



**HAL**  
open science

# Une tradition religieuse en crise ? Al-Šayḥ Bāy al-Kuntī (1865-1929) et son apologie du soufisme

Ismail Warscheid

► **To cite this version:**

Ismail Warscheid. Une tradition religieuse en crise ? Al-Šayḥ Bāy al-Kuntī (1865-1929) et son apologie du soufisme. Jean Schmitz; Abdel Wedoud Ould Cheikh; Cédric Jourde. Le Sahel musulman entre soufisme et salafisme : subalternité, luttes de classement et transnationalisme, Karthala, 2022, Terres et Gens d'Islam, 9782811129002. hal-03906911

**HAL Id: hal-03906911**

**<https://hal.science/hal-03906911>**

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.

# Une tradition religieuse en crise ? *Al-Šayḥ* Bāy al-Kuntī (1865-1929) et son apologie du soufisme

Ismail Warscheid

CNRS-IRHT

L'histoire de l'Islam sahélo-saharien entre 1850 et 1950 est principalement celle d'une transformation, lente mais profonde, des cadres socioculturels et institutionnels à travers lesquels se déploient les manières de se penser 'islamique' aux échelles individuelles et collectives<sup>1</sup>. Une reconfiguration du champ religieux s'amorce, produisant de nouvelles sensibilités et formes d'expression tout en remettant en question l'héritage sur lequel les dynamiques de la fabrique d'une islamité vernaculaire se sont jusqu'à présent appuyées. Que l'on se garde toutefois d'y voir à l'œuvre uniquement l'antagonisme entre 'réforme' et 'tradition'. Toute une série d'études récentes sur l'Afrique de l'Ouest et le Maghreb a pu démontrer la complexité des changements en train de s'opérer ainsi que la pluralité d'acteurs engagés qui sont loin d'afficher des profils socio-culturels homogènes de 'réformateurs' ou de 'traditionnalistes'<sup>2</sup>. De même, si la période coloniale a en effet vu naître ce que Robert Launay et Benjamin Soares ont nommé une 'sphère islamique', reflétant l'appropriation par les acteurs musulmans de moyens de communication et d'organisation modernes comme la presse<sup>3</sup>, il convient également d'insister sur la capacité d'adaptation des institutions musulmanes dites 'traditionnelles', en premier lieu les confréries soufies<sup>4</sup>.

Dans cette réévaluation de l'histoire des sociétés musulmanes de l'Afrique de l'Ouest au tournant du XIX<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle, nous pouvons aller encore plus loin et envisager la période qui s'ouvre dans les années 1850 comme étant travaillée par la concomitance de quatre facteurs

---

<sup>1</sup> J'utilise cette notion dans la perspective développée dans SHAHAB, Ahmed, *What Is Islam? The Importance of Being Islamic*, Princeton, Princeton University Press, 2015.

<sup>2</sup> Voir notamment COURREYE, Charlotte, *L'Algérie des oulémas. Une histoire de l'Algérie contemporaine (1931-1991)*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2020, HANRETTA, Sean, *Islam and Social Change in French West Africa. History of an Emancipatory Community*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, JOMIER, Augustin, *Islam, réforme et colonisation. Une histoire de l'ibadisme en Algérie, 1882-1962*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2020, LOIMEIER, Roman, *Islamic Reform in Twentieth-Century Africa*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2016, MCDUGALL, James, *History and the Culture of Nationalism in Algeria*, New York, Cambridge University Press, 2016, ROBINSON, David, *Path of Accommodation. Muslim Societies and French Colonial Authorities in Senegal and Mauritania, 1880-1920*, Athens, Ohio University Press, 2000, SEESEMANN, Rüdiger, *The Divine Flood. Ibrahim Niassa and the Roots of a Twentieth-Century Sufi Revival*, New York, Oxford University Press, 2011, TEREM, Ety, *Old Texts, New Practices. Islamic Reform in Modern Morocco*, Stanford, Stanford University Press, 2014, WRIGHT, Zachary Valentine, *Living Knowledge in West African Islam. The Sufi Community of Ibrahim Niassa*, Leyde, Brill, 2015.

<sup>3</sup> LAUNAY, Robert, SOARES, Benjamin F., « The formation of an "Islamic sphere" in French Colonial West Africa », *Economy and Society*, vol. 28, n° 4, 1999, pp. 497-519.

<sup>4</sup> Cf., par exemple, SEESEMANN, Rüdiger, SOARES, Benjamin F., « "Being as Good Muslims as Frenchmen." On Islam and Colonial Modernity in West Africa », *Journal of Religion in Africa*, vol. 39, n° 1, 2009, pp. 191-210.

principaux dont la dichotomie ‘tradition’ et ‘modernité’ rend mal compte: (1) les répercussions des jihads sahéliens qui entrent dans leur dernière phase (2) la restructuration de la pratique du soufisme dans le sillage de la montée de la Qādiriyya et de la Tijāniyya, (3) l’impact de la progressive mise en dépendance coloniale et, enfin, (4) des débuts d’un renouveau religieux et intellectuel sous l’influence de la *Nahḍa* au Proche-Orient. Ces facteurs finissent par engendrer à long terme un paysage ‘socioreligieux’ sensiblement différent de celui qui s’est mis en place au Sahara et au Sahel entre le XV<sup>e</sup> et le XVII<sup>e</sup> siècle. Mais ils sont aussi le point d’aboutissement d’un processus pluriséculaire qui voit la constitution d’une culture islamique dans la région, dotée désormais de ses propres cadres référentiels, de ses propres thèmes de réflexion et, surtout, d’une production littéraire consciente de ses ancrages locaux<sup>5</sup>.

Le personnage de Muḥammad al-Ṣaḡīr b. ‘Umar al-Kuntī (1865-1929) sur lequel porte ma contribution paraît particulièrement illustratif de cet enchaînement complexe entre temps nouveaux et anciens<sup>6</sup>. Arrière-petit-fils de l’éminent al-Muḥtār al-Kuntī (m. 1811), il naît vers 1865 à Teleya dans l’Adrar des Ifoghas où son père ‘Umar (ou ‘Amar) s’est installé peu de temps avant pour établir une zaouïa<sup>7</sup>. Rapidement, Bāy al-Kuntī acquiert une réputation de sainteté et de science auprès des populations nomades de la région. Sur le plan politique, cela lui permet de jouer un rôle clé dans la soumission des différentes confédérations **touarègues** au conquérant français au cours du premier quart du XX<sup>e</sup> siècle, en raison de son ascendant sur l’amenokal du Hoggar, Mūsā Ag Amestān (1867-1920)<sup>8</sup>. Sur le plan intellectuel et religieux, Bāy al-Kuntī apparaît presque comme prototype de l’homme de religion saharien. Il se

<sup>5</sup> Cf. KANE, Ousmane, *Beyond Timbuktu. An intellectual history of Muslim West Africa*, Cambridge, Harvard University Press, 2016, LYDON, Ghislaine, « Inkwell of the Sahara. Reflections on the Production of Knowledge in Bilād Shinqīt » in Scott Reese (dir.), *The Transmission of Learning in Islamic Africa*, Leyde, Brill, 2004, pp. 39-71, OULD CHEIKH, Abdel Wedoud, *Nomadisme, Islam et pouvoir dans la société maure précoloniale (XI<sup>e</sup> siècle – XIX<sup>e</sup> siècle): essai sur quelques aspects du tribalisme*, thèse, sociologie, Université Paris Descartes, Paris, 1985, OßWALD, Rainer, *Schichtengesellschaft und islamisches Recht. die Zawāyā und Krieger der Westsahara im Spiegel von Rechtsgutachten des 16.-19. Jahrhundert*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1993, REBSTOCK, Ulrich, *Maurische Literaturgeschichte*, Würzburg, Ergon, 2001, 3 vols, STEWART, Charles C., *The Arabic Literature of Africa Volume 5. The Writings of Mauritania and the Western Sahara*, Leyde, Brill, 2016, 2 vols, WULD ‘ABD ALLĀH, ‘Abd al-Wadūd Dadūd, *al-Ḥarakat al-fikrīya fī-bilād Shinqīt ḥattā nihāyat al-qarn al-tānī ‘ashara (18m.)*, Rabat, Centre des Études Sahariennes, 2015.

<sup>6</sup> Voir aussi GRANGAUD, Isabelle, OUALDI, M’hamed, « Tout est-il colonial dans le Maghreb ? Ce que les travaux des historiens modernistes peuvent apporter », *Revue d’histoire moderne et contemporaine*, vol. 63, n° 2, 2016, pp. 133-156.

<sup>7</sup> En dépit de son importance pour l’histoire de la boucle du Niger, Bāy al-Kuntī reste un personnage mystérieux pour la recherche qui s’est essentiellement intéressée à son rôle politique. Deux premières études plus attentives à son profil de savant ont récemment été réalisées par Houari Touati, Aïcha Belabid, et moi-même. TOUATI, Houari, BELABID, Aïcha, « En Islam malien : Shaykh Bāy al-Kuntī (m. 1347/1929) et ses Nawāzil », *Cahiers d’études africaines*, vol. 224, 2016, p. 775-798, WARSCHIED, Ismail, « L’érudit voilé de Teleya : charisme et savoirs scripturaires dans l’œuvre de Bāy b. ‘Umar al-Kuntī (1865-1929) » in Tara F. Deubel, Scott M. Youngstedt, Hélène Tissières (dir.), *Saharan Crossroads : Exploring Historical, Artistic and Cultural Linkages Between West and North Africa*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2014, pp. 273-286. De même, Bruce Hall et Rainer Oßwald ont analysé quelques fatwas de Bāy al-Kuntī à propos de questions liées à l’esclavage. Voir HALL, Bruce S., *A history of race in Muslim West Africa, 1600-1960*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, en particulier p. 223-240 et OßWALD, Rainer, *Sklavenhandel und Sklavenleben zwischen Senegal und Atlas*, Würzburg, Ergon Verlag, 2016.

<sup>8</sup> Voir PANDOLFI, Paul, « In-Salah 1904/Tamanrasset 1905 : les deux soumissions des Touaregs Kel-Ahaggar » in *Cahiers d’études africaines*, 1998, vol. 38, n°149, pp. 41-83.

distingue comme savant bibliophile, mystique et juriste, dont la tente est un lieu d'enseignement et de production littéraire et dont disciples et parents forment une sorte de tribu confrérique<sup>9</sup>.

Cela ressort en particulier du volumineux recueil de *fatāwā* portant son nom, les *Nawāzil al-Šayḥ Bāy*. Il semble avoir été compilé par le neveu et principal disciple, Muḥammad b. Bādī (m. 1960) et réunit des centaines de consultations et lettres adressées par Bāy al-Kuntī à son entourage. Dans le cadre de leur projet d'édition<sup>10</sup>, Houari Touati et Aïcha Belabid ont récemment proposé une première lecture du corpus soulignant notamment l'ampleur des références bibliographiques mobilisées<sup>11</sup>. Les multiples renvois et citations articulent, d'un côté, l'ancrage de la réflexion normative de Bāy al-Kuntī dans les traditions juridiques de l'Occident musulman et, plus généralement, dans la culture savante de l'Islam après 1400. De l'autre, ils témoignent de la consolidation d'une réflexion jurisprudentielle vernaculaire, à travers la mise à contribution de ses grands noms tels qu'Ibn al-A'māš (m. 1695-1696), al-Šarīf Ḥimā Allāh (m. 1755) ou al-Qaṣrī b. Muḥammad (m. 1819). Enfin, dans ce jeu de filiations et de généalogies intellectuelles, l'hommage est également rendu aux figures de l'érudition Kunta et fait du corpus le dépôt d'une mémoire lettrée familiale<sup>12</sup>.

Si les *Nawāzil* de Bāy al-Kuntī reproduisent donc les codes et conventions des recueils de fatwas dans l'Occident musulman<sup>13</sup>, elles se démarquent en même temps par un style d'argumentation particulier. Par exemple, la citation de versets coraniques et de traditions attribuées au prophète ou à des figures du premier siècle de l'Islam occupe une place centrale

---

<sup>9</sup> Cf. TOUATI, H., BELABID, A., *art. cit.*. Sur les communautés 'maraboutiques' de l'Ouest saharien, voir BOUBRIK, Rahal, *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, 2011, OULD CHEIKH, A. *Nomadisme, Islam et pouvoir dans la société maure précoloniale (XI<sup>e</sup> siècle – XIX<sup>e</sup> siècle)*, *op. cit.*, OßWALD, R., *Schichtengesellschaft und islamisches Recht*, *op. cit.*, STEWART, Charles, *Islam and Social Order in Mauritania: A Case Study from the 19th Century*, Oxford, Clarendon Press, 1973.

<sup>10</sup> BĀY AL-KUNTĪ, *Nawāzil*, A. Belabid et H. Touati (eds.), Oran, Éditions Zaytūn, à paraître. L'article publié dans les *Cahiers d'études africaines* reprend l'introduction de l'édition. En attendant la parution de l'ouvrage, je me suis appuyé pour la rédaction de ce texte sur une copie des *Nawāzil* de Bāy al-Kuntī conservée à la Madrasa Maṣ'ab b. 'Amīr à Aoulef dans le Sud algérien. BĀY B. 'UMAR, *Nawāzil al-šayḥ Bāy*, ms. privé, fonds bibliothèque de la Madrasa Maṣ'ab b. 'Amīr, Aoulef, Wilaya d'Adrar, (réf. *Nawāzil al-šayḥ Bāy*). Des copies du corpus se sont en effet diffusées dans tout l'espace sahélo-saharien. Voir aussi TOUATI, H., BELABID, A., *art. cit.*, pp. 792-793.

<sup>11</sup> TOUATI, H., BELABID, A., *art. cit.*, pp. 782-786.

<sup>12</sup> L'étude de référence sur les Kunta reste celle de BATRAN, Aziz A., *The Qadiryya Brotherhood in West Africa and the Western Sahara: The Life and Times of Shaykh al-Mukhtar al-Kunti, (1729-1811)*. Rabat, Publications de l'Institut des études africaines, 2001. Cf. également OULD CHEIKH, Abdel Wedoud, « La généalogie et les capitaux flottants : al-Shaykh Sīd al-Mukhtār (c. 1750-1811) et les Kunta » in Pierre Bonte, Édouard, Conte, Paul, Dresch, (dir.), *Émirs et présidents : figures de la parenté et du politique dans le monde arabe*, Paris, CNRS Éditions, 2000, pp. 137-162, MARCUS-SELLS, Ariela, « The Kunta of the Sahara » in John Voll (dir.), *Oxford Bibliographies in Islamic Studies*, New York, Oxford University Press, 2018, *idem*, « Science, Sorcery, and Secrets in the *Fawa'id nuraniyya* of Sidi Muhammad al-Kunti » in *History of Religions*, 2019, 58/4, pp. 432-464, OULD DADDAH, Abdallah Ould Mawlūd, *Šayḥ Sīdī Muḥammad Wuld Sīd al-Muḥtār al-Kuntī (1183 H/1769-70 - 2 šawwāl 1241 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 Troisième Cycle, Paris IV, 1997.

<sup>13</sup> WARSCHIED, Ismail, « *Nawāzil* de l'Ouest saharien (XVII<sup>e</sup> – XX<sup>e</sup> siècles) : une tradition jurisprudentielle africaine » in Nathalie Kouamé, Éric P. Meyer, Anne Viguier (dir.), *L'encyclopédie des historiographies : Afriques, Amériques, Asies*, vol. 1 *Sources et genres historiques (Tome 1 et Tome 2)*, Paris, Presses de l'Inalco, 2020, p. 1272-1281.

dans les réponses fournies à ceux qui sollicitent l'expertise de Bāy al-Kuntī. De façon plus remarquable encore, leur mobilisation vise à fonder la démonstration jurisprudentielle et non à prolonger ou renforcer celle-ci par une sorte de rappel éthico-moral<sup>14</sup>. Aussi relevons-nous un nombre significatif de renvois vers des auteurs d'autres écoles de droit de l'Islam sunnite (*madhab*, *madāhib*). Il serait sans doute malvenu de vouloir trop extrapoler de ces observations forcément préliminaires. En revanche, elles suggèrent qu'à l'époque de Bāy al-Kuntī, l'univers intellectuel et religieux des lettrés sahélo-sahariens est en train d'évoluer sous l'effet des bouleversements politiques, culturels et sociaux que connaît la région et l'Islam en général. Dans ce qui suit, j'esquisserai quelques possibles lignes d'enquête pour aborder les *Nawāzil* de Bāy al-Kuntī sous cet angle en me penchant sur une sélection de fatwas discutant de la question du soufisme et des affiliations confrériques.

### Une chaîne qui se délie

La conquête coloniale, mais aussi les mouvements de *jihād-s* au XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècle, pose, ou plutôt impose, dans des termes nouveaux, un débat classique en Islam, à savoir la question de la légitimité du recours aux armes pour combattre l'injustice (*ẓulm*) : comment agir dans un monde où non seulement la « victoire » (*fath*) des croyants face aux « infidèles » n'est plus garantie<sup>15</sup>, mais où violences et discordes à l'intérieur de la communauté islamique semblent également avoir atteint des proportions inédites ? Pour Bāy al-Kuntī, comme pour nombre de ses contemporains, la réaction contre la « corruption des temps » (*fasād al-zamān*), dont la conquête coloniale marque en quelque sorte l'apogée, ne peut qu'être celle d'un piétisme apolitique qui cherche réconfort dans la prière et dans la quête spirituelle ; une sorte d'exil intérieur qui s'accommode par pragmatisme du régime imposé par la colonisation<sup>16</sup>. C'est pourquoi Bāy al-Kuntī s'oppose strictement à tous ceux qui, à l'instar de son propre cousin Zayn al-ʿĀbidīn al-Kuntī (m. 1927), réclament à haute voix le *jihād* contre les « ennemis de

---

<sup>14</sup> C'est-à-dire que dans de nombreuses consultations, le recours aux versets coraniques ou aux traditions 'remplace' en quelque sorte le renvoi aux avis des grands juristes du passé ou aux ouvrages canoniques de l'école malikite comme l'incontournable *Muḥtaṣar* de Ḥalīl. Dans les corpus plus anciens, comme ceux composés par les juriconsultes de l'archipel oasien du Touat dans le Sud algérien aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, la citation du Coran ou du *ḥadīth* vise plutôt à faire appel à la conscience du lecteur à tenir compte de la doctrine transmise par les autorités du *madhab* sur laquelle s'appuie l'expertise jurisprudentielle du mufti. Bien entendu, la question nécessite un examen plus approfondi.

<sup>15</sup> Cf. MCDUGALL, *op. cit.*, p. 159-167.

<sup>16</sup> C'est par ailleurs de cette manière que Bāy justifie son attitude favorable à l'égard du développement du commerce entre occidentaux et populations locales dans le cadre de l'ordre colonial. Cf. *Nawāzil al-ṣayḥ Bāy*, f. 7, f. 12-15. Voir aussi TOUATI, H., BELABID, A., *art. cit.*, p. 790-791.

Dieu » sur terre, embarquant ainsi les croyants dans un combat perdu d'avance<sup>17</sup>. De même, il se montre soupçonneux et critique à l'égard de ceux qui se pensent investis d'une mission messianique (*idda 'ā al-mahdiyya*)<sup>18</sup>.

Cependant, au moment où Bāy al-Kuntī émet ses *fatāwā*, les cadres mêmes dans lesquels est censé s'opérer le repli piétiste prôné par le maître se trouvent fragilisés. D'une part, dès la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, l'essor d'organisations confrériques à la fois concurrentes et exclusives crée un climat de polémique et de compétition qui se traduit au XIX<sup>e</sup> siècles par des conflits violents. L'exacerbation des luttes pour le monopole du pouvoir « *de faire voir et de faire croire* »<sup>19</sup> contribue significativement à la mise en question d'une culture religieuse qui, depuis le XIV<sup>e</sup>/XV<sup>e</sup> siècle, s'est développée autour d'un soufisme structuré autour des normes du *fiqh* et pratiqué à grande échelle. Cela est d'autant plus vrai que l'antagonisme entre les ambitions des différents « pôles » du siècle (*quṭb*, pl. *aqtāb*) fait basculer par moments les rivalités vers l'affrontement armé, comme l'illustre notamment le conflit opposant la *Tijāniyya* d'al-Hājj 'Umar (m. 1864) à la *Qādiriyya* d'Aḥmad al-Bakkāy (m. 1866)<sup>20</sup>. D'autre part, l'unanimité se perd quant à la légitimité des formes et manifestations d'une dévotion permettant tant l'accumulation d'expériences religieuses collectives qu'une quête de sens individuelle qui confère la certitude d'appartenir à une communauté d'élus. Dans ses *nawāzil*, Bāy al-Kuntī consacre tout un chapitre aux formes de dévotion confrériques dont le titre à lui seul évoque le caractère apologétique des consultations : « Questions relatives à l'adoption des litanies, son bien-fondé et ce qui s'y rapporte encore » (*masā'il aḥd al-awrād wa-ḥaḳīqatuhā wa-mā yata'allaqu bihā*)<sup>21</sup>.

Bāy al-Kuntī passe en effet un temps considérable à réfuter les attaques lancées contre les récitations du Coran en groupe<sup>22</sup>, la pratique des invocations à haute voix (*dikr*)<sup>23</sup>, le recours aux chapelets (*sibḥa*)<sup>24</sup> ou les rites célébrant la nativité du Prophète (*mawlid*)<sup>25</sup>. L'enjeu est à chaque fois de rappeler l'ancrage de ces rituels et dévotions dans la continuité du 'bien faire' sunnite en matière de piété, véhiculée à travers l'exemple prophétique et validée par le

---

<sup>17</sup> Sur 'Ābidīn al-Kuntī, voir AOUAD-BADOUAL, Rita, « Le rôle de 'Abidine el Kounti dans la résistance nomade a la conquête française de la Boucle du Niger (1894-1902) » in *Les cahiers de l'IREMAM*, 1993, pp. 35-48 et HALL, *op. cit.*, p. 141, note 32.

<sup>18</sup> *Nawāzil al-ṣayḥ Bāy*, f. 18.

<sup>19</sup> BOURDIEU, Pierre, « L'identité et la représentation : éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région » in *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1980, vol. 35, p. 65.

<sup>20</sup> Cf. ROBINSON, David, *The Holy War of Umar Tal*, Oxford, Clarendon Press, 1985, pp. 282-316 et ZEBADIA, Abelkader, « The career of Ahmad al-Bakkay in the oral evidence and recorded documents » in *Revue d'histoire maghrébine*, 1975, vol. 3, pp. 75-83.

<sup>21</sup> Cf. *Nawāzil al-ṣayḥ Bāy*, f. 29-68.

<sup>22</sup> *Ibidem*, f. 51.

<sup>23</sup> *Ibid.*, ff. 52-59

<sup>24</sup> *Ibid.*, f. 49

<sup>25</sup> *Ibid.*, f. 59.

consensus des savants<sup>26</sup>. Bāy al-Kuntī y convoque aussi les autorités de l'érudition sahélo-saharienne. Par exemple à propos de la fête du *mawlid*, il reproduit une *fatwā* d'al-Šarīf Ḥimā Allāh qui nous apprend l'engouement des habitants de Tombouctou et de Chinguetti pour les chants en honneur du prophète de l'Islam (*madh*). Cette passion – toujours perceptible de nos jours, a-t-on envie d'ajouter – aurait été également partagée par leurs savants, à commencer par l'illustre Ibn al-A 'maš<sup>27</sup>. Il n'empêche: le caractère nettement apologétique de l'argumentation de Bāy al-Kuntī laisse penser que les traditions religieuses dont le maître se réclame se trouvent de plus en plus contestées. La question se pose alors de savoir dans quelle mesure ces ruptures dans les sensibilités culturelles peuvent être rattachées à l'effondrement progressif d'un ordre social tirant sa légitimité symbolique de la distribution inégale de la grâce. Car la mise en cause des cadres d'une religiosité dite, désormais, « traditionnelle » ou « populaire », par un réformisme scripturaire naissant articule aussi – et peut-être même en premier lieu – la contestation de la prépondérance des anciennes élites « maraboutiques »<sup>28</sup>.

### Un égalitarisme prosélyte

L'apologie du soufisme développée par Bāy al-Kuntī dans ses *nawāzil* peut en effet se lire comme la réaction d'un membre d'une noblesse religieuse qui défend sa position sociale en mettant en avant l'exemplarité de son groupe. Ce qui frappe d'emblée dans le raisonnement de Bāy, c'est le recours à des classifications dichotomiques opposant l'excellence de l'élite (*ḥāṣṣa*) aux imperfections de la masse (*'amma*). Bien sûr, cette distinction entre *ḥāṣṣa* et *'amma* est constitutive des représentations sociales de l'Islam depuis ses débuts<sup>29</sup>. De ce point de vue, l'argument n'a rien d'inédit. Mais il est tout à fait intéressant de relever qu'une telle vision binaire aboutit à l'élaboration d'une série de couples d'opposition à travers lesquels s'aperçoit une conception du champ religieux fondée sur le contraste entre l'authenticité de la minorité et l'ambiguïté de la majorité.

---

<sup>26</sup> Par exemple, *ibid.*, f. 57.

<sup>27</sup> *Ibid.*, f. 61-62.

<sup>28</sup> L'ouvrage récent d'Augustin Jomier sur les milieux d'oulémas mozabites entre les années 1930 et 1960 apporte un éclairage fondamental sur les arrière-plans sociaux de ces polémiques opposant « réformistes » et « conservateurs » dans la région pendant l'entre-deux-guerres. Voir JOMIER, A., *op. cit.* On consultera également avec bénéfice l'ouvrage de Fanny Colonna sur l'Aurès algérien : COLONNA, Fanny, *Les versets de l'invincibilité. Permanence et changements religieux dans l'Algérie contemporaine*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1995.

<sup>29</sup> Voir, par exemple, VAN RENTERGHEM, Vanessa, *Les élites bagdadiennes au temps des Seldjoukides*, Damas, Beyrouth, Presses de l'IFPO, 2015, 2 vols.

À un premier niveau, Bāy al-Kuntī oppose les musulmans soucieux des prescriptions de la *šarī'a* à ceux qu'il accuse d'une pratique religieuse défectueuse, résultat à la fois de l'ignorance (*jahl*) et des mauvaises habitudes (*'ādāt fāsida*). Avec ces musulmans de second rang, il vaut mieux éviter tout contact afin de ne pas s'exposer au danger de l'impureté<sup>30</sup>. Pour autant, même les fidèles dont le zèle et la rigueur en matière de religion ne sauraient être mis en doute ne sont pas moins tenus à suivre ceux qui par leur exemplarité se posent en intermédiaire (*wāsita*) entre le commun des croyants et le geste prophétique. Selon Bāy al-Kuntī, l'expression la plus achevée de ce patronage symbolique – qui, bien entendu, implique toute une série de formes de dépendance sociale – est sans surprise l'affiliation à un directeur de conscience (*muršid*) dont l'encadrement soutient les efforts de purification intérieure du croyant, complément indispensable à l'observation des règles rituelles :

« Sache que la lutte contre les bas instincts de l'âme humaine (*jihād al-nafs*) constitue une obligation (*amr wājib*) [...] et il existe un consensus sur le fait que la compréhension de ces vérités ne peut se réaliser que par l'intermédiaire d'un directeur de conscience (*lā iṭṭilā' 'alā ḥaqā'iq dālika illā bi-wāsita muršid*). »<sup>31</sup>

Partant, toute la difficulté – surtout « *de nos jours* »<sup>32</sup> – est de rencontrer un homme capable d'assumer cette lourde responsabilité de guidance étant donné l'omniprésence d'imposteurs « *aveugles* » (*a'mā*). De nouveau apparaît donc la logique binaire de la rareté du vrai enfoui dans l'abondance du faux. À défaut de débusquer ce véritable trésor caché qui est le « *maître parfait* » (*al-muršid al-kāmil*), le croyant est appelé par Bāy al-Kuntī à se tenir exclusivement au modèle la Sunna prophétique en prenant garde aux « *innovations qui égarent* » (*al-bid'a al-muḍilla*)<sup>33</sup>. L'interprétation que Bāy al-Kuntī donne aux rivalités existant entre les confréries de son temps va dans le même sens. L'érudit de Teleya refuse de penser le conflit en termes de clivages entre différents groupes dirigés par des maîtres dont chacun revendique être seul à même de conduire l'élève vers le dévoilement mystique (*kašf*). Selon lui, les tensions résultent en vérité de la dénaturation de l'enseignement d'un groupe homogène de spirituels « *authentiques* » – qu'il nomme « *les gens de la réalisation intérieure* » (*ahl al-taḥqīq*) – par une masse hétérogène qui, pour toute sorte de raisons, a introduit dans le soufisme les vicissitudes du monde profane.

<sup>30</sup> *Nawāzil al-šayḥ Bāy*, f. 6.

<sup>31</sup> *Ibidem*, f. 29.

<sup>32</sup> *Ibid.*, f. 38.

<sup>33</sup> *Ibid.*, f. 32.

## La Tijāniyya et ses critiques

Tout cela relève certes des choses très connues et maintes fois étudiées par les spécialistes du soufisme. Ce qui est remarquable toutefois, c'est que l'exposé de Bāy al-Kuntī s'appuie sur un cas concret : celui de la Tijāniyya contre laquelle ses aïeux menaient la guerre seulement deux générations plus tôt. Or, en dépit des relations conflictuelles qu'entretient sa famille avec la Tijāniyya d'al-Ḥājj 'Umar, Bāy al-Kuntī adopte une attitude tout à fait bienveillante à l'égard de la doctrine *tijānī*-e. Celle-ci s'explique peut-être en partie par un penchant personnel. Car il semble bien qu'à un moment de sa vie, Bāy al-Kuntī se soit affilié à la Tijāniyya. C'est du moins ce que laisse penser la requête d'un de ses élèves **aspirant** à « *prendre le wurd tijānī* » de sa main<sup>34</sup>. Le juriste débouta la demande en argumentant qu'il ne dispose pas d'une autorisation formelle (*ijāza*) qui lui permettrait de distribuer l'affiliation à la Tijāniyya. Mais la réponse ne suggère pas moins que Bāy al-Kuntī pratique les litanies *tijānī*-ies à titre individuel, à côté des traditions *qādirī*-ies qu'il a reçues comme héritage familial. De façon encore plus significative, il conseille à son interlocuteur de s'adresser directement aux maîtres *tijānī*-s de la région, soit au cheikh Ḥamāh Allāh (m. 1943) de Nioro<sup>35</sup>, soit « au frère bien-aimé (*al-aḥ al-ḥabīb*) Muḥammad Yaḥyā », personnage que je n'ai malheureusement pas su identifier<sup>36</sup>. De fait, l'estime dans laquelle Bāy al-Kuntī tient la confrérie est évidente dès la première mention de la Tijāniyya dans les *nawāzil*. Discutant les modalités de l'accomplissement du rituel d'invocation quotidien (*wurd 'āmm*) en cas de voyage, Bāy al-Kuntī allègue l'exemple des stipulations « *de nos frères en Dieu, les adeptes de la voie tijānī (ahl al-ṭarīqa al-tijāniyya)* »<sup>37</sup>. Leurs règles concernant l'abrègement du *wurd* dans ces circonstances ne seraient pas différentes de celles prévues par la Qādiriyya des Kunta. En somme, Bāy al-Kuntī se sert de la Tijāniyya pour expliciter les manières de faire de sa propre tradition confrérique.

Mais comment rendre compte des spécificités de l'enseignement *tijānī* qui, depuis les débuts de la confrérie, n'ont cessé d'alimenter des polémiques ? Les consultations de Bāy al-Kuntī au sujet de la Tijāniyya portent en effet sur deux points de doctrine hautement controversés. Il s'agit de la promesse attribuée au fondateur, selon laquelle ses disciples seraient délivrés de l'épreuve du jugement dernier, ainsi que de l'interdiction faite aux affiliés de quitter

---

<sup>34</sup> Le terme *wurd* désigne les litanies propres à chaque tradition confrérique que l'aspirant doit réciter régulièrement selon des modalités spécifiques. L'expression « *prendre le wurd* » (*aḥd al-wurd*) transcrit donc l'acte de l'affiliation à la confrérie en question. Voir aussi TOUATI, H., BELABID, A., *art. cit.*, pp. 788-789.

<sup>35</sup> Cf. HAMÈS, Constant, « Cheikh Hamallah ou Qu'est-ce qu'une confrérie islamique (*ṭarīqa*) ? », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 55, n°1, 1983, pp. 67-83.

<sup>36</sup> *Nawāzil al-ṣayḥ* Bāy, f. 44.

<sup>37</sup> *Ibidem*, f. 35.

la Tijāniyya pour rejoindre une autre confrérie. Tout au long de la discussion de ces deux points, Bāy al-Kuntī s’efforce de placer les doctrines de la Tijāniyya dans le continuum historique du soufisme sunnite. Il soutient qu’en vérité, l’enseignement *tijānī* ne fait que reproduire des positions communes à l’ensemble des voies soufies et admises par le consensus (*ijmā’*) des oulémas. À propos de l’interdiction pour un *tijānī* d’accumuler différentes appartenances confrériques, Bāy al-Kuntī écrit par exemple :

*« Le départ (intiḳāl) d’un membre de n’importe quelle confrérie, une fois qu’il s’y est affilié, n’est pas juste (ḡayr ṣawāb). À cet égard, la position défendue (qawl) par les maîtres (a’imma) de la Tijāniyya est identique à celle de l’ensemble des adeptes des voies soufies (ahl al-ṭuruq). »*<sup>38</sup>

On le voit, tout l’enjeu est de démontrer que les doctrines *tijānī*-es n’ont, au fond, rien de particulier. Commentant les promesses eschatologiques d’al-Tijānī, le maître kuntī s’appuie sur un long extrait de la *Rihla* du savant marocain Abū Sālim ‘Abd Allāh al-‘Ayyāṣī (m. 1679) dans lequel celui-ci prend position sur les propos d’un saint du nom de Sīdī Muḥammad b. Bū ‘Alī<sup>39</sup>. Ce Sīdī Muḥammad avait également annoncé à ses fidèles le salut au jugement dernier. Pour al-‘Ayyāṣī, de telles affirmations ne sont pourtant pas inhabituelles. Même le célèbre saint **baghdadien** ‘Abd al-Qādir al-Jilānī (m. 1166) aurait professé des promesses similaires. Leur apparent caractère hétérodoxe se dissout dès que l’on recourt à une interprétation (*tā’wīl*) qui restitue au sens littéral des mots leur vrai sens. En vérité, l’encadrement par un saint « authentique » est susceptible d’assurer le salut de l’âme pour la simple raison qu’il ne vise rien d’autre que la réalisation intérieure et extérieure des préceptes de la religion.

Bien qu’il rattache donc la Tijāniyya à la communauté des voies soufies « respectables », Bāy al-Kuntī opère néanmoins une distinction générationnelle importante qui oppose l’excellence des maîtres *tijānī*-s de la première heure – remarquons toutefois qu’aucun nom n’est mentionné – aux développements ultérieurs. Certes, il reconnaît le caractère conflictuel de la genèse de la confrérie :

*« En ce qui concerne les divergences et les conflits survenus entre les Anciens (al-akābir) dans leurs états (aḥwāl) et leurs discours, nous n’avons pas à nous y*

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, f. 41.

<sup>39</sup> *Ibid.*, f. 42-44.

*immiscer. Notre devoir (al-wājib ‘alaynā) est de leur faire confiance et d’avoir recours à l’interprétation (tā’wīl) afin de saisir le sens de leur parole. »<sup>40</sup>*

Mais le ton est tout autre à propos des générations suivantes :

*« Les épigones (muta’ahhirūn) de cette confrérie ont procédé à une grave et abominable innovation lorsqu’ils ont prétendu que celui qui refuse l’affiliation à leur confrérie devient un mécréant (takfīr) »<sup>41</sup>.*

De la même manière, Bāy al-Kuntī critique la foi (*i’ tiqād*) excessive que, selon lui, certains adeptes placent dans les dirigeants actuels de la confrérie (*ṣayhihim al-mawjūd al-ān*). Les sources me manquent – hélas – pour me prononcer sur l’identité des personnages visés par ces accusations. Toujours est-il qu’en conclusion de sa critique du sectarisme de certains *tijānī*-s de son temps, Bāy al-Kuntī réitère son respect à l’égard des figures fondatrices de la confrérie :

*« Le ṣayḥ [c’est-à-dire al-Tijānī] et ceux parmi ses compagnons ayant atteint la réalisation intérieure (muḥaqqiqū-l-aṣḥāb) sont exempts de tout cela. La vérité est donc avec celui qui s’affilie à cette voie. Qu’il s’y attache fermement en conformité à la Sunna du Prophète et qu’il délaisse l’innovation blâmable qui égare. »<sup>42</sup>*

L’analyse de la discussion des tendances prosélytes au sein de la Tijāniyya par Bāy al-Kuntī fait ressortir deux stratégies argumentatives complémentaires. D’un côté, le maître s’attèle à neutraliser, ou plutôt à normaliser, les « débordements » dont la confrérie est accusée, c’est-à-dire à soumettre les propos excentriques de ceux qui s’estiment touchés par la « grâce » à un strict cadrage normatif, en insistant sur l’égalité des croyants, soufis ou non, dans leurs efforts pour s’approcher de Dieu. De l’autre côté, les mérites et récompenses – les « ouvertures » (*futuḥāt*) pour ainsi dire – provenant d’une telle démarche, lorsque celle-ci est effectuée avec sincérité (*ṣidq*), sont présentés comme des signes et des critères de distinction. Selon Bāy al-Kuntī, ils permettent de différencier entre une élite fidèle à la tradition et une masse d’imposteurs et de déviants dont le nombre ne cesse de croître en raison de la décadence des

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, f. 41.

<sup>41</sup> *Ibid.*, f. 42.

<sup>42</sup> *Ibid.*

temps présents. En quelque sorte, le raisonnement du juriste articule le paradoxe d'un égalitarisme qui trouve son fondement dans le prosélytisme d'une minorité d'élus. Par là, il renvoie à la conception dichotomique, évoquée plus haut, d'un champ religieux divisé en deux camps inégaux. C'est précisément cette insistance sur la rareté d'une excellence spirituelle propre à Bāy al-Kuntī et ses pairs qui, si elle n'est pas nouvelle, me semble acquérir, dans les circonstances sociopolitiques du début du XX<sup>e</sup> siècle, l'allure d'une plainte professée par une noblesse menacée dans ses privilèges.

### Bibliographie

- AOUAD-BADOUAL, Rita, « Le rôle de 'Abidine el Kounti dans la résistance nomade à la conquête française de la Boucle du Niger (1894-1902) » in *Les cahiers de l'IREMAM*, 1993, pp. 35-48.
- BATRAN, Aziz A., *The Qadiryya Brotherhood in West Africa and the Western Sahara: The Life and Times of Shaykh al-Mukhtar al-Kunti, (1729-1811)*. Rabat, Publications de l'Institut des études africaines, 2001.
- BĀY AL-KUNTĪ, *Nawāzil*, A. Belabid et H. Touati (eds.), Oran, Éditions Zaytūn, à paraître
- BĀY B. 'UMAR, *Nawāzil al-šayḥ Bāy*, ms. privé, fonds bibliothèque de la Madrasa Maṣ'ab b. 'Amīr, Aoulef, Wilaya d'Adrar
- BOUBRIK, Rahal, *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, 2011.
- BOURDIEU, Pierre, « L'identité et la représentation : éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région » in *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1980, vol. 35, pp. 63-72.
- COLONNA, Fanny, *Les versets de l'invincibilité. Permanence et changements religieux dans l'Algérie contemporaine*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1995.
- COURREYE, Charlotte, *L'Algérie des oulémas. Une histoire de l'Algérie contemporaine (1931-1991)*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2020.
- GRANGAUD, Isabelle, OUALDI, M'hamed, « Tout est-il colonial dans le Maghreb ? Ce que les travaux des historiens modernistes peuvent apporter », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. 63, n° 2, 2016, pp. 133-156.
- HALL, Bruce S., *A history of race in Muslim West Africa, 1600-1960*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
- HAMÈS, Constant, « Cheikh Hamallah ou Qu'est-ce qu'une confrérie islamique (*tarīqa*) ? », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 55, n°1, 1983, pp. 67-83.
- HANRETTA, Sean, *Islam and Social Change in French West Africa. History of an Emancipatory Community*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- JOMIER, Augustin, *Islam, réforme et colonisation. Une histoire de l'ibadisme en Algérie, 1882-1962*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2020.
- KANE, Ousmane, *Beyond Timbuktu. An intellectual history of Muslim West Africa*, Cambridge, Harvard University Press, 2016.
- LAUNAY, Robert, SOARES, Benjamin F., « The formation of an "Islamic sphere" in French Colonial West Africa », *Economy and Society*, vol. 28, n° 4, 1999, pp. 497-519.
- LOIMEIER, Roman, *Islamic Reform in Twentieth-Century Africa*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2016.
- LYDON, Ghislaine, « Inkwells of the Sahara. Reflections on the Production of Knowledge in Bilād Shinqīt » in Scott Reese (dir.), *The Transmission of Learning in Islamic Africa*, Leyde, Brill, 2004, pp. 39-71.

- MARCUS-SELLS, Ariela, « The Kunta of the Sahara » in John Voll (dir.), *Oxford Bibliographies in Islamic Studies*, New York, Oxford University Press, 2018.
- MARCUS-SELLS, Ariela, « Science, Sorcery, and Secrets in the *Fawa'id nuraniyya* of Sidi Muhammad al-Kuntī » in *History of Religions*, 2019, 58/4, pp. 432-464
- MCDUGALL, James, *History and the Culture of Nationalism in Algeria*, New York, Cambridge University Press, 2016.
- OßWALD, Rainer, *Schichtengesellschaft und islamisches Recht. die Zawāyā und Krieger der Westsahara im Spiegel von Rechtsgutachten des 16.-19. Jahrhundert*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1993.
- OßWALD, Rainer, *Sklavenhandel und Sklavenleben zwischen Senegal und Atlas*, Würzburg, Ergon Verlag, 2016.
- OULD CHEIKH, Abdel Wedoud, *Nomadisme, Islam et pouvoir dans la société maure précoloniale (XI<sup>e</sup> siècle – XIX<sup>e</sup> siècle): essai sur quelques aspects du tribalisme*, thèse, sociologie, Université Paris Descartes, Paris, 1985.
- OULD CHEIKH, Abdel Wedoud, « La généalogie et les capitaux flottants : al-Shaykh Sīd al-Mukhtār (c. 1750-1811) et les Kunta » in Pierre Bonte, Édouard, Conte, Paul, Dresch, (dir.), *Émirats et présidents : figures de la parenté et du politique dans le monde arabe*, Paris, CNRS Éditions, 2000, pp. 137-162.
- OULD DADDAH, Abdallah Ould Mawlūd, *Šayḥ Sīdi Muḥammad Wuld Sīd al-Muḥtār al-Kuntī (1183 H/1769-70 - 2 šawwāl 1241 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 Troisième Cycle, Paris IV, 1997.
- PANDOLFI, Paul, « In-Salah 1904/Tamanrasset 1905 : les deux soumissions des Touaregs Kel-Ahaggar » in *Cahiers d'études africaines*, 1998, vol. 38, n°149, pp. 41-83.
- REBSTOCK, Ulrich, *Maurische Literaturgeschichte*, Würzburg, Ergon, 2001, 3 vols.
- ROBINSON, David, *The Holy War of Umar Tal*, Oxford, Clarendon Press, 1985.
- ROBINSON, David, *Path of Accommodation. Muslim Societies and French Colonial Authorities in Senegal and Mauritania, 1880-1920*, Athens, Ohio University Press, 2000.
- SESEMANN, Rüdiger, *The Divine Flood. Ibrahim Niasse and the Roots of a Twentieth-Century Sufi Revival*, New York, Oxford University Press, 2011.
- SESEMANN, Rüdiger, SOARES, Benjamin F., « "Being as Good Muslims as Frenchmen." On Islam and Colonial Modernity in West Africa », *Journal of Religion in Africa*, vol. 39, n° 1, 2009, pp. 191-210.
- SHAHAB, Ahmed, *What Is Islam? The Importance of Being Islamic*, Princeton, Princeton University Press, 2015.
- STEWART, Charles, *Islam and Social Order in Mauritania: A Case Study from the 19th Century*, Oxford, Clarendon Press, 1973.
- STEWART, Charles C., *The Arabic Literature of Africa Volume 5. The Writings of Mauritania and the Western Sahara*, Leyde, Brill, 2016, 2 vols.
- TEREM, Etty, *Old Texts, New Practices. Islamic Reform in Modern Morocco*, Stanford, Stanford University Press, 2014.
- TOUATI, Houari, BELABID, Aïcha, « En Islam malien : Shaykh Bāy al-Kuntī (m. 1347/1929) et ses Nawāzil », *Cahiers d'études africaines*, vol. 224, 2016, p. 775-798.
- VAN RENTERGHEM, Vanessa, *Les élites bagdadiennes au temps des Seldjoukides*, Damas, Beyrouth, Presses de l'IFPO, 2015, 2 vols.
- WARSCHEID, Ismail, « L'érudit voilé de Teleya : charisme et savoirs scripturaires dans l'œuvre de Bāy b. 'Umar al-Kuntī (1865-1929) » in Tara F. Deubel, Scott M. Youngstedt, Hélène Tissières (dir.), *Saharan Crossroads : Exploring Historical, Artistic and Cultural Linkages Between West and North Africa*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2014, pp. 273-286.
- WARSCHEID, Ismail, « Nawāzil de l'Ouest saharien (XVII<sup>e</sup> – XX<sup>e</sup> siècles) : une tradition jurisprudentielle africaine » in Nathalie Kouamé, Éric P. Meyer, Anne Viguier (dir.), *L'encyclopédie des historiographies : Afrique, Amériques, Asies*, vol. 1 *Sources et genres historiques (Tome 1 et Tome 2)*, Paris, Presses de l'Inalco, 2020, p. 1272-1281.
- WRIGHT, Zachary Valentine, *Living Knowledge in West African Islam. The Sufi Community of Ibrahim Niasse*, Leyde, Brill, 2015.

WULD 'ABD ALLĀH, 'Abd al-Wadūd Dadūd, *al-Ḥarakat al-fikrīya fī-bilād Šinqīt hattā nihāyat al-qarn al-ṭānī 'ashara (18m.)*, Rabat, Centre des Études Sahariennes, 2015.

ZEBADIA, Abelkader, « The career of Ahmad al-Bakkay in the oral evidence and recorded documents » in *Revue d'histoire maghrébine*, 1975, vol. 3, pp. 75-83.