; E. N. SAAD, 1983.

14 M. NOBILI, 2020, p. 154-176.

15 *Ibid.*, p. 170-176.

16 Sources, *Recueil*, 67a-71b. Cf. aussi N. GHALI, M. MAHIBOU, L. BRENNER, 1985, p. 202-204.

17 En parcourant le catalogue de la collection établi par Nouredine Ghali et Mohamed Mahibou pour préparer cet article, j'ai par ailleurs encore identifié d'autres correspondances relatives à Aḥmad Lobbo et l'État de Ḥamdallāhi, par exemple mss Arabe 5259, 1a-18b et mss Arabe 5661, 110a-112a.



18 Par exemple, B. SANANKOUA, 1990, p. 57-60.

19 I. TRAORÉ, 2012 ; H. A. DIAKITÉ, 2015 ; B. SISSOKO, 2019. Sur le projet Vecmas, cf. <http://vecmas-tombouctou.ens-lyon.fr>.

20 Je tiens à remercier chaleureusement Mauro Nobili de m'avoir communiqué une copie de la thèse de M. Sissoko. L'article a déjà été rédigé lorsque Mauro Nobili m'a appris l'existence de cette thèse dont la lecture m'a permis de rectifier plusieurs détails relatifs aux événements politiques décrits par al-Muḥtār al-Ṣaḡīr al-Kuntī dans ses deux lettres.

21 Cf. B. SISSOKO, 2019, p. 237-239 et p. 248-251.

22 Ce qui, sans doute, explique aussi leur intégration dans la collection de Ségou. Au moins l'une des lettres échangées entre Aḥmad Lobbo et al-Muḥtār al-Ṣaḡīr a été microfilmée par Ulrich Rebstock et Rainer Oßwald lors de leurs campagnes de numérisation de manuscrits en Mauritanie entre 1979 et 1997. Cf. Sources, AL-KUNTI, aṣ-Ṣayḥ Sīdī al-Muḥtār. Une analyse partielle est proposée dans I. WARSCHIED, 2020.

23 Tout au début de sa thèse, Boubacar Sissoko attire notre attention sur le fait que le terme arabe employé dans les sources est celui de *dawla* qui réfère à l'idée d'une entité étatique fondée sur un pouvoir dynastique. Cf. B. SISSOKO, 2019, p. XVII. Sur la notion de *dawla*, cf. M. ABBÈS, 2015 ; H. TOUATI, 2001.

24 M. NOBILI, 2020

25 I. TRAORÉ, 2012 ; H. A. DIAKITÉ, 2015 ; B. SISSOKO, 2019.

26 Cf. M. NOBILI, 2020, p. 154-181, qui offre une excellente synthèse sur la question. Charles C. Stewart lui a également consacré un article important : C. C. STEWART, 1976.

27 B. SANANKOUA, 1990, p. 35.

28 M. NOBILI, 2016.

29 M. AL-KUNTI, 2007, p. 310-316.

30 M. NOBILI, 2020, p. 168-170.

31 Je cite la traduction de la lettre faite par V. MONTEIL, 1938, p. 504-505. Sur cette affaire, cf. A. ADU BOAHEN, 1964, p. 193-195.

32 M. AL-MAMI, 2014, p. 177. Sur l'ouvrage, cf. A. W. OULD CHEIKH, 2016 ; I. WARSCHIED, 2018.

33 B. S. HALL, 2011, p. 98-100.

34 Quelques travaux précurseurs ont été réalisés pour le cas du Fouta-Toro : P. D. CURTIN, 1971 ; O. KANE, 1974 ; D. ROBINSON, 1975b.

35 Pour un aperçu, cf. A. MANSON, W. SCHEIDEL 2015. Un essai historiographique stimulant sur la question est fourni par M. J. BRADDICK, J. WALTER, 2001. Sur le cas ouest-africain, cf. R. AUSTEN, 2009.

36 Cf. R. BOURQIA, 1991 ; K. CHATER, 1978 ; J. DAKHLIA, 1988 ; A. HENIA, 1980 ; A. MOUDDEN, 1995 ; I. WARSCHIED, 2019.

37 H. COLLET, 2017 ; R. DEWIÈRE, 2017 ; B. S. HAKIM, Z. AHMED, 2006 ; J. H. HANSON, D. ROBINSON, 1991 ; M. B. SALAU, 2018 ; S. ZEHNLE, 2020.

38 Soulignons qu'al-Muḥtār al-Ṣaḡīr emploie également le terme imam (*imām*) dans certaines lettres de sa correspondance avec Lobbo, cf. Sources, *Recueil*, 110-112. Cf. aussi B. SISSOKO, 2019, p. 260-267.

39 Il s'agit de la langue arabe vernaculaire parlée dans l'Ouest saharien. Cf. C. TAINE-CHEIKH, 2016.

40 Sources, *Recueil*, 67b-69b. Pour la traduction de Boubacar Sissoko, cf. B. SISSOKO, 2019, p. 248-251.

41 Pour une étude détaillée des efforts de médiation d'al-Muḥtār al-Ṣaḡīr entre les Touaregs et Ḥamdallāhi, cf. B. SISSOKO, 2019, p. 278-306.

42 Cf. M. NOBILI, 2020 ; B. SISSOKO, 2019.

43 Sources, *Recueil*, 67b.

44 *Ibid.*

45 *Ibidem.*

46 Cf. I. MATTSON, 2003. Pour le contexte ouest-africain, cf. H. WEISS, 2003.

47 Il est dommage que la traduction fournie par Boubacar Sissoko ne tienne pas compte de ces nuances en se contentant de mettre seulement « les modalités de la mise en œuvre de la collecte du zakat ». Cf. B. SISSOKO, 2019, p. 248.

48 Cf. A. ZYSOW, 1985.



49 B. SISSOKO, 2019, p. 248.

50 Sources, *Recueil*, 68a.

51 M. NOBILI, 2020, p. 170-174.

52 Sur la notion de *ta'zīr*, cf. C. LANGE, 2008, p. 215-243.

53 Sources, *Recueil*, 68a.

54 C'est-à-dire le Niger.

55 Source, *Recueil*, 68b-69a.

56 Dans le manuel *al-Kāfī* du juriste andalou médiéval Ibn 'Abd al-Barr al-Qurtubī (m. 1071), nous lisons par exemple : « L'accord à l'amiable s'apparente à la vente, ce qui est autorisé dans une vente, l'est également dans un accord à l'amiable » (*al-ṣulḥ ka-l-bay'*, *fa-mā ḡāza fī-l-bay'*, *ḡāza fī-l-ṣulḥ*) (AL-QURTUBĪ, 1978, t. II, p. 878). Cf. aussi W. AL-ZUHAYLĪ, 1985, 5, p. 293 (je remercie Abdallah Cheikh-Moussa pour cette référence) ; A. OTHMAN, 2007.

57 Source, *Recueil*, 69a. Je tiens à remercier chaleureusement Abdallah Cheikh-Moussa et Jean-Charles Coulon pour leur aide précieuse dans la compréhension de cette phrase assez tordue. Le passage se prête aussi à une lecture « vernaculaire », pour ainsi dire, si on comprend le terme arabe *مغ* comme désignation de la ville de Gourma située au bord du fleuve Niger. C'est la solution adoptée par Boubacar Sissoko qui traduit : « Tous ceux dont le rapport avec Sirim est antérieur à la réconciliation [conclue après 1832/1833] demeureront avec lui, même s'ils se rendent par la suite à Gourma, Sālim n'aura plus rien à voir avec eux » (B. SISSOKO, 2019, p. 250).

58 Ou bien, si on accepte la lecture « vernaculaire » : « qui se trouvent à Gourma ».

59 Source, *Recueil*, 69a.

60 *Ibidem*.

61 *Ibid.*

62 La littérature sur l'usage du *ṣulḥ* dans le domaine de la justice des sociétés musulmanes prémodernes est vaste. Un panorama très riche est fourni par le dossier coordonné par M. TILLIER, 2016.

63 Cf. Y. AYKAN, 2019 ; B. JOHANSEN, 1999.

64 Sources, *Recueil*, 70a-71b. Pour la traduction de Boubacar Sissoko, cf. B. SISSOKO, 2019, p. 238-239. Notons qu'il s'agit plutôt d'une paraphrase de la lettre.

65 *Ibid.*, 70a.

66 Le terme *amīr* réfère ici aux membres de la famille d'Aḥmad Lobbo envoyés comme gouverneurs ou agents dans les différentes régions de l'imamat.

67 Sources, *Recueil*, 70a.

68 *Ibid.*

69 Qu'on s'y réfère à É. CHAUMONT, 2011 ; B. JOHANSEN, 1999, p. 349-420 et p. 421-433 ; R. PETERS, 2005.

70 R. GLEAVE, 2009.

71 Cf. M. COOK, 2006.

72 Sources, *Recueil*, 70a.

73 Le texte arabe mérite d'être cité en entier : « *wa qad 'alamta an ṣalāḥ al-aḥwāl innamā huwa bi-ṣalāḥ al-a māl wa-ṣalāḥumā innamā huwa bi-ṣalāḥ al-aqḍiya wa-l-aḥkām* », Sources, *Recueil*, 70b. La traduction proposée par B. Sissoko ne me semble pas assez précise ici : « Tu n'es pas sans savoir que ce sont des bons citoyens qui accomplissent de bonnes actions, or on n'y arrive pas sans qu'il n'y ait une bonne justice. », B. SISSOKO, 2019, p. 238.

74 Sur ce personnage, cf. B. SISSOKO, 2019, p. 302.

75 Sources, *Recueil*, 70b.

76 *Ibid.*

77 *Ibid.*

78 L'ouvrage de référence reste É. TYAN, 1960.

79 Sources, *Recueil*, 70b.

80 Cf. H. TOUATI, 1993.

81 E. SAAD, 1983, p. 20.

82 Sur cette distinction, cf. I. WARSCHIED, 2018.

83 Sources, *Recueil*, 71a.



84 Il s'agit d'un élève d'al-Muḥtār. Sur le personnage, cf. B. SISSOKO, 2019, p. 43-44.

85 Sources, *Recueil*, 70b.

86 Ce qu'on entend en Islam par la notion de tradition a beaucoup varié au cours de l'histoire. C'est pour cela j'ai décidé de ne pas me contenter de l'expression conventionnelle de « Tradition prophétique ».

87 I. SCHNEIDER, 1990.

88 La littérature est vaste. Pour un aperçu, Cf. M. K. MASUD, R. PETERS, D. S. POWERS, 2006.

89 Cf., entre autres, C. MÜLLER, 2013 ; Y. AYKAN, 2016 ; I. WARSCHIED, 2017. Pour le cas du Sahel, il revient à Elias N. Saad d'avoir été le premier à attirer l'attention sur l'importance de l'institution du cadī comme instance d'administration communautaire. Cf. E. N. SAAD, 1983, en particulier p. 96-108.

90 Sur ces points, voir l'excellente synthèse proposée par W. B. HALLAQ, 2007.

91 Sources, *Recueil*, 70b.

92 Cf. A. WION, S. BARRET, A. MBODJ-POUYE, 2016.

93 C. MÜLLER, 2018b.

94 Cf. aussi les remarques lucides de Paolo Sartori à partir du cas de l'Asie centrale : P. SARTORI, 2016, p. 40-47.

95 La question a été étudiée en profondeur par Abdel Wedoud Ould Cheikh dans sa thèse : A. W. OULD CHEIKH, 1985, en particulier t. II et III.

96 A. SUPLOT, 2005, p. 77.

97 Sur ce point, cf. A. W. OULD CHEIKH, 1985, t. III, p. 679.

Pour citer cet article

Référence électronique

Ismail Warscheid, « Quand le droit pense la politique : à propos de deux lettres d'al-Muḥtār al-Ṣaḡīr al-Kuntī (m. 1847) à l'imam de Ḥamdallāhi », *Afriques* [En ligne], 12 | 2021, mis en ligne le 25 décembre 2021, consulté le 19 décembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/afriques/3349> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/afriques.3349>

Auteur

Ismail Warscheid

Université de Bayreuth / CNRS-IRHT

Droits d'auteur



Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International - CC BY-NC-ND 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

