

RÔLE DES ÉCOLES JURIDIQUES TRADITIONNELLES ET MUSULMANES DANS LA STABILITÉ DES SOCIÉTÉS SUBSAHARIENNES

DJIBO Seybou

*Enseignant Chercheur, Département Histoire et Etudes Stratégiques,
Université André Salifou de Zinder (Niger).*

seyboudjibo883@gmail.com

Résumé :

Les sociétés africaines traditionnelles sont régies par une pluralité de normes juridiques en coexistence dont le but principal est l'instauration de la paix et la stabilité sociale. La principale caractéristique du droit coutumier africain est d'être un droit qui dans le fond ne cherche que la cohésion sociale. Quant aux sanctions coutumières, elles visent à éviter tout acte de récidive. Avec l'introduction de l'Islam, le Droit islamique s'est aussi introduit en Afrique Subsaharienne. Mais, il est à noter que dans les pays noirs africains islamisés, les coutumes ancestrales n'ont pas totalement disparu. Ce qui explique pleinement le pluralisme des institutions judiciaires africaines entre le droit purement africain, le droit islamique et le droit colonial. Dans cette étude, nous allons avant tout, décliner la conception de la paix et la stabilité dans les juridictions africaines et musulmanes, puis statuer sur la rencontre de l'Islam avec les coutumes négro-africaines et les mutations engendrées par ce mariage juridique, enfin le rôle joué par les confréries et les organisations musulmanes dans la cohésion sociale des peuples subsahariens.

Mots clés : *Écoles juridiques - Islam - Traditions - Stabilité - Afrique subsaharienne.*

Abstract :

Traditional African societies are governed by a plurality of legal norms in coexistence which main goal is the establishment of peace and social stability. The main characteristic of African customary law is to be a law which search only the social cohesion. As for the customary sanctions their aim is to avoid any repeated action. With the introduction of Islam, Islamic law also introduced into sub-Saharan Africa. But it should be noted that in

islamized black African countries, ancestral customs are not completely disappeared. Which fully explains, the pluralism of African judicial institutions between purely African law, Islamic law and colonial law. In this study, we have before all, present the concept of peace and stability in African and Muslim jurisdictions, then the rule on the meeting of Islam with Negro-African customs and the mutations created by this legal marriage, finally the role played by Muslim brotherhoods and organizations in the social cohesion of sub-Saharan peoples.

Keywords : *Legal schools - Islam - Traditions - Stability - Sub-Saharan Africa.*

Introduction :

La logique plurale des sociétés africaines pousse certains ethnologues à parler de « droits africains au pluriel ». C'est le domaine du droit purement africain. Mais le choc avec les civilisations (arabe puis européenne) a dénaturé l'objet du droit coutumier africain basé sur l'impulsivité et la spontanéité¹, sans abimer le lien social, le désir de vivre ensemble dans la paix et la cohésion plus profonde des sociétés africaines.

L'éducation à la paix est un ensemble de comportements qui forcent l'individu à respecter son prochain dans sa différence politique et religieuse, mais également dans sa liberté de concevoir les choses. Cette paix est indispensable à la quiétude sociale, à la prospérité et à la stabilité sociale, ce qui correspond à un idéal social, politique et économique.

Ainsi, la stabilité est l'aboutissement d'un contrat social entre les forces vives de la société, une entente construite sur des doctrines juridiques équilibrées garanties par les lois législatives et les institutions étatiques. Le but principal est de faire vivre ensemble des personnes qui ne se ressemblent point socialement et religieusement.

¹ Naturellement, le droit coutumier non écrit est spontané donc non lié à une idée fixe car peut être changé chaque fois que les circonstances l'exigent ; contrairement au droit positif écrit, qui par sa nature, ne peut être changé à moins qu'il ne soit récrit (S. Djibo, nov. 2022, p. 262).

Ainsi, l'objet de cette recherche est d'identifier, d'étudier et de déterminer la conception de la paix dans les juridictions traditionnelles africaines et le droit musulman. L'objectif est aussi et surtout de s'interroger sur le rôle joué par les institutions traditionnelles et musulmanes dans la recherche de la quiétude et la stabilité sociale dans les sociétés noires africaines.

1. La conception de la paix et la stabilité dans les juridictions traditionnelles africaines :

Toutes les sociétés négro-africaines précoloniales ont une conception unique et spécifique du monde : C'est un endroit idéal dans lequel la paix, l'équilibre et la cohésion sociale doivent être maintenues. Pour arriver à cette fin, le droit est nécessaire car il représente l'instrument adéquat pour conserver constamment la paix sociale.

Les sociétés africaines traditionnelles sont gérées pour une multitude de normes juridiques dont le but principal est la stabilité sociale et la promotion de la paix durable. Ainsi, la principale spécificité du droit traditionnel africain est d'être une justice qui ne vise que la solidarité, l'homogénéité, l'harmonie et la cohésion sociale. Par conséquent, les buts principaux de la justice coutumière sont le maintien de la quiétude sociale en démoralisant toute velléité de vengeance en instituant un système d'indemnisation à la victime afin qu'elle rentre dans ses droits et que son honneur soit rétabli. Quant aux sanctions coutumières, elles ne sont pas violentes, car ne visent pas la destruction du criminel à travers des châtiments et mutilations, mais au contraire, ces sanctions consistent à corriger les bandits et à dissuader les autres membres de la société à ne pas emboîter leurs pas ; elles consistent aussi à rétablir les liens de fraternité et d'entraide brisés entre le criminel et sa société ; mais surtout elles prévoient la réinsertion sociale des criminels en leur donnant l'occasion de se racheter en reconnaissant les faits qui

leur sont reprochés et en jurant solennellement devant un autel ou un devin, de ne plus récidiver sous peine de périr eux et toute leur généalogies ou d'être banni en cas de non-respect de ce serment (S. Djibo, dec. 2022, p. 98-100).

Le dépositaire de cette force physique qui doit vaincre le mal et œuvrer pour une organisation optimale du monde est le roi qui *«a une fonction précise un rôle déterminé, il doit être celui qui a le plus de force vitale dans le royaume»* (C. Anta Diop, 1960, p.64). Le roi est donc le centre de l'univers africain, l'être qui par sa simple présence donne vie aux hommes et les bêtes. C'est pour cette raison que sa mort signifie de fait la fin totale du monde (S. Djibo, nov. 2022, p. 264).

Les tentatives de médiation et d'arbitrage que tente le roi, le chef, le sorcier ou le groupe des anciens montrent que cette autorité malgré son oralité a un sens d'égalité et d'impartialité, sans aucune discrimination. Cette autorité a aussi une conception élargie du droit qui atteste l'évolution des mentalités juridiques en Afrique subsaharienne depuis fort longtemps.

En Afrique Noire, l'ancestralité n'est pas un simple culte religieux, mais plutôt un phénomène socio-juridique identitaire pour faire face aux systèmes juridiques importés et raffermir la stabilité du groupe face aux systèmes juridiques importés. C'est ainsi que Kéba M'Baye disait : *«Le droit africain traditionnel apparaissant comme un ensemble de règles de conduite ayant pour but d'assurer la continuité du groupe, donc de conserver les principes qui les régissent et de les protéger contre l'érosion du temps et des idées»* (K. M'Baye, 1979, p. 155).

La particularité du droit africain traditionnel réside dans le rôle prépondérant que jouent les ancêtres lointains et proches dans la juridiction traditionnelle africaine (D. Khohlhagen, 1999-2000, pp. 13-20). Les ancêtres lointains sont vénérés et glorifiés en tant qu'héros civilisateurs à la tête d'un groupe obligé de migrer de sa terre originelle pour chercher de nouvelles terres d'accueil et créer ainsi une nouvelle authenticité sociale en érigeant des

clans, des villages, des villes, voire des communautés entières². Ces ancêtres lointains, fondateurs de dynasties royales dans des cités-Etats ont la qualité d'ancêtres mythiques qui dictent certains interdits vitaux (généralement des interdits alimentaires) pour la survie de la société. Et généralement, ces interdits sont en rapport direct avec un végétal ou une espèce animale qui a marqué la vie ou les exploits de l'ancêtre mythique.

L'ancêtre fondateur est consulté lors de chaque prise de décision importante par l'intermédiaire des médiums ou voyants. Sa présence est donc quasi-permanent dans le droit de famille négro-africain.

Ainsi, en Afrique Noire, les ancêtres lointains sont considérés comme des dieux qui exercent une autorité incontestable et sans appel sur les vivants. Ce pouvoir sans partage provient de l'ordre juridique qu'ils ont mis en place. Ils jouent donc un rôle d'unificateur du groupe juridique. Pour cela, démettre les ancêtres reviendrait à briser l'unité juridique de tout un groupe, de s'aliéner et de perdre toute identité (S. Djibo, nov. 2022, p. 268).

Quant aux ancêtres proches et immédiats, ils sont les gardiens de la tradition établie par les aïeux mythiques fondateurs de dynasties. C'est avec eux que toute communication est possible avec les ancêtres lointains (les divinités) et c'est eux qui exécutent les sanctions édictées par les dieux. Les ancêtres proches ont donc un rôle de médiation très important. Mais avec l'avènement du droit moderne, le rapport entre les ancêtres (les acteurs juridiques invisibles) et la descendance (les acteurs juridiques vivants) s'est largement effrité. Le droit se lit désormais à travers des formules abstraites instaurées par les institutions étatiques. Malgré tout cela, l'ancestralité résiste en

²- L'occupation de la terre n'est possible qu'après le consentement d'un pacte entre l'ancêtre fondateur et les puissances invisibles des lieux.

Afrique Noire dans certaines franges de la population, très conservatrices (S. Djibo, nov. 2022, p. 269).

2. La stabilité sociale prônée par les écoles juridiques musulmanes :

Le droit musulman ou *Fiqh* est très varié. Il est constitué de plusieurs écoles ou rites singulièrement sunnites ou chiites.

L'islam sunnite s'est développé autour de quatre (04) écoles juridiques qui vivent en symbiose malgré quelques divergences sur les questions doctrinales ou méthodologiques. Ces écoles juridiques appelées *Madhab* portent le nom de leurs fondateurs : Hanafite pour Abu Hanifa Ibn Thabit (699-767) ; malikite pour Malik Ibn Anas (713-795) ; Chafiiite pour Muhammad Ibn Idris al-Chafii (767-819) ; et hanbalite pour Ahmad Ibn Hanbal (780-855). Ces écoles ont existé entre la deuxième moitié du VIII^e siècle et la première moitié du IX^e siècle. Ont existé aussi d'autres écoles juridiques sunnites appelées *munqaridha* (disparues) qui disparurent pour diverses raisons au cours des premiers siècles de l'islam, à savoir l'école Awzaite de l'Imam al-Awzai (m. 773), un contemporain d'Abu Hanifa. Son école périclita à la fin du Xe siècle ; l'école Thawrite de Sufyanath-Thawri (m. 777) qui eut des difficultés pour véhiculer ses idées à cause de ses prises de position face à l'Etat abbasside gouverné par le Calife al-Mansur, etc... (S. Ghrab, 1992, p. 149-150).

Quant à l'islam chiite, il est divisé en plusieurs groupes religieux, chacun suivant sa propre école juridique. Parmi ces écoles juridiques chiites, nous citerons l'école Ismaélite, l'école Jaafarite, l'école Druze, etc... Au niveau de la branche modérée du Kharidjisme, nous avons l'école Ibadite. Mais, malgré leurs diversités, les écoles juridiques suivent une même méthodologie juridique qui a pour support le Coran, la *Sunna* du Prophète, l'*Ijmaa* (consensus général), le *Qiyas* (le raisonnement par

analogie) et *al-Maslaha* ou l'intérêt de la communauté musulmane (S. Djibo, 2023, p.64-65).

Le droit musulman (*Fiqh*) cherche à homogénéiser le droit islamique (B. Dupret, 1999, p. 175-178). Louis Milliot de son côté reconnaît que l'Islam possède un système juridique complet, bien organisé (L. Milliot, 1952, p. 682). Tandis que Max Weber, pense que la Charia n'est pas une Loi divine mais plutôt un *Droit de jurisconsultes* créé tardivement (O. Carre, 1986, p. 141-142).

La science de la jurisprudence musulmane est intimement liée aux actions des contribuables, créant ainsi une relation étroite entre eux et leurs seigneurs, mais aussi une relation avec les autres membres de la société, et surtout une relation avec eux-mêmes dans leurs fors intérieurs. Ceci est constitué de paroles, d'actions comportementales, des contrats, c'est-à-dire des règles pratiques qui se ramifient en acte d'adoration tels que la prière, le jeûne, le hajj, etc. ; ou les transactions telles que les contrats, les dispositions légales, les pénalités, les garanties et autres matières destinées à régler les relations entre les individus, qu'il s'agisse de dispositions liées à la famille, telles que le mariage, le divorce, le lignage, la pension alimentaire, l'héritage, etc. ; ou encore les dispositions sur les transactions civiles, comme l'achat, la vente et la location ; ou les dispositions pénales liées aux crimes et transgressions commises par le contribuable, et les décisions judiciaires internationales qui régissent les relations de l'Etat musulman avec d'autres pays.

S'agissant de la divergence des écoles juridiques les plus répandues en Afrique subsaharienne, cela s'explique par les circonstances qui ont abouti à l'expansion de l'Islam dans cette partie du monde. Ainsi, l'Afrique de l'Est est le foyer de plusieurs écoles juridiques sunnites telles que le chafiisme, le hanafisme, le malikisme, mais aussi certaines écoles chiites et kharidjite telles que l'ismaélisme duodécimaine, le nizarisme, le

zaydisme, l'ahmadisme et l'ibadisme kharidjite. Mais c'est la doctrine chafiite qui est prédominante.

Tandis qu'en Afrique de l'Ouest, le malikisme s'est largement répandu aux dépens de l'ibadisme qui était apparemment la première école juridique connue par les populations du Soudan occidental. L'influence ibadite avait disparu avec la poussée almoravide au XI^e siècle qui prône l'orthodoxie malikite (S. Djibo, 2021, p. 143).

Mais, malgré l'implantation populaire des écoles juridiques en Afrique subsaharienne, celles-ci ont du mal à s'imposer face aux Etats modernes subsahariens qui s'accaparent du pouvoir judiciaire. Ainsi, les tribunaux musulmans subsahariens sont uniquement compétents pour toute question concernant le statut personnel (mariage, divorce, relations familiales), mais sont non compétents pour les procédures pénales.

3. Le mariage entre l'Islam et les coutumes négro-africaines

Paul Marty affirme que les africains ont taillé à leurs mesures un habit adéquat dans l'ample vêtement de l'Islam, d'où l'idée d'un Islam spécifique, un Islam catégoriquement traité de noir. Cet Islam noir s'est répercuté jusqu'au Brésil, plus précisément à Bahia, où l'Islam s'est imbibé de croyances primitives nègres (le culte des Egums ou le culte des morts) par contamination avec l'animisme dahoméen et Yorouba. Mais dans la réalité, les africains se sont taillés plusieurs vêtements pour exprimer leur appartenance au cadre musulman. En effet, malgré leur islamisation, les africains sont passionnés des cultes ancestraux (M. Diarra, 1982, p. 65). Cela était dû au fait que l'Islam avait pénétré ce terroir à un moment donné de son histoire en prenant appui sur ce qui reste de l'ancienne cellule sociale africaine (H. Raulix, 1962, p. 250). Dès lors, une sorte de syncrétisme s'établit peu à peu dans leur esprit, sans qu'ils ne s'aperçoivent du prolongement de ces traditions dont ils ont vérifié l'efficacité

dans la nouvelle religion : l'islam (M. Cardaire, 1955, pp. 25-27). En effet, Jean-Claude Froelich confirme cela en disant : « *Il existe un Islam noir bien particulier, très différent de l'islam méditerranéen ou proche-oriental, différent aussi de l'islam Maure; Islam repensé, repétri, négriifié, adapté aux caractères psychiques des races noires* » (J.-C. Froelich, 1962, p. 11).

Ainsi, l'islam avait donné confiance et respect à l'africain (N. Daniel, 1966, p. 284). L'individu continue de baigner dans l'atmosphère de ses coutumes, traditions et croyances ancestrales. Et de la religion musulmane, le noir islamisé prend, rejette ou modifie les principes et les lois. C'est ainsi que l'islam véhicule avec lui une bonne dose d'animisme dont la magie noire et la confection des amulettes. L'islam s'est aussi accommodé avec certaines croyances africaines concernant les relations de l'individu avec ses ancêtres proches et lointains. L'islam n'avait pas oublié, de même, de mettre l'accent sur un saint homme, un marabout ou un immigrant civilisateur qui va remplacer le magicien, le patriarche de la tribu. Ces marabouts font preuve d'habileté pour s'intégrer facilement dans la vie communautaire en distribuant des amulettes, des incantations et conseils. Mais certains endroits étaient restés « figés », car avaient conservé les prêtres de leurs anciens cultes à cause de leur importance sociale pour la communauté. C'est l'exemple des pêcheurs et agriculteurs Bozo, installés sur les abords du fleuve Niger qui avaient pourtant embrassé l'islam depuis le XIV^e siècle.

Joseph Cuoq parle d'une cohabitation entre l'islam et la vie traditionnelle, une acculturation réciproque, dans laquelle le milieu animiste s'islamise et l'islam s'africanise (J. Cuoq, dec. 1984, p. 4). Cet islam, bien que sunnite malikite donc théoriquement orthodoxe reste très particulier, très spécial et très négro-africain. Il échappe à peu près totalement à l'influence du Maghreb et du Proche-Orient (P. Alexandre, 1955, p. 319), bien que l'islam subsaharien ait toujours vécu au contact permanent

du monde arabe et en particulier l’Afrique du Nord. Néanmoins, la colonisation, puis l’indépendance ont très sensiblement modifié ces liens historiques très étroits qui existent entre l’Islam et les traditions africaines. Cela, parce que le colonisateur avait peur du panislamisme. Il fallait donc protéger l’Islam «africain» de l’Islam «agressif» venu du Nord et qui aux yeux de l’Administration fut incarné par la Sanousiyya et le Wahhabisme (F. Constantin et al. , 1980, p. 172-182).

Par conséquent, partout en Afrique Noire, la coutume et le droit islamique coexistent et les tribunaux indigènes n’éprouvent aucune difficulté à faire un compromis entre le droit coutumier africain et certains principes de la Charia car l’objectif final de la justice traditionnelle africaine n’est point de punir, pour éviter de porter atteinte à la cohésion sociale, mais plutôt de trouver une solution acceptable pour toutes les parties assises autour de l’arbre à palabre. De ce fait, les coutumes africaines ont eu la force d’abroger une bonne partie du droit musulman applicable en Afrique Noire (C. H. Kane, Nov. 2006, p. 21).

Pour être donc en harmonie avec les coutumes africaines, les écoles juridiques islamiques n’entrent pas en conflit avec le droit purement africain. Le droit islamique bien que sunnite ou chiite, donc théoriquement orthodoxe se fusionne très souvent aux pratiques fétichistes et animistes de l’Afrique subsaharienne. Donc, sans prosélytisme violent, les écoles juridiques musulmanes se sont implantées en Afrique subsaharienne avec surtout l’aide de plusieurs marabouts et souverains africains influencés par la civilisation juridique arabo-berbère véhiculée en milieu subsaharien par les commerçants maghrébins qui devinrent rapidement les conseillers, les secrétaires et les chargés d’affaires juridiques des sultans subsahariens. Dans ce processus d’acculturation, les érudits de la presque totalité des écoles juridiques jouèrent un rôle de premier plan. Qu’ils soient malikites, chafiites, hanbalites, ismaélites, zaydites, ibadites, Ahmadis ou wahhabites, ils étaient tous dévoués à cet ascétisme

juridique propre aux *fuqahâ'* (jurisconsultes) de la première heure.

4. Rôle des confréries dans la cohésion sociale des peuples subsahariens :

Les ordres religieux musulmans (les confréries), teintés de pratiques traditionnelles du soufisme, ont joué aussi et continuent de jouer un rôle de premier plan dans la cohésion sociale des populations subsahariennes. Les plus importants sont la Qadiriyya³ et son principal rival la Tidjaniyya⁴, qui ont des cellules dans toutes les contrées de l'Afrique. Ces confréries mettent l'accent sur certaines pratiques qui sont souvent d'origine purement africaine.

La confrérie se présente aux populations animistes sous la forme de secte. C'est ainsi qu'un animiste adhérera à une confrérie musulmane sans abandonner complètement la religion de ses ancêtres. C'est alors que l'Islam avait pris un caractère simple qui facilitera les conversions, contrairement au Christianisme qui exige l'abandon des coutumes ancestrales. Aussi, en l'espace d'une demi-heure on peut devenir musulman en prononçant une simple profession de foi, tandis que pour devenir chrétien, il faut espérer plusieurs années. De même l'Islam est apparu comme «une manière de noirs», alors que le Christianisme est «une manière de blancs» (A. Rétif, juil-août 1958, p. 55). C'est ainsi que l'Islam s'est présenté aux nègres avec autant de souplesse pour prendre les caractères d'une religion plus proche des noirs. Alors, ceux-ci y adhèrent car savent qu'ils seront toujours attachés à leur milieu traditionnel (P. Azan, 1948 / 1, pp. 27- 28).

³- Confrérie fondée au XI^e siècle par un maître de Bagdad, Abdel Qâdir Jilânî (1079-1166). La *silsila* (la chaîne de transmission spirituelle) *qâdirî* remonte au Prophète en passant par le quatrième Calife 'Alî, genre du Prophète (M. Diop, 1992, pp. 29-31).

⁴- La Tidjaniyya est fondée à Tlemcen en Algérie, à la fin du XVIII^e siècle, par Abû'l-'Abbâs Ahmad b. Muhammad b. al-Mûkhtâr al-Tijânî (1737-1815). Cette confrérie est un ordre à part qui recrute dans les milieux ethniques plus africains qu'arabisés (N. Grandin, 1986, pp. 183-184).

Le combat anticonfrérique des Wahhabites est sans nul doute la caractéristique la plus spectaculaire de l'islam au Sud du Sahara (S. Djibo, jan. 2023, pp. 31-41). Les rivalités entre les deux camps (réformistes et traditionalistes) sont à la fois idéologiques et politique (A. Kouanda, Nov. 1989, p. 13) : échange d'insultes mais parfois des échauffourées sanglantes, il s'agit clairement d'une lutte sacrée de l'orthodoxie contre un paganisme pseudo-musulman. Mais face à ces réformistes arabisants, l'islam traditionnel fait mieux que résister, car jusqu'à présent, c'est encore les élites traditionnelles qui détiennent le pouvoir spirituel au sein de la *Umma* (la communauté musulmane). Tous les Imâms et les membres des comités islamiques sont des adeptes des confréries islamiques. Alors, la majorité de la communauté étant largement confrérique, ces responsables sont contraints d'adopter une politique anti-Wahhabite, occasionnant un islam syncrétique à tous les niveaux, depuis les pratiques populaires de divination, d'usage des charmes et médications coraniques diverses, jusqu'aux sacrifices contre les calamités naturelles organisés par les mosquées (H.Coudray, mai 1994, pp. 663-664). Les pratiques païennes s'associent alors aux pratiques islamiques. La religion devient aussi une sorte de mystère dont on espère tirer un pouvoir magique (R.Delval, 1974, p.8). Ainsi, la commémoration des saints de l'islam se confond parfois avec le culte des ancêtres. Dans cet islam noir de style traditionnel, le sorcier ou le féticheur a simplement changé de nom : Il devient marabout ou Shaykh de la confrérie.

Ainsi, les *Turuq* (confréries musulmanes) ont fourni à l'Afrique noire son propre leadership religieux (D. Cruise O'Brien, 1981, p.7). La version de l'islam propre aux *Turuq* soufies permet aux africains d'échapper aux blessures psychologiques et d'avoir leur propre saint. Ainsi, les *Turuq* permirent aux africains d'être maître dans leur propre maison de l'islam. Le cas le plus illustratif est celui du sénégalais Ahmadou Bamba (1853-1927),

qui écrivait à l'égard des lettrés mauritaniens lors de son exil en Mauritanie, vers 1903-1909, auprès du Shaykh Sidyâ : *«Ne me méprisez pas parce que je suis noir»*. D'ailleurs, ses disciples décidèrent de rompre avec la Qâdiriyya, la confrérie-mère (donc, avec la filière maure), pour créer la nouvelle confrérie mouride. Celle-ci envahit le sol sénégalais pour acquérir un pouvoir économique et politique considérable et une grande autonomie spirituelle. Elle convertit à l'Islam une très nombreuse population païenne (F. Dumont, 1976, p. 135). Aujourd'hui, la capitale du mouridisme est basée à Touba (située à 194 Km, à l'Est de Dakar la capitale sénégalaise) où se trouve le mausolée sacré d'Ahmadou Bamba, le malikite, qui attire les disciples de tous les horizons du monde, qui viennent s'y recueillir et demander aide et protection. Parmi ceux-ci, des clients et mendiants, pour la plupart, issus de cette même population maure qui traitait avec dédain et irrespect Ahmadou Bamba de son vivant. L'histoire s'est retournée contre ces quémanteurs maures qui sont actuellement objet du même mépris dont ils faisaient autrefois preuve à l'égard de l'illustre Ahmadou Bamba.

La grande originalité de la doctrine réside dans l'exaltation du travail (J.-P. Charnay, 1980, p. 148). Cette exaltation, surtout du travail de la terre, donnera l'occasion au talibé d'affirmer sa pleine soumission au marabout en lui permettant d'avoir un impressionnant pouvoir politique et économique. L'ensemble de ces principes font de la confrérie une organisation parfaitement cohérente et remarquablement disciplinée et dont le moteur est cette extraordinaire solidarité à propos de laquelle Paul Marty avait évoqué *«un communisme mouride»*. Ainsi pour Pélessier, *«se faire mouride, c'est accepter une terrible soumission, mais c'est aussi adhérer à un corps social solidaire, s'assurer que l'on ne mourra jamais de faim et qu'en toutes circonstances on trouvera auprès de son marabout non seulement le réconfort spirituel, mais de manière immédiate, la sécurité matérielle.*

Pour le cultivateur du Cayor guettant, angoissé, la montée des nuages qui ne parviennent pas à crever...pour le chef de famille terrassé par la fièvre au moment des semis, les garanties qu'apporte l'intégration à la confrérie n'ont pas de prix» (Pélessier P., 1966, p. 335).

Un exemple similaire existe en Afrique orientale où l'Islam resta longtemps confiné dans les communautés commerçantes arabo-perses très riches de la côte. C'est dans ces circonstances qu'apparaît le Shaykh Ramiya, un noir descendant d'esclaves (F. Constantin, 1988, p. 138), fondateur de la branche locale de la Qadiriyya de Bagamoyo en Tanganyika. Ses idées avaient beaucoup influencé les païens de l'arrière-pays. Sa réussite eut pour base les cultures agricoles d'exportation et surtout ses pouvoirs miraculeux. A ceux-ci s'ajoute la volonté populaire de mettre fin à l'hégémonie religieuse arabo-perses (D. Cruise O'Brien, 1981, p.9). C'est ainsi que les confréries soufies rendirent possible l'autonomie religieuse de l'Afrique noire face à l'humiliation et à la subordination spirituelle à une communauté quelconque.

5. Le rôle du Cadi dans la recherche de la quiétude et la stabilité sociale:

Le Cadi est un juge de paix et un notaire, normalisant les difficultés sociales de la vie quotidienne : mariages, divorces, successions, héritages, etc. La fonction Cadi n'est pas lucrative et les frais de tribunaux sont théoriquement inconnus. Le Cadi remplace l'ensemble de la population dans sa mission de rendre à chacun ce à quoi il a droit, c'est-à-dire, de traiter équitablement les parties, devoir qui lui est prescrit par le Coran et de ne pas déformer leurs déclarations.

L'Afrique Occidentale avait connu au Moyen-âge de grands empires fondés sur la religion musulmane comme doctrine et la langue arabe comme outil de l'administration, de la culture, de

l'éducation et du commerce. Ces empires sont ceux du Ghana, du Mali et du Songhay. Ils avaient tous atteint leurs apogées sur le plan scientifique, culturel et administratif à leurs ères musulmanes (du Xe siècle au XVIe siècle). Il est à préciser que les Cadis de ces empires du Soudan Occidental sont malikites. Deux tribunaux coexistaient dans ces empires. Le premier s'inspirait du droit musulman malikite. Le Cadi nommé à vie par l'empereur était le juge indépendant et suprême. Le Cadi était assisté de secrétaires, huissiers et notaires. Il assurait donc une sorte d'état-civil: enregistrements, affranchissements, successions, validations d'actes privés, etc. Il protégeait certains droits fondamentaux. Il était le vrai maître de Tombouctou. Quant à la deuxième juridiction, elle se base sur la justice coutumière, plus répandue dans l'empire, elle était exercée à l'amiable au niveau des instances traditionnelles. Ces juridictions sauvegardent la liberté et le droit des gens (*Histoire Générale de l'Afrique*, Tome IV, p. 145; Y. Moumouni, pp. 201-202).

Les rois du Songhay accordaient un grand intérêt à la magistrature suprême et la nomination des Cadis de toutes les régions du Soudan Occidental. Ainsi, les Cadis sont nommés par le roi lui-même après une longue enquête de moralité (A. Es-Sa'dî, 1964, p.31). Pour ce faire, il nomme des Cadis versés dans les sciences islamiques, choisis pour la plupart des cas, parmi les érudits et juristes d'origine arabe installés en Afrique Subsaharienne (Ibn Battûta, 1997, p. 247), mais aussi parmi l'intelligentsia noire qui a acquis le savoir islamique auprès des érudits Arabes.

Il est à noter aussi que les Cadis avaient beaucoup œuvré dans l'enracinement de la justice dans la société soudanaise en favorisant la quiétude et la stabilité. Cela démontre également le respect de la justice par les rois et leur désir effréné d'appliquer les dispositions réglementaires de la Charia islamique. Et pour toute interprétation de la loi pour régler une contestation en cas

d'urgence, le roi se réfère au Cadi. Ce dernier a alors une large faveur du roi et de tout le peuple, parce qu'il est un homme influent jouissant d'une parfaite intégrité physique et morale qui force le respect et charme le public.

Mais la société moderne africaine ne conçoit pas toujours les anciennes notions juridiques. Ainsi, beaucoup d'africains considèrent le droit islamique comme un anachronisme, une inexactitude qui n'a plus sa place nos jours, dans les sociétés évoluées, surtout en matière de droit des femmes. Les contestataires de l'application du droit islamique en Afrique taxent les tribunaux Cadi d'autel servant uniquement à punir et ne construisent pas, contrairement au droit typiquement africain (le droit coutumier africain), dans lequel le juge fait la pesée équitable du vrai et du faux, puis apprécie en son âme et conscience, selon son intime conviction les faits conflictuels et leurs conséquences prévisibles dans le seul but de restaurer l'ordre et l'équilibre rompu par les actes de l'une ou des deux parties. Le but essentiel du procès n'est pas de juger ou de châtier mais plutôt de réintégrer le délinquant dans la communauté et de réconcilier les parties, sans causer de l'amertume ou du ressentiment, afin qu'ils vivent dans le futur en harmonie et en symbiose (R. Verdier, 1963, pp. 114-115).

Face au Cadi, l'Africain se sent hors du procès et sans défense, du fait de l'absence d'avocats devant les tribunaux islamiques, donc rien ne semble garantir aux justiciables un procès équitable non entaché d'irrégularités. Il ne sait comment faire valoir ses droits, s'avoue vaincu en venant aux procès préétablis qui développent en lui le sentiment d'homme perdant, sans défense librement organisée. Il assume le verdict dont il ignore la procédure, sans aucune velléité de contestation. Ainsi, les Cadis deviennent les victimes privilégiées et sans relâche des justiciables des tribunaux africains, qui les fustigent constamment. À cela s'ajoutent bien d'autres difficultés relatives surtout à l'incapacité du Cadi à appliquer correctement

la règle de droit islamique, rendant ses décisions juridictionnelles caduques et sans effets. En plus, le nombre très faible des Cadis, leur formation insuffisante ou inadéquate, l'inexistence d'archives ou de moyens matériels pour l'exécution des tâches les plus élémentaires, les salaires insignifiants du personnel des tribunaux Cadi en général...etc., sont autant d'adversités qui sont incontestablement à l'origine du manque de crédibilité du Cadi en Afrique Subsaharienne.

Cependant, d'aucuns pensent que le droit musulman et coutumier présentent à l'évidence de solides avantages pour l'Afrique Subsaharienne, en particulier au niveau de l'organisation sociale basée sur l'arbitrage équitable, le respect des contrats sociaux et l'imposition de sanctions pour les infractions (S. Djibo, dec. 2022, pp. 98-101).

Mais dans la réalité nous pensons que l'influence continue des lois héritées des puissances coloniales est à l'origine de cette situation catastrophique dans laquelle les Cadis subsahariens pataugent. Car la classe dirigeante tend à maintenir un état laïc malgré les revendications des organisations islamiques africaines qui réclament l'application pure et simple de la Charia tout en mettant en cause les lois séculières. D'ailleurs, les Etats indépendants subsahariens n'ont jamais voulu attribuer une place officielle pour le droit traditionnel et musulman, certainement pour des raisons valables. La principale raison vise, peut être, à unifier les normes pénales des groupes nationaux pour préserver la paix et l'unité nationale, vu que si chaque sensibilité religieuse veut s'imposer, cela pourra représenter une menace à l'unité du pays et une violation aux libertés et lois de l'Homme.

Conclusion

Jusqu'à nos jours, certaines sociétés africaines sont régies par les coutumes animistes et islamiques. Face à cette réalité, le

colonisateur s'est trouvé dans l'obligation de reconnaître certaines coutumes. Cependant cette reconnaissance est limitée et a pour but dans la réalité d'affaiblir la coutume en l'adoptant d'abord afin de mieux la détruire en profondeur. C'est ainsi que le colon a fini par isoler définitivement les coutumes du domaine juridique parce qu'elles sont désormais considérées comme archaïques et dépassées (E. Roy, 1992, pp. 22-23).

Après la période coloniale, de nouvelles lois ont été promulguées pour tenter de rendre le système conforme à la vie moderne, mais les lois coloniales françaises non abrogées restent en vigueur. Ainsi les jeunes Etats qui avaient pris leurs indépendances dans les années 1950 et 1960 devaient donc faire face à un «synchrétisme juridique» entre les coutumes et le droit musulman qu'ils ont hérités de leurs ancêtres et les lois étatiques véhiculées par le colon. Les marabouts, les Imâms et les Chefs coutumiers en particulier, perdirent toute légitimité. Ils n'étaient que de simples instruments sans statut politique clairement défini, eux qui étaient auparavant garants de l'unité de la communauté en imposant le respect du droit coutumier et islamique et en réglant les litiges suivant les principes du droit coutumier et islamique dont ils constituent l'archive vivante.

Dès lors, l'Afrique Subsaharienne vit dans un pluralisme juridico-religieux et les Constitutions africaines tiennent parfaitement compte de cet aspect. Ainsi, la société d'un pays africain quelconque peut appartenir à trois systèmes juridico-religieux : Tout d'abord, la juridiction traditionnelle léguée par les ancêtres, le droit musulman et le droit positif qui ont été introduits à différentes époques. C'est même pour ces raisons que les législateurs africains ont mis en exergue cette culture africaine authentique qui représente le ciment de la communauté nationale et la cohésion sociale. De cette négritude fidèle à la tradition découle un pluralisme religieux et culturel dans lequel un groupe quelconque ne pourra pas affirmer son monopole de représenter la nation entière. C'est dans ces cadres qu'on garantit

aux citoyens, d'une part, «l'égalité devant la loi, sans discrimination d'origine, de race, de sexe ou de religion»⁵, d'autre part, on accorde à toutes les familles religieuses le même droit à l'expression de leur culte et son enseignement, pourvu que l'ordre public et la souveraineté nationale soient respectés (L. Jeanne, 1996, pp. 111-112).

Enfin, il ressort de cette étude que le bien-être social doit passer impérativement par les cultures, les croyances et les valeurs d'une société. Ainsi, pour atteindre cette qualité de vie faite d'interaction, il est nécessaire de communiquer, de sensibiliser les populations à la paix, la justice et la gestion pacifique des conflits. Il est de même plus que nécessaire de réduire les inégalités, les écarts et les divergences pour que les peuples vivent en paix dans une même communauté dans la solidarité et l'empathie.

Références Bibliographie

Alexandre P. (1955). L'Afrique Noire et l'expansion de l'Islam. *Le Monde non Chrétien*, N° 36, p. 315-334.

Anta D. C. (1960). *L'Afrique Noire précoloniale. Etude comparée des systèmes politiques et sociaux de l'Europe et de l'Afrique Noire, de l'antiquité à la formation des Etats modernes*. Paris : Présence africaine, 278 pages.

Azan P. (1948). Les limites de l'Islam africain. *L'Afrique et l'Asie*, N° 1, pp. 16-40.

Cardaire M. (1955). L'Islam et la cellule sociale africaine. *Afrique et Asie Modernes*, N°29, pp. 20- 28.

Carre O. (1986). À propos de Weber et l'Islam / Notes on Weber and Islam. *Archives des Sciences Sociales des Religions*, Vol. 61 / 1, pp. 139-152.

⁵- Article N°6 de la Constitution de la République du Niger du 08/11/1960, ord. 22 Avril 1974.

Charnay J-P. (1980). Expansion de l'islam en Afrique Occidentale. *Arabica*, Revue d'Etudes Arabes, vol. XXVII, fascicule 2, p. 148.

Constantin F. et Coulon C. (1980). Espace islamique et espace politique dans la relation entre l'Afrique du Nord et l'Afrique Noire. *Le Maghreb et l'Afrique Subsaharienne*. Paris : Editions CNRS, pp. 171-205.

Constantin F. (1988). Bagamoyo 1987 : Retour aux sources de la branche est-africain de la Qâdiriyya. *Islam et Sociétés au Sud du Sahara*, N° 2, p. 138-150.

Coudray H. (1994). Les Islams au Sud du Sahara : l'exemple du Tchad. *Etudes*, vol. 380, N° 5, pp. 657-667.

Cuoq J. (1984). La longue marche de l'islam dans l'Afrique de l'Ouest du VIII^e au XVI^e siècle. *Se Comprendre*, N° 84, pp.1- 6.

Delval R. (1980). L'islam aux Comores. *Mondes et Cultures*, vol.40 / 1, pp. 127-140.

Diarra M. (1982). L'islam en Afrique Occidentale. *Bulletin Secretariatus pro non Christianis*, Città del Vaticano, XVII / I, p.65 et suite.

Diop M. C. (1981). Fonctions et activités des dahira mourides urbains (Sénégal). *Cahiers d'études africaines*, Vol. 21, N° 81-83, pp. 79-91.

Djibo S. (2021). *Impact des écoles juridiques sur les coutumes de l'Afrique subsaharienne à l'époque moderne*. Tunis : Latrach édition, 358 p.

Djibo S. (dec. 2022). Crime et culpabilité en droit coutumier africain à l'époque moderne. *Territoires, Sociétés et Environnement*, N° 019, pp. 92-101.

Djibo S. (nov. 2022). La mutation des traditions juridiques en Afrique Noire à l'époque moderne. *Revue de l'Université Islamique du Niger*, N° 14, pp. 261-286.

Djibo S. (2023). La diffusion de l'idéologie wahhabite au Sahel à l'époque moderne. *Revue Territoires, Sociétés et*

Environnement, N° Spécial, Vol. III, Université de Zinder (Niger), pp. 31-41.

Dumont F. (1976). Ahmadou Bamba (1850-1927), apôtre de la non-violence. *Comptes Rendus Trimestriels des Séances de l'Académie des sciences d'Outre-mer*, vol. 36 / 1, pp. 121-135.

Dupret B. (1999). L'historicité de la norme. Du positivisme de l'Islamologie juridique à l'anthropologie de la norme islamique. *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, pp. 169-196.

Es-sa'di 'A. (1964). *Tarikh es-Soudan*. Paris : Texte arabe éd. et Trad. O. Houdas, avec la Collaboration de Edm. Benoist, 363 pages.

Froelich J-C. (1962). *Les musulmans d'Afrique noire*. Paris : Editions de l'Orante, 407 pages.

Ghrab S. (1992). *Ibn 'Arafa et le Mâlikisme en Ifriqiya au VIII-XIVe siècle*. Tunis : Publication de la Faculté des Lettres de la Manouba, Vol. XII, Tome I, Série Lettres, 490 pages.

Grandin N. (1986). Les Turuq au Soudan, dans la corne de l'Afrique et l'Afrique orientale. *Les ordres mystiques dans l'Islam*. A. Popovic et G. Veinstein, dir. Paris : Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, pp. 183-184 et suite.

Histoire Générale de l'Afrique. (1991). Tome IV (L'Afrique du XIIe au XVIe Siècle). art. Le Songhay du XIIe au XVIe siècle. Niane D. T. dir.), Edition abrégée, Présence Africaine/ Edicef/ Unicef.

Ibn Battuta M. b. 'A. (1997). *Tohfât al-Nazarfîgharâ'b al-Amşârwa 'Adjâ'b al-Aşfâr*. Tome IV. Maroc : Texte rassemblé et annoté par 'Abd al-Hâdiât-Tâzî.

Kane C. H. (2012). La parole et le Livre. *Le Point Références*, N°42. Paris : édition Laurence Stasi, p.7 et suite.

Kholhlhagen D. (1999-2000). *Les ancêtres dans la pensée juridique africaine*. Paris 1 : Mémoire de DEA, Université Panthéon-Sorbonne, Camille Kuyu, dir.

Kouanda A. (1989). Les conflits au sein de la communauté musulmane du Burkina : 1962-1986. *Islam et Sociétés au Sud du Sahara*, N° 3, pp. 7-26.

Ladjili J. (1996). Islam et laïcité dans les Constitutions (Maghreb, Afrique Subsaharienne). *Pluralisme et laïcité*, Chrétiens et Musulmans proposent, Groupe de recherches islamo-chrétien. Paris : Bayard Editions / Centurion, pp. 111-112 et suite.

M'baye K. (1979). *Sacralité, croyances, pouvoir et droit en Afrique*. Paris : Edition CNRS, 228 pages.

Milliot L. (1952). L'idée de la loi dans l'Islam. *Revue Internationale de Droit Comparé*, Vol. 4, N°4, pp. 669-682.

Normand D. (1966). *Islam, Europe and Empire*. Edinburgh University Press, 640 pages.

O'brien D. C. (1981). La filière musulmane : Confréries soufies et politique en Afrique noire. *Politique Africaine*, I (4), pp.7-30.

Pelessier P. (1966). *Les paysans du Sénégal*. Saint- Yrieix, 939 pages.

Raulix H. (1962). Un aspect historique des rapports de l'animisme et de l'Islam au Niger. *Journal de la Société des Africanistes*, Tome 32 fascicule 2, pp. 249-274.

Retif A. (1958). L'expansion de l'Islam en Afrique Noire. *Etudes*, p. 54.

Roy E. (1992). L'adieu au droit coutumier. *L'immigration face aux lois de la République*. Paris : Editions Karthala, pp. 22-23 et suite.

Verdier R. (1963). Ethnologie et droits africains. *Journal de la Société des Africanistes*, Tome 33, fascicule 1, pp 105-128.

Yacouba M. (2007). Evolution des institutions au Sonay. *Histoire de l'espace nigérien : Etat des connaissances*. Actes du premier colloque de l'Association des Historiens Nigériens, tenu à Niamey, du 19 au 22 juin 1999. France : Nouvelle Imprimerie Laballery, pp. 193-215.