



Afrika Zamani, Nos. 15 & 16, 2007–2008, pp.125–154

© Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique
& Association des historiens africains 2008 (ISSN 0850-3079)

Retour sur les conditions historiques et sociologiques de la fondation de la Tijâniyya¹

El Hadji Samba Amadou Diallo*

Résumé

Suivant la perspective d'une sociologie historique, l'auteur analyse dans cet article, les mécanismes de la création et de la diffusion de la *Tijâniyya*. Dans un premier temps, il explique, de façon descriptive, comment le fondateur Ahmad al-Tijânî a pu instaurer une nouvelle voie, en nouant des alliances à la fois exogamiques et politiques et en pérégrinant dans un vaste espace religieux qui dépasse les frontières sous-régionales. Le but de ces nombreuses pérégrinations était la quête de savoirs, détenus par les hommes d'Allah. Dans un deuxième temps, l'auteur articule, dans une démarche théorique, les instances mythiques, mystiques et rituelles qui ont rendu possible la fabrication de la *Tijâniyya*. Enfin, il dresse les procédés explicatifs de la démultiplication de l'autorité dans la *Tijâniyya* du xviii^e siècle.

Mots clés : Sociologie historique, *shaykh*, diffusion, confréries, *wâlî*, mythe, rituel, *Tijâniyya*, autorité, transnationalisation, *muqqadam*, *sûfi*, biographie, *sharîf*, institutionnalisation.

Abstract

Using the approach of historical sociology, this article analyzes the founding and diffusion of the *Tijâniyya* brotherhood. First, it describes how the founder Ahmad al-Tijânî was able to create a new path in Islam, encompassing both exogamic alliances and political strategies, by traveling widely geographically, transcending sub-regional frontiers. The result of these numerous travels was the quest for knowledge held by various men of God. The author proceeds to a

* Southern Illinois University, Department of Foreign Languages and Literature,
USA. E-mail : ediallo@siu.edu

theoretical synthesis of the mystical and ritual dimensions that made the creation of the *Tijâniyya* possible. Finally, the article sheds light on the process of delegating authority within the *Tijâniyya* during the XVIIIth Century.

Key words: Historical Sociology, *shaykh*, diffusion, brotherhood, *wâlî*, myth, ritual, *Tijâniyya*, authority, transnationalism, *muqqadam*, *sûfî*, biography, *sharîf*, institutionnalization.

Introduction

Depuis les attentats du 11 septembre 2001 à New York et Washington, l'islam est devenu plus que jamais un des thèmes de prédilection des médias occidentaux. Mais précisons vite qu'il s'agit plutôt de l'islam politique, avec la mise en vedette de politologues, de journalistes et d'historiens. Ils abordent souvent des questions liées à la détermination ou à la motivation doctrinale ou socio-économique de la violence que des musulmans exercent sur les sociétés occidentales, plus particulièrement sur les États-Unis d'Amérique et sur certains pays d'Europe.

Pour ces spécialistes, il ne s'est précisément pas agi d'intégrer toutes les dimensions de ce qui a été, durant toute la période coloniale, considéré comme un islam fanatique, obscurantiste, « noir », etc., et qu'il ne fallait surtout pas mettre en rapport avec l'islam « arabe », violent dans ses applications politiques. Cependant, en Afrique et en Asie, ces deux islams s'interpénètrent à telle enseigne qu'il est difficile de distinguer le confrérique de celui dit islamiste ou extrémiste. L'islam africain est sous-étudié et il suscite moins d'intérêt de la part des chercheurs, car il n'est pas, pour beaucoup d'entre eux, une piste susceptible de conduire à la réalisation d'une certaine orthodoxie islamique.

Parmi les confréries (voies mystiques dans l'islam), nous choisirons l'une des plus représentatives sur le continent : la *Tijâniyya*. Elle est l'objet d'études de plusieurs auteurs tels que J. Abun Nasr, R. Mbaye, I. Melliti, J. El Adnani, et d'autres spécialistes dans les deux ouvrages collectifs de Robinson et Triaud (1997, 2000), dans lesquels il est également question d'études de cas historiques et de trajectoires religieuses ou politiques d'adaptation coloniale de certains marabouts. Il est grand temps, aujourd'hui, d'envisager l'étude de la *Tijâniyya* dans une perspective à la fois historique et sociologique qui transcende l'espace translocal maghrébin ou ouest-africain. C'est pourquoi, nous proposons, dans un premier temps, d'étudier les conditions historiques qui ont rendu possible la naissance de la *Tijâniyya* durant la période précoloniale en Afrique du Nord. Dans cette zone transnationale, les interférences avec les mondes méditerranéen et asiatique, mais surtout avec l'Afrique subsaharienne, étaient renforcées par le trafic des esclaves et des armes.

Si c'est la position socio-familiale du fondateur qui lui a permis de nouer des mariages avec deux femmes noires esclaves qui assureront sa descendance, disons surtout que c'est son bagage pédagogique fourni et son charisme personnel qui lui vaudront l'institution d'une nouvelle confrérie. La *Tijaniyya* a repris certains principes régulateurs des confréries telles que la *Qâdiriyya*, la *Khalwatiyya*, la *Shâdhilîyya*, etc. Ici, nous essaierons à chaque fois de donner le sens biographique des fondateurs de confréries qui vient corroborer nos arguments. Cela aidera à mieux comprendre la constitution historique de la *Tijaniyya*. Dans un deuxième temps, nous ferons une synthèse des processus explicatifs de la fondation et de la dissémination de la confrérie. Nous pourrons alors étudier la confrérie sans ses influences coloniales ultérieures, lesquelles l'ont aussi marquée.

Les origines d'Ahmad Al-Tijâni

La famille du Shaykh

Le fondateur de la *Tijaniyya* est Ahmad-al-Tijânî. Il est né à Ayn Mâdî² en 1150 A. H. (entre le 1er mai 1737 et le 20 avril 1738 dans le calendrier grégorien). Ayn Mâdî est à une soixantaine de kilomètres d'al-Aghwât (Laghouat), un des villages reculés du Jabal 'Amîr (Jebel Amour) dans le centre-est algérien. Le saint homme est le fils de Mahammad ibn 'Al-Mukhtar ibn Muhammad ibn Salîm, d'où son nom d'Ahmad ibn Mahammad ibn El Mukhtar ibn Salîm.³ C'est donc sa lignée paternelle qui le fera descendre de Hasan, fils de Fatima, la fille du Prophète Muhammad.⁴

Il fait ses premières études dans le même village et y établit une école coranique, avant de se marier quelque temps plus tard à 'A'isha, la fille de As Saydî Djabîl Abî Abdallâh, lui-même fils d'Al-Sanûsî-al-Tijânî. 'A'isha était une femme de la chefferie des Tijâjna (pluriel de Tijânî selon l'appellation berbère locale) : l'une des plus influentes du Sud algérien, aidée par les Turcs qui administraient cette région. En nouant ainsi une alliance matrimoniale hors de son groupe social, Ahmad al-Tijânî adopte en même temps leur ethnonyme (*tijânî*). Quelques années après avoir divorcé d'avec la femme *tijâjna*,⁵ il affranchit deux esclaves noires et les épouse.

Sa vie à Ayn Mâdî

Ahmad al-Tijânî finit ses études coraniques à l'âge de 7 ans⁶ et entame l'apprentissage des sciences religieuses et de la littérature islamique avec le même maître Muhammad Ibn Mamur al-Tijânî. Son oncle maternel 'Abd Allâh Mâdawî était réputé être versé dans le *tasawwuf*. Comme dans des cas similaires pour les sociétés matrilineaires ouest-africaines, il enseignera les premières leçons de la mystique musulmane à son neveu. Chez Sidi al-Mabruk ben Bu`afiyya, Ahmad al-Tijânî étudie la *Mukhtasâr* de Sidi Khalîl (qui est le

livre de jurisprudence *malikite* le plus utilisé en Afrique). Toujours chez le même maître, il apprend la *Muqaddimat* du juriste Ibn Rushd⁷ et les livres d'Al-Akhdarî. Mais, d'après Bousbina (1996), le biographe officiel d'Ahmad al-Tijânî du nom d'Ali Harazîm Barrâda (*ob.* 1800-3) ne précise pas quelle *Risâla* ce dernier a appris. S'agit-il de celle d'Ibn Abî Zayd al-Qayrawânî ou de celle d'Abu'l al-Qâsim al Qushayrî (986-1074 A. D.) ?⁸

Après ce premier cycle d'études – qui n'a rien de spécifique par rapport aux cursus des *shuyûkh* –, il devient enseignant et jurisconsulte à Ayn Mâdî. Selon Samb (1996:27), cette stabilité pédagogique est rompue quand le marabout perd le même jour son père et sa mère, à la suite de l'épidémie de variole qui sévit en Algérie en 1752-1753. Ahmad al-Tijânî reprend les chemins de la quête de Dieu ou plutôt de ses représentants sur terre.

Itinéraire spirituel : des affiliations à la carte

Ses rapports avec la Wazzâniyya et la Taybiyya

Ahmad al-Tijânî quitte plus tard Ayn Mâdî, en 1757-1758, pour Fès. D'après Mbaye (Tome 1, 2003:275), c'est en 1757 qu'il étudie le *Hadîth* (gestes et dits du Prophète Muhammad) auprès des saints du Maroc et s'initie à leurs confréries. Ainsi, il rencontre Mawlay al-Tayyîb ben Ibrâhîm al-Yamlaḥî (*ob.* 1766). Ce dernier fut un *shaykh* de Wazzân. La *Wazzâniyya* fut fondée entre 1630 et 1632 par Mawlay 'Abd Allâh al-Sharîf (1596-1678), qui se réclamait de la confrérie-mère, la *Shâdhilîyya*, à l'ouest des montagnes du Rif, dans la région de Fès, entre les tribus Rhûna, Masmûda, Chazâwa et Bani Mastara (Elboudrari 1985:495). Ce *shaykh*, descendant de Mawlay Idris (*ob.* 793) et d'Abd al-Salâm ibn Mashîsh, donc un *sharîf* idrisside parmi les plus populaires, annonçait des visions prophétiques en prédisant que le Maghreb serait dominé par les « Blancs » et promettait le bonheur éternel à ses disciples. Elboudrari (1985) parle de sa *zâwiya* instituée comme une « garantie » ou plus exactement comme une « Maison du cautionnement », établie en période de crise : épidémies, famines, massacres entre musulmans alors que les chrétiens menaçaient à partir des côtes marocaines.

Le choix de la zone du Jabal 'Alam, terre préférée des saints, permet de centraliser la fonction distributive que le saint faiseur de miracles jouera dans la société marocaine, déstabilisée par des querelles politiques profondes. C'est sous la direction de Mawlay al-Tayyîb, qui succédait à son frère Mawlay Thamî (*ob.* 1750), que la *Wazzâniyya* a pris de l'essor. Si pour Bousbina (1993), ce saint a initié Ahmad al-Tijânî à la *Taybiyya*, précisons toutefois que ce dernier refusera d'avoir le droit d'initier des gens à cette confrérie ! Pour Benabdallah (1999:11), le marabout a tout simplement refusé « une quelconque responsabilité non didactique » dans cette étape de sa quête de savoir.

C'est en tout cas Muhammad ben al-Hasan al-Wanjilî (*ob.* 1771-1772), un saint *shâdhilî*, qui lui promet d'atteindre – aussi paradoxal que cela puisse paraître – la station spirituelle de son maître al-Shâdhilî. Cette promesse est à l'origine de ses futurs déplacements dans tout le Maghreb et le Mashreq arabes.

Mais avant de dresser les rapports propédeutiques-pédagogiques du marabout itinérant que fut Ahmad al-Tijânî, revenons sur les grands saints *shâdhilî* qui ont jeté les bases de la confrérie ce qui permettra de mettre en exergue les futurs collages de pratiques de la *Tijâniyya*, produits de cette grande confrérie qu'est la *Shâdhilîyya*.

La Shâdhilîyya : une confrérie majeure et ses prolongements au Maghreb

Abû al Hasan al-Shâdhilî (1196-1258) est un Marocain qui a revivifié le soufisme égyptien. Il a voyagé en Orient pour trouver l'héritier spirituel du Prophète (le pôle de son époque, dit-on). Il rencontre Abû 'l Fath al-Wâsîî en Irak, un successeur d' Ahmad Rifâ'î,⁹ qui lui signifie de retourner en Occident car le *qutb* y habite. Ainsi, de retour, il se met sous l'obédience de 'Abd Salâm ibn Mashîsh (*ob.* 1228), un disciple indirect d' Abû Madyan » (*ob.* 1198) qui vit à Bougie.¹⁰ Ibn Mashîsh habite à Ghoumara, sur une montagne, où il fait de nombreux miracles, même en présence d'al-Shâdhilî. Il reçoit le Nom Suprême, ce qui équivaut à obtenir le pouvoir de faire exister des choses (le *kun*), de déplacer des objets animés ou inanimés, etc. Ibn Mashîsh lui confirme ensuite qu'il sera son successeur, *i.e.* le pôle du temps (*Qutb al-zamân*) et lui indique le lieu où il vivra en Ifriqiya : exactement à Shadhila, vers le mont Zaghwân dans le sud de Tunis. Ici, suivant Gril, le parallèle est vite établi par la métaphore de la montagne et de la grotte, et rend compte de l'expérience prophétique vécue avant qu'il ait reçu l'ordre divin de créer la religion islamique.

Ainsi, après diverses épreuves, comme dompter des lions en faisant des prières sur le Prophète et des pratiques ascétiques, il se sent à la station de l'intimité avec Dieu. À ce stade de rapprochement avec le divin, il estime que les limites du compagnonnage sont franchies et que seul Dieu peut être à présent son Compagnon. L'image du lion face au prophète Daniel, sera, bien après al-Shâdhilî – donc avec l'ex-*shâdhilî* Ahmadou Bamba M'Backé (1853-1927), le fondateur de la *Muridiyya* – assimilée aux critères d'austérité mystique que doit avoir tout marabout authentique pour convaincre les masses.

Al-Shâdhilî, par sa *silsila*, représentera 'Abû Madyan en Égypte et partout où il passera dans sa vie ultérieure ; mais il construira conséquemment son propre réseau de confraternité en fréquentant les 'Ulama d'Égypte qui avaient beaucoup d'estime pour lui. Al-Shâdhilî n'a pas écrit de livres. Il disait à ce propos : « Mes livres, ce sont mes disciples. » Néanmoins ses célèbres litanies seront récitées dans beaucoup de mosquées soufies.

À la mort d'al-Shâdhilî, l'Andalou Abû l-'Abbâs al-Mursî (*ob.* 1287), qui avait connu le maître à Tunis, lui succédera. Al-Shâdhilî disait que son disciple connaissait mieux les « chemins du ciel que ceux de la terre ». Il précisera ensuite que l'ascendance prophétique – telle qu'elle est vécue aujourd'hui dans la quasi totalité des confréries soufies – n'est nullement une condition *sine qua non* pour recevoir l'héritage de la science divine (Gril 1996b:113).¹¹ Le poème le plus connu de la *Shâdhilîyya* est la *Burdah*, dédiée au Prophète et écrite par son disciple Muhammad Busîrî (1211-1294/7).

La voie des maîtres *Shâdhilî* aurait réellement été formulée et développée par leur disciple égyptien Ibn 'Attâ' Allâh al-Iskandarî (*ob.* 1309). Il sera à l'origine des textes fondateurs de la confrérie qui rayonnait alors un peu partout dans le monde musulman. Enseignant le droit et la mystique à l'université d'Al-Azhar, Ibn 'Attâ' Allâh tentera de jouer un rôle d'équilibreur entre la Voie et la Loi, jonction tout à fait possible qu'al-Ghazâlî (1058-1111) parviendra avec difficulté à faire accepter aux pourfendeurs du soufisme.

Le retour de la Shâdhilîyya en Occident musulman

C'est à l'Andalou Ibn 'Abbâd (*ob.* 1390) que revient le privilège d'introduire l'œuvre de Ibn 'Attâ' Allâh dans le soufisme maghrébin. Celui-là devient prédicateur à la mosquée-université de la Qarawiyyîn (fondée en 862 A.D.) à Fès.¹² Il forme un petit groupe de disciples aux rites de la nouvelle école. Ce qui, à dire vrai, est une politique d'élitisation de la *Shâdhilîyya* par la formation d'un cercle fermé de disciples.

La confrérie se diversifie avec des *ashrâf*, comme Abû 'Abd Allâh Muhammad al-Djazûlî (*ob.* 1465-1470). Ce dernier travaille à étendre la confrérie dans la masse pour, dit-il, lui faire profiter de l'*influx muhammadien*, ce qui est contraire à l'action d'Ibn 'Abbâd qui avait instauré des rapports de maître à disciple, basés sur une éducation spirituelle suivie. Mais, un fait est intéressant : « bien que divers groupes *shâdhilî* se réclament de lui au Maghreb, al-Djazûlî n'a ni fondé une voie, ni rénové la *Shâdhilîyya* » (Geoffroy 1996b:66). C'est au saint *fâsî* Ahmad al-Zarrûq (1442-1494) que reviendra la charge d'articuler les orientations maghrébines et moyen-orientales de la *Shâdhilîyya* à la suite de nombreux séjours en Égypte (Le Caire, Alexandrie, etc.). De Fès, il fait de la confrérie un pilier incontournable des *shuyûkh* en quête de réalisation spirituelle. N'a-t-il pas joué un rôle clé dans les *silsila* des maîtres africains qui se réclament de la *Shâdhilîyya* ?

Refus d'initiation du cherchant à la Shâdhilîyya

Ahmad al-Tijânî ne s'initie pas à la *Shâdhilîyya Wanjaliyya*, malgré l'importance de cette confrérie dans la chaîne de transmission des *ashrâf* marocains, pas plus qu'à la *tarîqa* de l'Andalou Sidi 'Abd Allâh ben al-'Arabî

ben Ahmad ou Sîdî ‘Abd Allâh Ma`an (*ob.* 1774-1775). Il n’a pas été initié à cette voie car Ma`an pratiquait l’« illuminisme » (*al-Ishrâq*) (Mbaye Tome 1, 2003:275), en faisant sortir un « flot de lumière extatique » (Benabdallah 1999:12).

Finalement, Ahmad al-Tijânî acceptera de s’affilier à la *Nâsiriyya*, une branche importante de la *Shâdhiliyya*, sous l’égide de Sîdî al-Hasan al-Yusî. Cette voie fut fondée par Muhammad Nâsir al Drâ’î, saint vénéré par les habitants d’Ayn Mâdî et d’Abû Shamghûn. Cette confrérie, tout comme la *Khalwatiyya* et la *Sanusiyya* d’après El Adnani (1993), fustigeait la consommation de tabac. Ce principe sera conservé avec la venue de la *Tijâniyya*, comme s’il s’agissait d’une logique d’emprunt entre ces différentes *turuq*. Alors qu’elle est prohibée par la *Ahmadiyya* en Somalie, la *Qâdiriyya*¹³ la tolère (Lewis 1998:61), comme nous le connaissons avec les marabouts de la zone sénégal-mauritanienne appartenant à cette confrérie majeure. Après avoir renouvelé son *wird* (pl. *awrâd*) auprès d’Abû Abd Allâh Muhammad ben Abd Abdallâh al-Tijânî, Ahmad al-Tijânî abandonne cette voie quelque temps plus tard et se fait initier à la *Qâdiriyya* par un maître originaire de Fès. Mbaye (Tome 1, 2003:275) ne nous dit pas le nom du maître, qui est Sîdî Ahmad ben Hassan (Samb 1996:41). Malgré l’importance de la plus vieille confrérie, le *Shaykh* la quitte dans les jours qui suivent et s’affilie à la *Habibiyya* sous la guidance du fondateur de cette voie, Sîdî Ahmad al-Habîb ben Muhammad dit al-Gumarî. Connu pour son savoir ésotérique, ses disciples désigneront sa branche de *Siddiqiyya*.¹⁴ Ce *shaykh*, originaire de Sijilmâsa, est mort le 22 novembre 1751. Il comptait beaucoup pour la *silsila* d’Ahmad al-Tijânî.

L’itinérant Ahmad al-Tijânî reçoit alors le *wird* de la *Malâmatiyya* par Ahmad al-Tuwash (mort le 2 février 1790). Ce saint, qui réside à Tâza dans le Nord marocain, lui conseille de faire des *adhkâr* (sg. *dhikr*) et des retraites spirituelles par rapport au monde trouble,¹⁵ pratiques qu’il arrête peu de temps après. Mbaye (Tome 1, 2003:222), soutient qu’El Hadji Malick Sy « fait une obligation à ses dignitaires de ne point pratiquer la retraite spirituelle » en reprenant, peut-être, les principes du blâme de la *Malâmatiyya*. Au contraire, si l’on en croit Samb (1996:229), lui-même *muqqadam* de la *Tijâniyya*, la pratique de la *khalwa* est fortement encouragée par les *muqaddam tijânî* et reste la solution du *fath*, sans lequel il ne saurait exister de confréries, du moins celles dites d’inspiration muhammadienne.

Suivant les conseils de Hasan al-Wanjilî dont il avait refusé l’initiation, il retourne dans le désert. Il reste alors cinq ans dans le Bilâd al Abyad (El Abiod) où se trouve le mausolée de Sîdî ‘Abd al-Qâdir ben Muhammad dit al-Shaykh (fief des très populaires Awlâd Sîdî al-Shaykh) et passe également

un bref séjour à Ayn Mâdî et à Tilimsân (Tlemcen). Dans cette localité se trouve le tombeau d'Abû Madyan *al-Gawth* qu'Ahmad al-Tijânî évoquait dans ses rêves. Le terme *al-Gawth* que l'on retrouve chez d'autres saints du monde musulman signifie *Le Secours*. Au moment où il vivait à Tlemcen (vers la frontière algéro-marocaine), à Madînat al-Jidâr, il enseignait l'exégèse coranique et les sciences du *Hadîth* entre 1767 et 1768.

À Tlemcen, Ahmad al-Tijânî reçoit les premiers signes d'illumination.¹⁶ Malgré cette solitude, Ahmad al-Tijânî ne se sent pas prêt à assumer la *mashyakha* (fonction de *shaykh*, de maître et guide) : il doit continuer à chercher d'autres maîtres plus connus. En 1772-1773, il entreprend un voyage à La Mecque et s'arrête dans les montagnes du Jurjura algérien. Selon Bousbina (1996), c'est dans cette localité qu'il fut initié à la *Khalwatiyya*¹⁷ par Muhammad b. 'Abd al-Rahmân al-Azharî al-Jurjurî (1715-1797). Devenu *Abû Qabrâyn* à sa mort, le *Saint aux deux tombeaux* (Clancy-Smith 1990:210, 212) prêchait que le Prophète lui avait assuré que ses disciples iraient au Paradis. On retrouve beaucoup de ressemblances entre la *Tijâniyya* et la *Rahmaniyya* en matière de surenchère. Cet homme, Al-Azharî al-Jurjurî, que Bousbina (1996) prend pour deux saints différents, initie Ahmad al-Tijânî à la *Khalwatiyya*.

À suivre les auteurs cités, on comprend mieux que la *Rahmaniyya* est une confrérie dérivée de la *Khalwatiyya* comme le montrent systématiquement Depont et Coppolani (1897), en insistant beaucoup sur les concepts de confrérie-mère et de confréries dérivées ou encore sur leurs ramifications possibles. Ce découpage n'est pas opératoire chez Samb (1996) qui, somme toute, fait admettre la *Rahmaniyya* comme une confrérie à part entière. Ce qu'elle est aujourd'hui, tout comme les autres dérivées de la *Khalwatiyya*.

La Mecque et Médine : lieux de révélation de la Sainteté

Sur la route de La Mecque, Ahmad al-Tijânî s'arrête en Égypte où le chef de la *Khalwatiyya*¹⁸, le Kurde irakien Muhammad-al-Kurdî (1715-1780), lui promet d'atteindre le stade de pôle suprême (*al-qutbaniyya al-'uzmâ*). Arrivé en 1773-1774 à La Mecque, il ne rencontre pas Sîdî Ahmad ben Abdallâh al-Hindî (chose faite à travers une correspondance mystique selon Ali Harazîm et par écrit selon Mbaye 2003). Ce *wâlî* lui aurait prescrit *sept* jours de retraite spirituelle qu'il n'aurait pas pu observer, dit-on, en raison de ses engagements avec Muhammad al-Kurdî. Selon Samb (1996), al-Hindî lui aurait transmis certains secrets des hommes de Dieu et lui aurait annoncé sa rencontre imminente avec un saint de Médine avant de mourir le 3 mars 1774. Ce saint indien lui aurait confirmé la prophétie d'Al-Wanjilî, *i.e.* la station ultime déjà atteinte par al-Shâdhilî.

Ainsi, il rencontre à Médine Sîdî Muhammad b. Abd-al-Karîm-al-Sammân (1718-1775), un saint mecquois considéré comme le pôle de la *Sammaniyya* (c'est-à-dire une des branches de la *Khalwatiyya*) qu'il avait fondée vers 1750. Al-Sammân avait auparavant suivi l'enseignement du *shaykh* syrien Mustafa al-Dîn al-Bakrî (1688-1749), une figure importante de la *Khalwatiyya* du xvme siècle. Les disciples des maîtres *sûfi* de la quasi totalité des confréries musulmanes lui doivent, dans leurs séances de *dhikr*, la prière *Salatu'l Fatiha*.

Al-Sammân a bénéficié de l'enseignement de Muhammad Hayât al-Sindî (*ob.* 1750), un saint indien installé à Médine et qui était aussi bien le maître de Muhammad b. 'Abd al-Wahhâb (1703-1792) que celui d'autres guides du Guinéen Salîh al-Fullânî (1752/3-1805). Hayât al-Sindî était certainement présent à Médine lors de la visite de Shâh Walî Allâh (*ob.* 1762) dans cette localité, d'où l'influence sur ce dernier de la primauté du *hadîth* sur le sectarisme des différentes écoles (Hunwick 1984:148).

Al-Sammân articule les enseignements de plusieurs *turuq* : la *Naqchbandiyya*,¹⁹ la *Qâdiriyya*, la *Khalwatiyya* et la *Shâdhilîyya*, bref toutes les confréries auxquelles il s'est affilié avant de jeter les bases de ce qui deviendra la *Sammaniyya*, en revitalisant notamment le « principe de la transmission de la lumière muhammadienne »²⁰ que la *Tijâniyya* reprendra emphatiquement et exclusivement. El Adnani (1998) rapporte qu'Al-Sammân est vu comme l'Œil du temps (*'Ayn al-zamân*), le Grand Sceau. Ses disciples répandent son *wird* au Soudan et en Indonésie, où ils croisent ceux de la *Tijâniyya*. Cela pourrait, en partie, justifier les innombrables emprunts de la deuxième née à la première. Il apparaît qu'al-Sammân a confirmé à Ahmad al-Tijânî, la prophétie d'al-Wanjilî. Cette prédiction, confirmée par les deux hommes de Dieu, lui donne largement la certitude d'avoir trouvé ce qu'il cherche, ou disons-le autrement, celui qu'il cherche. Al-Sammân, qui initie à la *Shâdhilîyya*, à la *Qâdiriyya* et à la *Khalwatiyya*, initie Sâlih al-Fullânî à la première (Hunwick 1984:142). Sâlih octroie une *ijâza* à bien d'autres maîtres indiens, au saint mauritanien Muhammad al-Hâfiz al-Alawî (1759-1830) dont les réseaux trans-maghrébins et ouest-africains restent encore à établir.

De retour de La Mecque, Muhammad al-Kurdî l'initie à la *khalwatiyya* et l'autorise à initier d'autres *murîdîn*. Pour Mbaye (Tome 1, 2003:277), Ahmad al-Tijânî arrive en 1774 à Tlemcen où il rencontre son secrétaire particulier. Al-Tijânî l'initie à la *Khalwatiyya*. Il est originaire de Mechéria : Abû 'Abd Allâh Muhammad al-Mushrî (*ob.* 1809). El Adnani (2000b:38) soutient qu'il avait déjà été initié à la *Khalwatiyya* antérieurement à sa rencontre avec Ahmad al-Tijânî.²¹

Sur le chemin de retour de La Mecque, Ahmad al-Tijânî aurait séjourné en 1772 à Sousse et à Tunis où il aurait enseigné à l'Université de la Zaytuna. Vu son influence à Tlemcen, les autorités turques, qui gouvernent l'Algérie

depuis le xv^e siècle, l'obligent à quitter la ville. Départ forcé par le Bey Muhammad ben 'Uthman Khodja (*reg.* 1766-1791) ou repli volontaire pour quête de savoirs, Ahmad al-Tijânî se dirige vers le centre saharien algérien. Il s'arrête au village de Shallala (Shahala ?) avant son installation à Abû Samghûn. Il voyage dans le Twât (Touat) pour rencontrer Muhammad ben al-Fudayl. À Tâza, dans le Nord-Est marocain, il fait la connaissance d'un de ses futurs proches disciples : Muhammad ben al-'Arabî al Danrâwî (*ob.* 1789).²²

Lors d'une entrevue en 1777 sur la route de Fès, il rencontre à Oujda, dans l'Est du Maroc, près de la frontière algérienne, son autre secrétaire particulier qu'il initie à la *khalwatiyya* : Il s'agit d'Ali Harazîm Barrâda, son biographe. Sur ordre du Prophète Muhammad à Ahmad al-Tijânî, Barrâda rédige le *Kitâb al-Jawâhir Ma'ânî* (Le Livre des perles des significations), ce qui légitime aussi la destruction des anciens écrits d'al-Mushrî sur ordre, cette fois, d'Ahmad al-Tijânî. L'ouvrage en question, qui deviendra l'*Opus Magnum* des *Tijânîîn* du monde entier, est composé en 1798-1799. Le Prophète aurait dit: « C'est mon *kitâb*, je l'ai rédigé moi-même » (El Adnani 2000b:40).

La recherche d'une illumination annoncée

Entre 1776 et 1782, une grave sécheresse et une famine rongent l'Algérie. Ahmad al-Tijânî essaie de trouver refuge à Fès, brillante métropole intellectuelle. Apparemment, il ne peut s'y rendre et se replie sur Abû Samghûn.²³ Malgré l'unanimité concernant le lieu d'inspiration du Shaykh à Abû Samghûn (Bousbina, El Adnani, Benabdallah et beaucoup de spécialistes de la confrérie), Mbaye (Tome 1, 2003:293) soutient que « l'ouverture » (*al-Fath*) a eu lieu à Shallala en 1782. Les habitants d'Abû Samghûn l'invitent à quitter leur territoire, cette fois sans les injonctions du Bey d'Oran. Cela ne prouve pas indéniablement qu'il était dans cet endroit durant l'avènement de l'*Ouverture*. Au-delà du lieu de la réalisation du *fath*, historiquement, ce qui est important à retenir est la période (le règne tragique de 1771 à 1792 du Bey de Constantine, Salah ben Mustafa, 1725-1792) et la fonction sociologique de cette vision prophétique dans l'eschatologie *tijânî*.

Ahmad al-Tijânî revient à Abû Samghûn, puis part pour Fès. Il cherche à s'installer dans la cité sharifienne, plaque tournante de l'islam (Cornell 1998:104), ce qui lui permettra de donner une image de marque à sa nouvelle confrérie. Lorsqu'Ayn Mâdî est envahi par les chefs turcs, quelques années avant la mort d'Ahmad al-Tijânî, les habitants du village, demandent au saint bien implanté dans le royaume sharifien, de les sauver par sa présence sur les lieux ou de leur envoyer des armes pour faire face aux oppresseurs (Abun-Nasr 1965:60 ; Clancy-Smith 1994:154). Il est vrai qu'à Fès, il bénéficie de l'aide du sultan Mawlay Sulaymân, proclamé roi du Maroc à la mort de son

frère Al Yazid en 1792.²⁴ Mawlay Sulaymân accueille favorablement la *Tijâniyya* contre les autres confréries. La « Maison des Grâces », que le Sultan avait offerte à un saint de Wazzân, est par la suite attribuée à Ahmad al-Tijânî (El Adnani 2000a:20 note 3). Au demeurant, le Sultan du Maroc contribuera à la reconnaissance, voire à l'institutionnalisation religieuse et politique, de la *Tijâniyya*, au grand dam du saint *darqâwî* (le loqueteux) Mawlây Larbî (*ob.* 1823) de la *zâwiya* de Wezzou. La *Darqâwiyya* était favorable aux danses extatiques, aux visites des tombeaux de saints, et autres cultes déjà connus comme les *muwasîm* (*moussems*, *i.e.* les fêtes religieuses, les concerts mystiques).²⁵

La mort d'Ahmad al-Tijânî

Le *Shaykh* Ahmad al-Tijânî meurt le 21 septembre 1815 et est enterré dans sa *zâwiya*, à Fès.²⁶ Sîdî Muhammad al-Tunsî (*ob.* 1815) s'occupe des biens d'Ahmad al-Tijânî à Ayn Mâdî. Dans son testament (oral), Ahmad al-Tijânî désigne Sîdî Ali al-Tamasînî (1766-1844), plus connu sous le nom de Sîdî *al-Hâjj* Ali Aïssa, originaire de Yambo en Arabie, pour la direction spirituelle de la confrérie. Ceci montre la différenciation (et non la séparation) des fonctions religieuse et économique, laquelle ne le sera pas pour les générations futures, car même si le chef de la confrérie devait être choisi alternativement entre la *zâwiya* de Tamasîn et celle d'Ayn Mâdî – c'est-à-dire la descendance de grands *muqaddam* de la nouvelle voie –, la question des intérêts matériels des uns et des autres, aggravée par l'immixtion des politiques turques et plus tard françaises, rejaillira sur les conflits de succession dans la confrérie. Étant donné que nous n'aborderons pas ici la question de la *Tijâniyya* post-Ahmad al-Tijânî, analysons maintenant les facteurs socio-anthropologiques qui ont rendu possibles d'abord la naissance et ensuite l'autonomisation de cette branche de la *Khalwatiyya*.

La recomposition des traditions mystiques

D'où tient la légitimité de ce mythe des origines ?

Il est généralement admis que c'est dans le désert du Sahara entre Shallala, Bilâd al-Abyad, Ayn Mâdî et Abû Samghûn, que le Prophète Muhammad lui est apparu en état de veille et le somma :

Abandonne toutes les voies que tu as suivies, sois mon vicaire sur la terre. Proclame ton indépendance vis-à-vis des cheikh qui t'ont initié à leurs doctrines mystiques. Je serai ton intercesseur auprès de Dieu et ton guide auprès des fidèles, qui s'inspirent de ton enseignement, qui suivent ta voie (Sall 1970:34).

Au plan narratif, le mythe rompt avec le passé « les voies que tu as suivies », pour être fonctionnel dans le futur « je serai ton intercesseur auprès de Dieu ». Cette continuité symbolique dans la tradition prophétique fait qu'on ne saurait prendre la *Tijâniyya* pour un courant anti islamique. La nouvelle confrérie a largement puisé dans le répertoire en ébullition de l'islam maghrébin de cette époque. Ce sont les emprunts aux autres *turuq* qu'El Adnani (2000a:31) dénonce avec un peu trop de vigueur. Faut-il rappeler que toute nouvelle religion se superpose à, et repose sur les précédentes pour être aisément acceptée par les futurs adeptes ? C'est le principe de la *citationnalité*, ou disons plutôt du *greffage*, que met en lumière la philosophie de la déconstruction de Jacques Derrida : toute chose existante doit son existence à autre chose qui lui préexiste. Mais à aller plus loin dans ce déni de la chose première, nous risquons de tomber inexorablement dans un nihilisme qui réfute toute idée d'originalité, de nouveauté dans la création confrérique. Il nous faut analyser les réaménagements dogmatiques dans la tradition *khalwatî* par la rupture à l'accès au message prophétique. Il semblait être monopolisé par les grandes familles sharifiennes maghrébines, faisant obstacle à la focalisation sur la personne d'Ahmad al-Tijânî, le seul *Gawth* possible qu'il ne faut pas associer à un autre saint vivant ou mort. Cette règle d'exclusivité de la *Tijâniyya* est source de conflit.

Au plan socioculturel, le mythe renvoie aux origines de son fondateur. En effet, d'après une hagiologie bien connue, le *Shaykh* est *sharîf*, c'est-à-dire un descendant légitime du Prophète Muhammad (*Al-insân al-Kâmil* - l'Homme Parfait),²⁷ ou du moins il est considéré comme tel par certains musulmans. Ce qui importe ici, en suivant une conception weberiano-bourdieusienne, c'est l'adhésion de la masse à cette idée de sainteté, laquelle fait d'elle une des obligées de la classe sharifienne. Chaque disciple accepte de fait la domination spirituelle par l'incorporation en lui d'une domination biologique qui peut instituer la différence réelle entre les deux catégories religieuses. Peu de sujets musulmans concernés oseraient remettre en cause la crédibilité du message religieux. Si toutefois la légitimité sharifienne est acceptée, doublée du pouvoir charismatique du nouveau maître, le principe de recevabilité du message ne se pose plus. Une révélation comme bien symbolique n'a d'effets viables que si elle est acceptée et reconnue comme une « bonne » marchandise par les clients intéressés. Elle ne saurait exister en dehors d'eux, d'où le découpage weberien de la *frontière territoriale du charisme*. La religion est construite par ceux qui croient aux vertus rédemptrices (le *Gawth* sur terre et au Jugement dernier) de celui qui l'incarne. D'ailleurs Ahmad al-Tijânî promet des lendemains meilleurs à ses disciples comme le saint *rahmanî* ou le visionnaire de la *Wazzâniyya* dont nous avons parlé.

La révélation²⁸ évoquée ici peut être vue comme le fruit de la « religion statique » qui est celle des ascètes et des mystiques. L'innovation religieuse ne saurait provenir du profane qui attend plutôt une explication satisfaisante de la situation difficile, ou incompréhensible, qu'il est en train de vivre. Cette religion intérieure dépend réciproquement des conditions sociales qui l'ont fait naître. Nous avons vu que la sécheresse qui sévissait pendant des années, la perpétuelle menace des Turcs, le rejet du saint par les habitants d'Abû Samghûn, ont largement contribué au retrait du *shaykh* pour trouver une solution à ces problèmes. Tout mouvement politique donnant caution à la présence turque sera combattu avec la confrérie que ce mouvement représente. Ce qui explique les démêlés de la nouvelle confrérie avec les autres qui avaient déjà atteint leur apogée.

Le réchauffement de la tradition prophétique et de la Khalwatiyya

L'innovation dans la confrérie *khalwatiyya* est plutôt un réchauffement religieux de la tradition prophétique. La nouvelle voie effervescente chevauche la religion de « première main », mais ne la contredit pas dans le fond. Elle compte sur ses hiérèmes (éléments du sacré) pour asseoir sa validité religieuse. Respecter la *shari'a* (Loi de Dieu) d'abord avant de s'affilier à ladite confrérie : « Lorsqu'on vous rapportera des propos ou des actes que l'on prétend tenir de moi, confrontez-les à la *shari'a*, s'ils sont conformes à elle, acceptez-les : ils sont de moi ; sinon rejetez-les : ils ne sont pas de moi »²⁹ (Dieng *s.d.*:9).

Cette loi d'enchâssement de la nouvelle confrérie dans la tradition instituée correspond à une des idées de Bergson (1932) concernant la naissance de la religion. La *Tijâniyya* s'ajoute à la religion institutionnelle, mais ne revisite que certains dogmes de la (ou des) confrérie (s) d'où elle vient. Nous savons que le fondateur de la *Tijâniyya* s'est d'abord affilié à plusieurs confréries (ou à des branches de celles-ci) dont les plus connues étaient la *Nâsiriyya* et la *Khalwatiyya*. Mais, chose exceptionnelle dans la transmission de la sainteté, Ahmad al-Tijânî n'a pu avoir d'*ijâza* écrite, alors qu'elle est, semble-t-il, une condition *sine qua non* pour l'affiliation à une confrérie musulmane ! Selon El Adnani (1998:195), le *Shaykh* a recouru à d'autres procédés mystiques pour justifier ce manquement aux lois soufies.³⁰

Dérivée de la *Khalwatiyya*, la *Tijâniyya* est devenue une forme achevée de recomposition de ces différentes confréries épuisées, effritées, combattues. Les idées *wahhabites*, tant approuvées par le sultan Mawlay Sulaymân, feront de la *Tijâniyya* une voie d'élite qui recrutera d'abord dans les couches les plus influentes du Maroc, alors qu'en Algérie son caractère pluriethnique lui favorisait l'adhésion des masses paysannes, des esclaves, des ennemis des Tijâjna, des étrangers du pays, des commerçants, des adversaires du pouvoir turc, lequel d'ailleurs menaçait *urbi et orbi* le nouveau prêcheur.

La Tijâniyya n'est-elle pas l'institutionnalisation d'une secte ?

Le mot « secte » vient du latin « *sequi* » qui veut dire « suivre un chef, une doctrine » (Rivière 1997:154). Taxée de secte par les autres confréries, la *Tijâniyya* s'imposera plus tard comme une grande *tarîqa* soufie revendiquant sa supériorité sur toutes les autres, car ayant intégré et reformulé leur quintessence d'où son appellation de *tarîqa muhammadiyya*. D'ailleurs, le *Shaykh* marocain Sukayrij rappelle souvent que Muhammad est le véritable maître d'Ahmad al-Tijânî. Sukayrij a fourni des *ijâza* à El Hadji Abdoulaye Niasse (1840-1922) et à son fils El Hadji Ibrahima Niasse (1900-1975), à El Hadji Malick Sy et à son fils Babacar Sy (1883-1957), à El Hadji Abasse Sall (1900-1990) et à beaucoup d'autres marabouts marocains, nigériens, tunisiens, sénégalais et mauritaniens.

Au début de la voie *Tijâniyya*, les *turuq* officielles en place ont mené des campagnes de dénigrement de la confrérie en taxant le fondateur de chef alchimiste, de sorcier, de charlatan, etc. Si l'on se réfère à El Adnani (2000b:20, note 4), Sukayrij affirme dans son *Kashf al-Hijâb* qu'Ahmad al-Tijânî était considéré comme un faiseur de miracles par les habitants de Fès (car connaissant l'alchimie et la science des lettres), mais Sukayrij précise vite que le marabout utilisait son don selon l'orthodoxie musulmane. En 1800-1801, la construction de sa future *zâwiya* est refusée par les habitants de Fès (Abun-Nasr 1965:20). En bravant les défis grâce au charisme du fondateur et à la caution de Mawlay Sulaymân, la nouvelle « secte » s'impose en tant que telle et se fait finalement accepter par ses rivales. Il ressort de cela que l'utilisation du terme « secte » sert souvent à rendre difficile, voire impossible, l'établissement de tout mouvement religieux capable de bouleverser l'ordre social établi. Il semble en quelque sorte que ce qualificatif serve d'étalon pour mesurer le degré d'intégration d'un nouveau mouvement donné dans la religion officielle.

Les colonisateurs français en ont aggravé le sens lorsqu'ils ont été amenés à faire face à des cultes traditionnels différents sur certains aspects de ceux de leur pays d'origine. La secte devient synonyme de société secrète, de loge, d'ordre religieux hétérodoxe, de courant fanatique, de mouvement occulte, d'association de fous de Dieu, de groupes de rebelles, etc. Ces prénotions, théorisées plus tard par Depont et Coppolani (1897), sont toujours utilisées par beaucoup de spécialistes de l'islam *sûfî*. Donc, même si des auteurs, à l'instar de Mansour Sall, et de nombreux marabouts francophones aujourd'hui utilisent le terme de « secte », dans un sens, il est vrai, banalisé, il nous faut admettre que la *Tijâniyya* est une confrérie à part entière avec ses règles de conduite, ses représentations symboliques, ses ritualités qui moulent le disciple dans une conscience communautaire de plus en plus massive.

L'analyse scientifique de la véracité du message : une impasse

Beaucoup de sociologues comme Durkheim (1912) expliquent l'origine de la religion par la faculté qu'a l'homme d'idéaliser un monde meilleur. La religion ne saurait s'inventer pendant des moments troubles. L'isolement élève le mystique au plus haut degré de la société dans laquelle il vit. Notre *sûfi* a une idée de ce qu'il y a d'idéal dans sa société. Cette dernière détermine ses rêves, ses désirs de voir sa société : il ne peut rêver en dehors de ce vécu social. Cet idéal de vie est une idée que le mystique fixe sur une représentation du monde. Ainsi la jonction est faite entre cette idée et le réel, c'est-à-dire l'application systématique de l'expérience interne du retraitant (cherchant). Cette impression première est réifiée par des concepts de révélation, inspiration diurne dans notre cas, etc. Si la masse accepte la vision (du prêcheur, de l'ascète), elle devient une réalité sociale raffermie par des sentiments. Nous croyons au même *shaykh*, nous avons le même modèle rituel, nous appartenons à la même communauté donc nous partageons la même vision du monde.

Ainsi, la confrérie prolonge la logique de l'inquestionnable institué, véhiculée par la tradition islamique. Muhammad aurait promis le Paradis à dix personnes. Ce qui, du reste, pourrait être rallongé par la *baraka* du maître sur ses disciples, et pourrait plus encore être transmis à d'autres disciples par marabouts interposés et autorisés. Mais, l'ingéniosité de tout fondateur est qu'il organise la matière première symbolique en des concepts souples qu'il fait accepter à ses disciples, par le biais de ses représentants (*muqaddam*) : c'est la rationalisation de la nouvelle voie par l'enseignement du dogme confrérique, suivie de la distribution des rôles religieux. Et si l'irréversibilité du rapport avec les fidèles fait que le *Shaykh* ne sera jamais disciple, en revanche ce dernier pourrait bénéficier d'une délégation de pouvoir qui lui donnerait également le plein droit de fonder une école, une *zâwiya*, organisant ainsi l'autorité administrative dans une zone qu'aurait au préalable choisie le maître.

De quelques aspects de la fonction confrérique

Fonction d'attestation. Le rituel de la Tijâniyya est le mythe en pratique

On s'aperçoit que le code de sens (le fameux *Kunnâsh*, pl. *Kanânîsh*, qui codifie avec d'autres textes les règles directrices de la confrérie) et la morale (le comportement à adopter par le disciple entrant dans la confrérie) sont nés de la culture musulmane. Le *Kunnâsh* est en fait un registre ou un cahier dans lequel le médecin consignait ses nouvelles découvertes. Le *Kunnâsh*, composé du *Jawâhir al-Ma'ânî* et du *Kitâb al-Jamî*, témoigne aussi des

conflits qui ont opposé Barrâda et al-Mushrî. Nous savons que le *Rawd al-Muhib al-Fânî* d'al-Mushrî a été détruit sur ordre d'Ahmad al-Tijânî, mais Mbaye a pu consulter une copie dans la bibliothèque du roi Hassan II ; El Adnani (2000b:41, note 24) n'a pas pu le consulter, ce qui pourrait rendre ses critiques plus pénétrantes encore. Le contenu ne plaisait pas à Ahmad al-Tijânî qui disait qu'il fallait quitter Fès pour s'accomplir spirituellement, ce qui justifie en partie le départ d'al-Mushrî. Quant au *Jawâhir al-Ma'ânî*, Abun Nasr soutiendra qu'il est un plagiat du *Kitâb al-Maqsad* d'Ibn Mu'an,³² ce qui fait prendre textuellement les propos ou la vie de l'un pour ceux de l'autre. Il n'y a pas en matière de confrérie un modèle de sainteté propre, le dispositif confrérique est toujours réaménagé, réinventé, réajusté et enseigné comme tel, souvent en gommant les emprunts. El Adnani (2000a:31) s'étonne ainsi : « Pourquoi le modèle prophétique dont s'est inspiré Ahmad al-Tijânî l'aurait-il empêché d'avoir son propre modèle de sainteté ? » L'efficacité symbolique du rite réside dans la croyance en la parole prescrite par le saint aux *Tijâniîn*. C'est le Prophète Muhammad, *de visu*, qui lui dicta la première partie du *wird*, la formule de demande du pardon, « Je demande pardon à Dieu » et une prière sur le Prophète, « Ô Dieu, bénis notre Seigneur Muhammad, Ton serviteur et Ton messenger, le Prophète illettré ainsi que sa famille et ses compagnons et accorde leur la paix » (Samb 1997:81).

Le mythe, *in fine*, est une parole-action donnant une signification aux activités des disciples. La société religieuse s'atteste, se distingue, s'affirme, se revivifie par la pratique des rites – recruter des sujets qui veulent donner un sens à leur existence accroît en même temps la communauté religieuse qui refuse toute désaffiliation du disciple ou toute association à d'autres saints. La formule « Il n'y a de Dieu qu'Allah³³ » et une autre prière sur le Prophète ont été conseillées à Ahmad al-Tijânî par le Prophète Muhammad qui d'ailleurs l'oblige, précise-t-il, à aller prêcher auprès des gens. Le *Shaykh* lui répond : « À la seule condition que je sois la porte de salut des pécheurs, je consens à aller vers les gens ; sinon je ne vois pas pourquoi appeler les gens à moi. » Le Prophète réplique en lui disant : « Tout pécheur, à la condition qu'il soit attaché à la *tarîqah*, sera sauf de l'Enfer³³ » (Samb 1996:32). C'est ainsi qu'il commence alors à prêcher auprès des profanes.

Le passage du mythe au rite se fait par l'acceptation de cette vérité religieuse qu'est la vision du Prophète Muhammad et de la doctrine *tijânî* comme fondement du croire. La doctrine est un moyen de recrutement religieux par la sécurisation du disciple. Le salut constitue la raison et la fin de toute affiliation à la confrérie. La pratique rituelle donne les moyens de la réalisation de ce salut.

La fonction de « cautionnement »

Le *Shaykh* imposa à ses disciples de ne point s'affilier à une autre confrérie. Interdiction reprise de la *Bû'azzâwiyya* du *shaykh* Sîdî al-Hâjj Muhammad ben al-Hâjj al-Taybî, *tariqa* si l'on suit El Adnani, qui interdit l'affiliation à une autre confrérie. Nul besoin, pour son disciple, de trouver un maître spirituel autre que lui car il a atteint le stade qui clôt la sainteté : « *Khatmiyya* », le Sceau de la sainteté.³⁴

« Ce grade, qui n'a jamais été décerné et ne le sera plus après lui, le place au sommet de la pyramide des saints de tous les temps jusqu'au jugement dernier³⁵ » (Samb 1996:41). Lui-même disait : « Mes deux pieds que voici sont sur les épaules de tout saint, depuis Adam jusqu'au jugement dernier »³⁶ (*Idem.*).

Le terme « pieds », « *qadam* » en arabe, peut signifier domaine où l'on excelle ou un rang élevé dans une chose compétitive. Selon Samb, ce sont les connaissances de la Loi de Dieu et des secrets de toutes les confréries musulmanes. C'est un motif valable pour El Hadji Oumar Tall, si on en croit Bousbina (1989), pour vanter les « mérites » de la *Tijâniyya* qu'il met sur un piédestal. Mais ce modèle d'absolutisation de la sainteté semble bien être connu de l'islam maghrébin :

La spécificité déclarée de la sainteté se fonde en effet sur cette prétention ostentatoire – qui, comme chez beaucoup d'autres fondateurs de *tariqa* au Maghreb de l'époque, n'évite pas la surenchère – de reproduire en tout et fidèlement le mode muhammadien³⁷ (Elboudrari 1993a:272).

Limitations de ces deux facteurs par les dissidences

Ahmad al-Tijânî se détacha de ses disciples les plus proches et les envoya dans le Hijâz (Muhammad al-Ghâlî et même Harazîm Barrâda). C'était une manière de faire taire ceux de ses disciples qui contestaient, peu ou prou ouvertement, son statut de Sceau des saints et ses attributs mystiques. Sur Harazîm Barrâda, les rumeurs couraient qu'il détenait lui aussi le secret du Nom Suprême, ce qui lui permettait de faire des miracles ; Ahmad al-Tijânî lui signifia par lettre que : « Ceux qui cherchent les perles plongent au fond de l'Océan³⁸ » (El Adnani 2000b:57). D'autres iront en Algérie (comme al-Mushrî). Ces envois dans des régions éloignées ne sont pas qu'une simple stratégie de dissémination confrérique, ils relèvent aussi d'un refus manifeste de remise en cause des fondements doctrinaux de ce qui était en train de se construire. Se pose également le problème de l'impossibilité d'une double autorité en matière de confrérie, à moins qu'elle ne soit déléguée, recommandée pour le prolongement de l'Autorité suprême. Il y eut d'autres savants de Fès de la trempe de Tayyîb ben Kirân (*ob.* 1802), qui contesta

crûment l'origine surnaturelle des *awrâd* du fondateur ; d'autres, comme Muhammad ben 'Abd al-Salam al-Nasirî, attaquaient la formule de la préséance de la quête de la grâce divine sur la poursuite des sciences religieuses, soutenue par Ahmad al-Tijânî. Car, faut-il le rappeler, les disciples considèrent le fondateur comme celui qui reçoit directement (donc sans intermédiaire) l'influx du Prophète Muhammad et le distribue à ses disciples d'abord, puis aux autres chefs de confréries (qu'ils soient pôles ou simples saints) [Bousbina 1989 ; Ryan 2000 ; Marquet 1985]. Ce mythe du Temps des Rêves (temps originel), tant relaté par les hagiographies *tijânî*, témoigne de sa survivance dans les sociétés subsahariennes.

En Tunisie, Ahmad al-Tijânî sera représenté par Muhammad al-Riyâhî (1767-1849/50). Le regain confrérique de son courant est en partie lié au règne de son ami, le Bey Hammûda (1782-1814), qui fut son confrère de la *Shâdhilîyya*.³⁹ Clancy-Smith (1994:136) note des relations matrimoniales entre la famille de Husayn Bey (1824-1835) et celle d'Ali al-Tamasînî, de la *zâwiya* de Tamalhat en Algérie. Un descendant de ce dernier, Ahmad Tijânî al-Tamasînî sera une des figures marquantes de l'internationalisation de la *Tijâniyya*. Ses visites fréquentes et ses demandes d'autorisation répétées pour Tozeur, Sedrata, Tebessa, etc., lui valurent d'être qualifié de « chef de la zaouïa de Tamelhat, chef de la confrérie Tidjania ». ⁴⁰ La réplique des autorités confrériques de la lignée cognatique du fondateur parviendra aux autorités françaises, lesquelles, d'ailleurs, avaient fait leur entrée dans la vie religieuse du Jarîd, à partir de leur installation en Algérie. Cela précipitera entre autres facteurs, et suivant Clancy-Smith (1994), la colonisation de la Tunisie en 1881.

Au Maroc, Ahmad ben Tayyîb al-Sufyanî (1802-1869) assure la production littéraire de la confrérie. Il fera de la *Tijâniyya* une confrérie d'élite, capable de formulations juridiques face aux critiques de ses tenaces adversaires. Pour finir, notons que la confrérie est disséminée dans le Kordofan (Soudan) où les pèlerins ouest-africains restés sur place, « les Fellatas », nouent des relations matrimoniales avec les groupes « arabes » locaux depuis longtemps (Sharkey 2004:123). À des degrés moindres et sous réserve de monographies à faire, la confrérie est retrouvée en Éthiopie, en Libye, en Égypte, en Arabie, en Syrie, en Palestine, en Turquie, en Insulinde et même en Europe, notamment en Albanie (Clayer 1989).⁴¹

Conclusion

De tout ce qui a été dit, nous retiendrons deux points essentiels à la compréhension de la genèse et du déploiement de la *Tijâniyya*. D'abord, il faudrait relativiser ce que l'on appelle la « spécificité » de la *Tijâniyya* en matière de rites et de mythe créateur : elle entre dans les règles générales d'une sociologie historique des religions surtout pour ce qui est des promesses de salut dans le monde extra-mondain, dont les *Rimâh* d'El Hadji Oumar Tall sont le modèle le plus achevé.

Puis, nous pensons que les influences wahhabites sur la *Tijâniyya* sont liées à une période mecquoise des *rihla* du fondateur. D'où les quelques restrictions passagères s'agissant des visites des tombeaux des saints et les dérives notées dans quelques confréries concernant les rites de possession et les pratiques dites occultes, toutefois très vivaces en Afrique subsaharienne. La *Tijâniyya* n'est pas étrangère à ces pratiques non seulement négro-africaines mais aussi soufiques et confrériques.

En dernière analyse, nous avons expliqué que la stratégie de dissémination de la confrérie a été importante en dehors du continent africain et qu'il faudra désormais s'atteler à des recherches poussées, à la fois historiques et ethnographiques, pour mieux resituer ces branches confrériques.

Notes

1. Je tiens à remercier mes collègues Ibrahima Thioub, Louis Hourmant et Jean-Louis Triaud pour leurs commentaires critiques.
2. Selon A. Benabdallah (1999:9), Ayn Mâdî a été édifié au XI^e siècle A.D. par Mâdî ben Ya'qub. Pour un historien de la *Tijâniyya* qui reprend en partie les hagiographes arabophones d'Ahmad al-Tijânî, le village existait vers 1640 et le quatrième grand-père du *shaykh* y vivait (El Adnani 1998:69). Nous n'avons pas pu consulter la version publiée sous le titre : *La Tijâniyya (1781-1881). Les origines d'une confrérie religieuse au Maghreb*, Rabat, Éditions Marsam, 2007. Cependant, un universitaire algérien, Kamel Filali, parle, de manière floue, des Awlad Sidi Abdallah ben Ahmad ben Madhî, « foyer qui donne plus tard la naissance à la *Tidjâniya* » (2002:14).
3. Il ne faut pas confondre Ahmad al-Tijânî avec Abû Muhammad 'Abd Allâh b. Ahmad b. Muhammad b. Abî l-Kâsim al-Tidjâni (1272/6-1318!), un Tunisien d'origine marocaine. Pour plus de développement sur ce saint, voir M. Plessner-Taïb El Achèche (2000:495-96). À proprement parler, il n'est pas encore établi qu'il s'agit de la même lignée patrilatérale *tijânî*. Pour Abun-Nasr (1965:16), les origines sharifiennes du fondateur de la confrérie sont douteuses même si, les hagiographies *tijânî* les font remonter à Ali, Hassan et par Mawlay Idriss de Fès.

4. Reconnaissons d'emblée que la *sharaf*, le fait de descendre de la famille de Muhammad, peut-être revendiquée suite à une vision prophétique, comme le soutient Ahmad al-Tijânî, qui rompt avec la *sharaf* liée à la généalogie. Pour El Hadji Oumar Tall (1797-1864), la *sharaf* spirituelle est supérieure à la *sharaf* biologique (El Adnani 1998:410). Ajoutons à cela qu'en anthropologie de la parenté, dans les confréries musulmanes, les généalogies fictives sont récurrentes.
5. « Mais explorateur dynamique, en quête des grands érudits de l'époque, il ne put garder sa première épouse, de crainte de la délaissier seule, lors de ses longues pérégrinations » (Benabdallah 1999:10). Celle-ci devrait profiter de ce *geste noble*, soutient l'auteur, lui-même *tijânî*, car Ahmad al-Tijânî avait en vue de parfaire son *curriculum studiae*. Nous concluons tout simplement que cette alliance doit être vue comme une stratégie de légitimation de la position sociale du marabout pour lui permettre d'étendre l'autorité du *shaykh* dans les territoires du Sud. Ceci semble corroborer l'idée d'El Adnani qui parle plutôt d'une tactique d'« indépendance vis-à-vis des Tijâjna et des autres lignages » (1998:88-89). Pour lui et pour certains administrateurs coloniaux fins observateurs des confréries algériennes, l'exogamie et la polygamie des *tijânî* (mariages avec esclaves et étrangères au lignage saint) ont joué un rôle majeur dans le futur déploiement de la confrérie contrairement à leurs voisins Tijâjna et les saints *wazzânî* qui, de façon générale, optent pour la reproduction de la lignée noble ou celle dite sainte (*ashrâf* de Wezzan). Auquel cas, le divorce ne saurait s'expliquer par des besoins pédagogiques ni par le fait de sentiments d'infériorité qu'aurait senti l'itinérant par rapport aux Tijâjna. Car pour une quête spirituelle dans une région minée par les querelles tribales et confrériques, la meilleure posture que choisirait un homme de religion qui tente de s'imposer, c'est d'avoir des alliés fiables comme les Tijâjna et leurs chefs turcs (les plus puissants groupes politiques). Comme le cas ne s'est pas réalisé, le *Shaykh* a dû quitter cette zone dominée, pour trouver ailleurs un terrain religieux plus propice, d'où ses innombrables pérégrinations en quête de stabilité, ce qu'il trouvera tardivement à Fès.
6. Sept est un chiffre sacré qui se retrouve à l'intersection de beaucoup de religions, même celles dites animistes ou primitives. En général, ce chiffre revient le plus souvent dans la façon d'étaler l'extraordinaire (qui devient finalement ordinaire si beaucoup s'en réclament), caractère extraordinaire de la faculté qu'a le saint en question d'apprendre le Coran par cœur à cet âge symbolique. Les ressemblances sont nombreuses dans les biographies des hommes de religion.
7. Il s'agit d'Abû al Walîd ibn Rushd (1058-1126), un *malîkite* dont les écrits sont utilisés par les différentes écoles confrériques. Il est le grand-père du philosophe du même nom (1162-1198). Ce dernier est appelé Averroès, le philosophe cordouan qui a traduit Aristote en arabe. Tous les deux sont utilisés dans les écrits du marabout sénégalais El Hadji Malick Sy (1853-1922). Cf. Mbaye (Tome 2, 2003:470, 510 *et passim*).

8. Nous retrouvons chez Abu-Nasr, la *Risalat jama'at al sufiyya bi bilad al-islam* d'al-Qushayrî (1965:19).
9. Ahmad al-Rifâ'î (1106-1082) est le saint éponyme de la *Rifâ'îyya*. Il doit ses débuts de soufisme à son oncle, Mansûr al-Batâ'ihî, qui vivait dans le Sud de l'Irak entre Bassora et Wasît. Ce sera à un originaire de cette ville, Abû l-Fath al-Wâsitî (*ob.* 1234) d'introduire la *Rifâ'îyya* en Égypte et d'y jouer le rôle principal. Les disciples *rifâ'î* sont appelés les « derviches hurleurs », du fait du ton rauque de leur *dhikr*. Ils marchent sur des tisons, avalent des serpents, se transpercent le corps : ces pratiques visent à prouver l'efficacité de l'état spirituel communiqué par le saint qui, d'ailleurs, si l'on en croit des spécialistes, ne les a jamais proscrites. Elles ont pris naissance dans les rites païens du Sud de l'Irak ou dans les pratiques chamaniques des Mongols arrivés dans cette région, donc celles antéislamiques. Ibn Taymiyya (1263-1328) s'opposait aux excès de cette confrérie qui semble être la deuxième de Syrie (Geoffroy 1996a:47). Pour des faits de possession similaires à la *Rifâ'îyya*, cf. Andézian (1990).
10. Abû Madyan Shû'ayb Ibn al-Hussayn est un disciple d' 'Abu Ya'za al-Hazmirî (*ob.* 1177), un saint *mûsawî* (c'est-à-dire ayant hérité le pouvoir moïsiaque de faire des miracles). Les miracles du marabout maghrébin, originaire de Séville, sont connus du monde musulman entier et ce, pour beaucoup, grâce à Ibn 'Arabî (1165-1240) de Murcie (Andalousie, Sud de l'Espagne actuelle), voir Chodkiewicz (1986:95-96). Le *Qutb* Abû Madyan (Sidi Boumediene) est enterré à al-Ubbâd près de Tlemcen (Andézian 1995 ; 1996:391 ; 1998). Nous insistons sur ces miracles car ils seront emphatiquement repris en Afrique de l'Ouest, mais cette fois-ci appliqués aux critères locaux de la sainteté.
11. Ce qui montre qu' Abû'l Abbas al-Mursî n'était pas un *sharîf*. La *Tijâniyya*, dans une moindre mesure, récupérera ce principe *shâdhilî* qui ouvre la succession aux plus méritants. Est-ce un principe toujours respecté ?
12. Pour plus de détails historiques sur cette ville sainte fondée par Idriss Ier en 789 et où se trouve le tombeau tant vénéré de son fils Idriss II (*ob.* 828), voir Gaudio (1982). Sur la *Shâdhilîyya*, la *Qâdiriyya* et le rôle d'éducation mystique des savants de cette ville (bien avant l'apparition de la *Tijâniyya*), voir Cornell (1998).
13. Signalons que la *Qâdiriyya* est fondée par le Perse 'Abd al-Qâdir al-Jîlânî (1088-1166), originaire de Djilân, au Sud de la mer Caspienne (Iran actuel). Il a fait ses études islamiques à Bagdad et a appris les sciences ésotériques auprès de Hammâd al-Dabbâs (*ob.* 1131). Instruit en rêve par al-Qâdir, il est réputé incarner une mystique qui se traduisait par l'interprétation des rêves et la guérison des maladies. Rappelons que c'est à La Mecque qu' Ibn 'Arabî reçut la *khirqâ qâdiriyya* des mains du Shaykh Jamâl al-Dîn Yûnus al-Abbâsî qui la tenait directement de 'Abd al-Qâdir al-Jîlânî (Gril 1996b:113). Ibn 'Arabî considère 'Abd Qâdir comme le pôle des pôles (*qutb al-aqtâb*). À sa mort, à Bagdad, 'Abd al-Qâdir aurait laissé une école (*madrasa*) à l'un de ses nombreux fils et non un couvent (*zâwiya*). Ce sont ses descendants et ses disciples qui feront de sa *khirqâ* une *tarîqa* à part entière.

14. La croyance en la faisabilité corporelle du voyage céleste valut à un des compagnons de Muhammad et premier calife, Abû Bakr (573-634), le surnom d'*al-siddîq* « celui qui témoigne avec force de la vérité » ou plutôt « celui qui confirme avec force la vérité » (Lings 1986:173). Plus tard, les *sûfî* parleront d'un saint ayant le pouvoir de la *siddîqiyya* pour mettre en valeur la rigueur avec laquelle un tel saint réalise des prodiges (*karâmât*). Souvent, la *Siddîqiyya* devient le deuxième nom d'une confrérie, laquelle aura au préalable profondément puisé dans le répertoire *bakrien*.
15. Abû Hafs al-Haddâd (*ob.* 879/884) et son disciple Hamdun al-Qassâr (*ob.* 884) sont considérés comme les saints inspireurs de la confrérie. Ce « mouvement du blâme » est apparu dans la ville de Nishapour au Khurassan (Nord-Est de l'Iran vers la frontière afghane et ouzbékistane) et refusait l'extase, le concert mystique, les tenues vestimentaires qui mettaient en valeur l'appartenance soufique des disciples. Pour Gril (1996a:36), l'idée directrice du mouvement est que « le mystique ne doit pas chercher à s'attirer la considération mais le blâme pour ne se consacrer qu'à l'amour de Dieu en toute humilité ». C'est pendant la période héroïque, entre 711-1193, que Gaborieau situe la naissance de la *Malâmatiyya*. Pour lui « les idées antinomiennes (*malâmatiyya*) qui apparurent dès les origines dans le soufisme pourraient avoir leur origine dans la secte hindoue des Pâchupata, alors très influente au Sind (1996b:288). Veinstein et Clayer (1996:324) corroborent cette idée en retrouvant dans la *Malâmatiyya* des éléments de bouddhisme, de christianisme nestorien, de mazdéisme, de manichéisme, de chamanisme mais aussi d'islam.
16. Voir l'un des biographes d'Ahmad al-Tijânî, appelé Al-'Arbî ben al-Sâyah (*ob.* 29 février 1892) dans son livre *Bughyât al mustafîd lishâh Munyat al-murîd* cité par Bousbina (1996:17). Cet ouvrage est souvent cité par les spécialistes de la *Tijâniyya* en ce qu'il fournit des données intéressantes sur la vie du maître de la confrérie.
17. Cette confrérie a pour saint éponyme 'Umar al-Khalwatî (*ob.* 1397). Il avait l'habitude de se retirer dans un arbre au tronc creux, pour faire des retraites spirituelles. Souvent, les disciples de cette voie insistent sur le nombre de quarante jours de retraite (comme la récupération qu'en a faite El Hadji Oumar Tall, *tijânî* anciennement *khalwatî*), pour obtenir ce que le retraitant cherche. Mais il faut dire que c'est Yahya al-Chirwânî (ou al-Bakûvî, mort entre 1457 et 1465) qui en est le véritable organisateur. Ce saint *khalwatî* (le solitaire) est né à Chemâhâ dans le Chirvân (à l'Ouest de Bakou, Afghanistan). Il nomma des *khalwâfa* dans les régions les plus reculées pour diffuser la *khirqâ khalwatî*.
18. En guise de comparaison, nous remonterons au voyage moyenâgeux des rois soudanais, à l'instar d'Askia Muhammad (*reg.* 2 avril 1493 – 15 août 1529) qui avait entrepris un pèlerinage à La Mecque en 1497-98. Il fit une escale au Caire pour rencontrer le calife abbasside, par l'entremise de son hôte et conseiller 'Abd al-Rahmân al-Suyûtî (*ob.* 1505). Il fut nommé calife soit au Caire soit à La Mecque, ce qui lui valut un succès politique considérable chez les siens (Levtzion 2000:70).

19. C'est Bahâ' al-Dîn Naqchband (1318-1389) qui l'institua à Boukhara (actuel Ouzbékistan). Mais son initiateur était Khwâdja Hamadânî (*ob.* 1141) à Marv dans le Khurassan. Cette confrérie prône un *dhikr* silencieux et non à haute voix, telles que le font les *Rifâ'îyya*, du reste taxées de folkloriques. C'est pourquoi la *Naqchbandiyya* a la réputation d'être élitiste.
20. Nous renvoyons aux travaux de Grandin (1985:173 ; Gaborieau et Grandin 1996a:72 ; Chih 2000:57).
21. Al-Mushrî écrit un livre entre 1808 et 1809, alors qu'Ahmad al-Tijânî n'a pas encore déclaré qu'il est le Sceau des Saints. C'est le fameux *Kitâb al-Jâmî' li-durrar al-'ulûm al-fâ'ida min bihâr al-qutb al-maktûm*, « Recueil des Perles des sciences immanentes du généreux, le pôle caché ». Certains passages de ce livre et du *Rawd al-Muhib al-fânî* qu'il avait écrit auparavant, furent détruits vers 1788, sur les ordres d'Ahmad al-Tijânî. De même, le titre d'imâm sera retiré à al-Mushrî par le maître *tijânî*. Al-Mushrî part de Fès en 1799, pour Ayn Mâdî où il meurt d'une maladie : sanction d'Ahmad al-Tijânî qui demande aux fidèles de renouveler le *wird* qu'al-Mushrî leur avait délivré ! D'après Paul Marty, c'est lui qui aurait écrit l'*ijâza* de Muhammad al-Hafîz (1759-1830), le chef maure qui répandra la confrérie en Mauritanie et au-delà (Ould Abdellah 2000:81 note 55).
22. Accusé d'être un sorcier à cause de ses nombreux miracles, il fut tué par balle par ses ennemis. Il ne faut pas le confondre avec Muhammad Ahmad al-Dandarâwî (1840-1911), un Égyptien disciple d'Ibrâhîm al-Rashid (1813-1874) qui est un des disciples d'Ahmad b. Idriss (1760-1837), fondateur de la *Ahmadiyya*.
23. Qu'il ne faut pas confondre avec Sîdî Abû Samghûn, saint enterré dans ce village distant de 130 km de Shallala où l'itinérant séjourna entre 1781 et 1784. Sall (1970:34) prend le saint fondateur pour le village fondé, mitoyen d'Ayn Mâdî.
24. Mawlay Sulaymân (*reg.* 1792-1822) « intègre » la confrérie d'après Benabdallah (1999:23). Pour Abun-Nasr, ce fait établi par le Marocain Ahmad Sukayrij (1878-1944) n'est évoqué que par les sources *tijânî*. Son arrière-petit-fils Hassan II (1929-1999) était affilié à la *Tijâniyya*, mais ne l'affichait pas partout (Geoffroy 2003:209).
25. La fête permet aux disciples d'exhiber au grand jour leur appartenance religieuse et d'affermir les relations spirituelles en tant que lien social par le truchement d'une commune représentation de la sainteté. Dans d'autres confréries, comme la *Mawlawiyya*, la fête est consubstantielle aux principes de la *tarîqa* même. Elle fut fondée par Mawlanâ Jalâl al-Dîn Rûmî (1207-1273), qui naquit à Balkh en Afghanistan actuel et se fixa à Konya en Turquie. Son œuvre maîtresse, le *Mathnawî*, est un recueil de 24 000 distiques soit (25 000 vers) qu'il rédigea ou dicta jusqu'à la fin de sa vie. Ce fond scripturaire et les dires du saint deviendront les bases de la *Mawlawiyya* qui met sur un plan non négligeable les danses mystiques que beaucoup de confréries reprendront ou critiqueront ensuite.

26. Selon Samb (1996:41), il est mort le 19 septembre 1815 et a été enterré dans la *zâwiya* de Hawmat al-Blida. Six mois après, il sera exhumé dans le but d'être enterré à Ayn Mâdî ou à Tamasîn (Témacin), mais son cercueil sera brisé par des disciples fanatiques qui voulaient que le corps du marabout reste à Fès (Abun-Nasr 2000:499).
27. Pourtant Ahmad al-Tijânî soutient avoir rencontré Mûsâ avant de voir Muhammad, celui-ci lui donna le pouvoir de fonder une *tarîqa*, d'où son statut de saint *moïsiatique* (et non *mosaïque* tel que l'écrit El Adnani 2000a:22) qu'il attribue avant tout à ses ancêtres. Il soutient que son âme préexistait à celles d'Adam et de Noé. Voilà qui vaut à la confrérie d'Ahmad al-Tijânî toutes les critiques des savants marocains et des *qâdirî* soudanais. El Adnani (1998:479) soutient qu'Ahmad al-Tijânî a contribué à « faqîhiser » les confréries, lesquelles puiseront des arguments juridiques solides pour dévoiler son statut de *zindîq*.
28. Nous disons révélation par métaphore, car la révélation est chez les prophètes ce qu'est l'inspiration chez les saints. Selon Ali Sukayrij, Ahmad al-Tijânî a réalisé le *fath* auprès du tombeau de 'Abd al-Salâm ibn Mashîsh avant les déplacements du fondateur vers Tlemcen, Ayn Mâdî, etc. Il interdira la visite du tombeau d'ibn Mashîsh à Jabal al-'Alam dans le Sud-Ouest de Tétouan, de même que celui de Mawlay Idris à Fès. Nous pensons que cela est lié à l'influence passagère de la *Wahhabiyya* sur la *Tijâniyya*, par les maîtres indiens ou maghrébins qu'Ahmad al-Tijânî avaient rencontrés à La Mecque.
29. L'aphorisme que le fondateur utilise ici est souvent attribué au soufi *bagdadî*, Abû l'Qâsim al-Junayd (*ob.* 911), voir aussi Mbaye, (Tome 3, 2003:22). Il faut préciser que cette recherche de conformité entre la *shari'a* et la *tarîqa* a très tôt été développée par les premiers soufis comme le montre l'imâm Malîk ibn Anas (*ob.* 795) : « La *haqîqa* est le sens intérieur de la *sharî'a*, celui qui veut devenir soufi sans se faire *faqîh* est un hérétique (*zindîq*) ; et celui qui veut se faire *faqîh* (juriste) sans pratiquer le soufisme est un prévaricateur » (Chih 2000:145).
30. C'est parce qu'Ahmad al-Tijânî refusait le statut de disciple qu'il n'a pu obtenir d'*ijâza* des autres confréries. Il s'affiliait par voie de *tabarruk* (El Adnani 1998:195).
31. Ahmad b. Abdallâh Mu'an al-Andalusî (*ob.* 1708) est l'auteur du *Kitâb al-Maqâsât al-Ahmad fî'l ta'rif bi sayyidînâ ibn Abdullah Ahmad*, bien qu'il ait été écrit par Muhammad ben Abdul Salam al-Qâdirî. Ali Harazîm le lit pour Ahmad al-Tijânî qui l'approuve le 3 janvier 1802. Plus tard, le fondateur l'attribue à Dieu. Dans les années 1920, Abdul Hayy al-Kittânî et Mawlay al Arabî al-Alawî, qui se réclamaient du courant de la *salafîyya*, découvrent cette « fraude » dans le *Jawâhir al-Ma'ânî* (Abun-Nasr 1965:24-25).

32. Cette formule est le fondement de la doctrine *tijânî*. Elle témoigne de l'« Unicité de Dieu », prise comme un monisme ontologique, courant théorique défendu par Ibn 'Arabî. Ahmad al-Tijânî aurait formulé une prière dans laquelle il exhortait Allâh de lui accorder tous les secrets des onze lettres et tout le savoir de Platon. Ibn 'Arabî, connu pour être un néoplatonicien, fut appelé Ibn Aflâtûn. Sur Platon et les positions d'Ahmad al-Tijânî (El Adnani 1998:25-26 ; Chodkiewicz 1993 :208 *et suiv.*).
33. Rappelons que les nombreux attributs du fondateur lui ont valu des critiques. Rashid Rida (1865-1935), qui se réclame du salafisme (*al-salaf al-sâlîh* ou Pieux devanciers), rejette le culte des saints et traite les *tijâniîn* d'« incroyants », d'« infidèles » et de « menteurs » (Abun-Nasr 1965:177-178 ; Sirriyeh 1999:101-102). Au Nigeria, le mouvement des *Yan Izala* est réputé critiquer les principes exclusivistes de la *Tijâniyya*. Leur chef Abubacar Gumi (1922-1992) sera affilié à la confrérie, l'abandonnera et la critiquera de manière acerbe (Kane 2003:82 *et suiv.*). Ses partisans critiquaient aussi la *Tijâniyya Ibrâhimîyya*, *i.e.* celle d'El Hadji Ibrahima Niassé (Kane 2003:128 *et suiv.* ; Sirriyeh 1999:160).
34. Selon al-Mushrî, le fondateur a annoncé qu'il était le Sceau à partir de 1808. Ce fut un objet de discorde entre les deux hommes et la contestation de ce statut et de ses attributs mystiques peut justifier le départ d'al-Mushrî. Muhammad al-Ghâlî (*ob.* 1828-9) aurait contesté de manière indirecte le statut de Sceau des Saints d'Ahmad al-Tijânî pour quelque temps, avant son départ à La Mecque où il allait rencontrer El Hadji Oumar Tall avant de mourir. Muhammad al-Ghâlî affirmait qu'Ahmad al-Tijânî lui avait dit que le *Mahdî* serait affilié à sa confrérie (El Adnani 1998:341). Al-Shâdhilî donnait également beaucoup d'importance au statut de Sceau des saints, théorisé par le mystique Muhammad al-Hakîm-al Tirmidhî (*ob.* 930/2). C'est dans son livre *khatm al awliyâ'* ou (*Sîrat al-awliyâ'*) que la notion de sainteté est largement développée.
35. Ce statut de Sceau des saints fut attribué au shaykh al-Akbar 'Ibn 'Arabî qui dit l'avoir obtenu à Fès. Pour Ahmad al-Tijânî, le Shaykh al-Akbar a renoncé à ce stade suprême quand lui-même a accédé à la *khatmiyya* (le Sceau de la sainteté qu'il ne faut pas confondre avec la *katmiyya* qui est le Sceau caché). Voir Chodkiewicz (1986:172 et 179 pour d'autres saints qui se réclament de ce statut). Un autre disciple de Muhammad al-Sanûsî, un ressortissant du Hijâz mais d'origine indienne, Muhammad 'Uthman al-Mirghanî (1793-1852), fonde vers 1815 sa voie au Soudan. Intégrant des éléments d'autres confréries, il proclame que la sienne est la *khatmiyya* car les englobant toutes comme le revendiquait la *Tijâniyya*.
36. En Inde, Shâh Walî Allâh soutenait qu'il était le pôle de son époque. Il « était sûr d'avoir été personnellement choisi par Dieu pour être le rénovateur (*mujaddid*) de son époque » (Gaborieau 1989:1194). Comme nous venons de le souligner, Ahmad al-Tijânî n'est pas seulement le pôle de son époque, mais plutôt le pôle de tous les temps, donc nous nous retrouvons ici dans une dimension anhistorique, voire transhistorique, qui clôt la sainteté et exprime toutes les caractéristiques d'une surenchère.

37. Toujours sur le thème de la surenchère, El Adnani note : « Ainsi, les formes de ‘surenchère’, usages propres à la *Tijâniyya* en matière de promesse de salut sont déjà connues dans l’hagiographie de la *Wazzâniyya*. » Mawlay Abdallâh disait : « Notre maison est comme l’arche de Noé : elle sauve quiconque y entre » (2000a:28), assertion que l’on attribue souvent au fondateur de la *Rahmaniyya*. N’oublions pas qu’Ali Harazîm était *wazzânî* avant sa conversion à la *Tijâniyya*. Ahmad al-Tijânî connaît le nom Suprême et aurait reçu celui de Muhammad et d’Ali ibn Abî Tâlib (600-661). Il s’est également attribué, par le biais des anges, la *Salât al-Fâtih* de Mustafâ al-Bakrî.
38. Dans le conflit qui l’opposait au fondateur, le marabout sénégalais Cheikh Tidiane Sy (1925-) dira que « Socrate a fait un suicide philosophique » alors que Barrâda a commis un « suicide mystique », en rivalisant avec al-Riyâhî. Al-Riyâhî, ancien *shâdhilî*, a été initié par Barrâda à Fès, mais il aurait obtenu la *martaba rifâ’î* des soins d’Ahmad al-Tijânî, alors que son initiateur n’avait pas encore le privilège de la recevoir (cassette audio, la nuit du *Mawlûd*, Tivaouane, 21 avril 2005).
39. Ce bey se serait converti à la confrérie (Abun-Nasr 1965:82 *et suiv.*), Voir aussi les travaux de Melliti sur la confrérie en Tunisie (1993, 1998).
40. Le ministre plénipotentiaire à M. le résident général de France (Tunisie). Objet : a. s. du marabout Si Ahmed Tidjani, le G.G.A. Yves Chataigneau, no. 39/CD, Alger, le 10 octobre 1944, CAOM 16H54.
41. Elle est largement répandue en Afrique subsaharienne et plus particulièrement en Afrique de l’Ouest (Triaud et Robinson 2000).

Bibliographie

- Abun-Nasr, J.M., 1962, ‘Some Aspects of the Umarian Branch of the *Tijaniyya*’, *The Journal of African History*, Vol. 3, no.2, 329-331.
- Abun-Nasr, J.M., 1965, *The Tijaniyya: A Sufi Order in the Modern World*, London: Oxford University Press.
- Abun-Nasr, J.M., 2000, « Al-Tidjânî, Ahmâd Ben Muhmâd b. al Muhtâr », *Encyclopédie de l’Islam*, Tome X (2^e édition), Leiden: Brill, 497-499.
- Andézian, S., 1990, « La confrérie des *’issâwa* : de la transe rituelle en Algérie », in F. Champion et D. Hervieu-Léger eds., *De l’émotion en religion : nouveaux et traditions*, Paris, Centurion, 191-216.
- Andézian, S., 1995, « Sidi Boumediene à Tlemcen », in C. Guillot et H. Chambert-Loir, eds., *Le Culte des saints dans le monde musulman*, Paris, École Française d’Extrême-Orient, 115-118.
- Andézian, S., 1996, « L’Algérie, le Maroc, la Tunisie », in A. Popovic et G. Veinstein, eds., 389-412.

- Andézian, S., 1998, « Le Lien avec les saints dans l'espace tlemcénien », in M. Kerrou, ed., *L'Autorité des saints, perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*, Paris, IRMC, 167-181.
- Andézian, S., 2001, *Expériences du divin dans l'Algérie contemporaine. Adeptes des saints de la région de Tlemcen*, Paris, C.N.R.S., « C.N.R.S. Ethnologie ».
- Benabdallah, A., 1999, *Tijânia : voie spirituelle et sociale*, Marrakech, Al-Quobba Zarqua.
- Bergson, H., 1932, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF.
- Bousbina, S., 1989, « Les mérites de la Tijâniyya d'après 'Rimah' d'al-Hâjj Umar », *Islam et sociétés au Sud du Sahara*, no.3, 253-259.
- Bousbina, S., 1996, *Un siècle de savoir islamique en Afrique de l'Ouest. Analyse et commentaire de la littérature de la confrérie tijâniyya à travers les œuvres d'al-Hâjj Umar, Unbayda ben Anbuja, Yirkoy Talfi et al-Hâjj Mâlik Sy*, Thèse de Doctorat de 3^e Cycle, Université de Paris I.
- Champion, F. et Hervieu-Léger, D., eds., 1990, *De l'émotion en religion : nouveaux et traditions*, Paris, Centurion.
- Clancy-Smith, J., 1990, 'Between Cairo and the Algerian Kabylia: the *Rahmaniyya tariqa*, 1715-1800', in D.F. Eickelman et J. Piscatori, eds., *Muslim Travelers, Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*, Berkeley: University of California Press 200-216.
- Clancy-Smith, J., 1994, *Rebel and Saint. Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters (Algeria and Tunisia, 1800-1904)*, Berkeley: University of California Press.
- Clayer, N., 1989, « Note sur les Tidjanis en Albanie », *La Transmission du Savoir dans le Monde Musulman Périphérique*, no.9, pp. 26-29. Chih, R., *Le soufisme au quotidien. Confréries d'Égypte au XX^e siècle*, Paris, Sindbad/Actes Sud.
- Chodkiewicz, M., 1986, *Le Sceau des saints, prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabi*, Paris, Gallimard.
- Chodkiewicz, M., 1993, « Quelques remarques sur la diffusion de l'enseignement d'Ibn 'Arabi », in H. Elboudrari, ed., *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie du Caire.
- Chodkiewicz, M., 1998, « Les quatre morts du soufi », *Revue de l'Histoire des Religions*, Vol. CCXV, no.1, 35-57.
- Chodkiewicz, M., 2003, « Quelques leçons du comparatisme », in D. Ionat-Prat et G. Veinstein, eds., *Histoires des hommes de Dieu dans l'islam et le christianisme*, Paris, Flammarion, 279-286.
- Cornell, V., 1998, *Realm of the Saint. Power and Authority in Moroccan Sufism*, Austin: University of Texas Press.
- Dedoud, Ould Abdellah, A., 2000, « Le 'passage au sud'. Muhammad al-Hafiz et son héritage », in J.-L. Triaud et D. Robinson, eds., 67-100.

- Depont, O. et Coppolani, X., 1897, *Les Confréries religieuses musulmanes*, Paris, Jean Maisonneuve & Paul Geuthner S.A.
- Durkheim, E., 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF.
- Eickelman, D. F., et Piscatori, J., (eds.), 1990, *Muslim Travelers, Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*, Berkeley: University of California Press.
- El Adnani, J., 1998, *Entre hagiographie et histoire, les origines d'une confrérie musulmane maghrébine : la Tijâniyya (1781-1880)*, Thèse de Doctorat de 3^e Cycle, Université de Provence, Département d'Histoire.
- El Adnani, J., 2000a, « Réflexions sur la naissance de la Tijâniyya: emprunts et surenchères », in J.-L. Triaud et D. Robinson, eds., 19-33.
- El Adnani, J., 2000b, « Les origines de la Tijâniyya. Quand les premiers disciples se mettent à parler », in J.-L. Triaud et D. Robinson, eds., 35-68.
- Elboudrari, H., 1985, « Quand les saints font les villes : lecture anthropologique de la pratique sociale d'un saint marocain du xvii^e siècle », *Annales Économies, Sociétés, Civilisations*, no.3, 489-508.
- Elboudrari, H., 1993a, « Allégeance, ordre et constance: l'éthique d'un saint et fondateur maghrébin (Mawlây 'Abdallâh al-Sharîf, xvii^e siècle) », in H. Elboudrari, ed., 1993, *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie du Caire, 251-280.
- Elboudrari, H., ed., 1993b, *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*, Le Caire, Institut français d'archéologie du Caire.
- Filali, K., 2002, *L'Algérie mystique : des marabouts fondateurs aux khwân insurgés XV-XIX^e siècle*, Paris, Publisud.
- Gaborieau, M., 1989, « Les Oulémas/soufis dans l'Inde moghole : Anthropologie des religieux musulmans », *Annales Économies, Sociétés, Civilisations*, no.5, 1185-1204.
- Gaborieau, M., et Grandin, N., 1996a, « Le renouveau confrérique (fin XVIII^e siècle-XIX^e siècle) », in A. Popovic et G. Veinstein, eds., 68-83.
- Gaborieau, M., 1996b « Le sous-continent indien », in A. Popovic et G. Veinstein, eds., 385-295.
- Gaborieau, M., et Chih, R., 2004, « Sainteté, maîtrise spirituelle et patronage : les fondements de l'autorité dans le soufisme », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 125, 79-98.
- Gaudio, A., 1982, *Fès : joyau de la civilisation islamique*, Paris, Presses de l'UNESCO et Nouvelles Éditions Latines, :155-158 et pp. 217-234.
- Geoffroy, E., 1995, « Proche-Orient : le Mausolée de 'Abd al-Qâdir al-Gilânî à Bagdad », in C. Guillot et H. Chambert-Loir, eds., 57- 60.
- Geoffroy, E., 1996a, « L'apparition des voies: les *khirqâ* primitives », in A. Popovic et G. Veinstein, eds., 44-54.

- Geoffroy, E., 1996b, « La seconde vague' : fin XII^e siècle-XV^e siècle », in A. Popovic et G. Veinstein, eds., pp. 55-67.
- Geoffroy, E., 2003, *Initiation au Soufisme*, Paris, Fayard, « Coll. Espace Intérieur ».
- Grandin, N., 1985, « Les *turûq* au Soudan, dans la Corne de l'Afrique et en Afrique orientale », in A. Popovic, et G. Veinstein, eds., pp. 165-204.
- Green, A.H., ed., 1984, *In Quest of an Islamic Humanism. Arabic and Islamic Studies in Memory of Mohamed Al-Nowaihi*, Cairo: American University in Caro Press.
- Gril, D., 1996a, « Les débuts du soufisme », in A. Popovic et G. Veinstein, eds., pp. 27-43.
- Gril, D., 1996b, « Le saint fondateur », in A. Popovic et G. Veinstein, eds., pp. 104-120.
- Guillot, C. et Chambert-Loir, H., eds., 1995, *Le Culte des saints dans le monde musulman*, Paris, École Française d'Extrême-Orient.
- Hunwick, J., 1984, 'Sâlih al-Fullânî (1752/3-1803): The Career and Teachings of a West African 'âlim in Medina', in A.H. Green, ed., pp. 139-154.
- Hunwick, J., 1999, « *Tasawwuf*, Dans l'Afrique au sud du Maghreb pendant le XIX^e siècle et le XX^e siècle », *Encyclopédie de l'Islam*, Tome X, Leiden-Brill, pp. 364-365.
- Ionat-Prat, D. et Veinstein, G., eds., 2003, *Histoires des Hommes de Dieu dans l'islam et le christianisme*, Paris, Flammarion.
- Kane, O., 2003, *Muslim Modernity in Postcolonial Nigeria: A Study of the Society for the Removal and Reinstatement of Tradition*, Leiden: Brill.
- Kerrou, K., ed., 1998, *L'Autorité des saints, perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*, Paris, IRMC.
- Levtzion, N., 2000, 'Islam in the Bilad al-Sudan to 1800', in N. Levtzion et R.L. Pouwels, eds., *History of Islam in Africa*, Athens, Ohio University Press, pp. 63-91.
- Levtzion, N., Pouwels, R.L., eds., 2000, *History of Islam in Africa*, Athens, Ohio University Press.
- Lewis, I.M., 1998, *Saints and Somalis. Popular Islam in a Clan-Based Society*, New Jersey & Asmara: The Red Sea Press.
- Lings, M., 1986, *Le Prophète Muhammad : Sa vie d'après les textes les plus anciens*, Paris, Editions du Seuil.
- Lory, P., 1999, « *Tarîka*, Le terme au sens géographique, en Afrique du Nord », *Encyclopédie de l'Islam*, Tome X, Leiden: Brill, pp. 265-267.
- Mbaye, R., 2003, *Le Grand Savant El Hadji Malick Sy : Un Pôle d'attraction entre la Charî'a et la tarîqa, Pensée et Action*, Tomes I, II et III, Paris, Albouraq.

- Marquet, Y., 1985, « Deux causeries édifiantes de Abdoul Aziz Sy “Junior”, fils d’un grand marabout *tijâni* du Sénégal », *La Transmission du savoir dans le Monde Musulman Périphérique*, No.4, pp. 1-15.
- Melliti, I., 1993, *La zâwiya en tant que foyer de socialité: le cas de la Tijâniyya de Tunis*, Thèse de Doctorat (nouveau régime), Université de la Sorbonne (Paris V).
- Melliti, I., 1998, « Espace liturgique et formes de l’autorité chez les femmes *Tijâniyya* de Tunis », in M. Kerrou, ed., pp. 133-149.
- Plessner-(Taïb El Achèche M.), 2000, « Al-Tidjâni Abû Muhammad ‘Abd Allah b. Ahmad b. Muhammad b. Abî l-Kâsim (1272/76 – 1318)? », *Encyclopédie de l’Islam*, Tome X, Leiden-Brill, pp. 495-497.
- Popovic, A. et Veinstein, G., eds., 1985, *Les Ordres mystiques dans l’islam. Cheminements et Situation actuelle*, Paris, EHESS.
- Popovic, A. et Veinstein, G., eds., 1996, *Les voies d’Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd’hui*, Paris, Fayard.
- Rivière, C., 1997, *Socio-Anthropologie des religions*, Paris, Armand Colin.
- Robinson, D. et Triaud, J.-L., eds., 1997, *Le Temps des marabouts, itinéraires et stratégies islamiques en Afrique Occidentale française v. 1880-1960*, Paris: Karthala.
- Ryan, P.J., 2000, ‘The Mystical Theology of *Tijâni* Sufism and its Social Significance in West Africa’, *Journal of Religion in Africa*, Vol. XXX, No.2, pp. 208-224.
- Sall, M., 1970, *Le Tidjânisme au Sénégal*, Thèse de Doctorat de III^e Cycle, Université de Paris.
- Samb, A.M., 1996, *Introduction à la Tariqa Tidjâniyya ou voie spirituelle de Cheikh Ahmed Tijâni*, Paris, Al-Boustane.
- Samb, A.M., 1997, *De la prière sur le Prophète*, Paris, Al-Boustane.
- Schaebler, B. and Stenberg, L., eds., 2004, *Globalization and the Muslim World, Culture, Religion and Modernity*, Syracuse: Syracuse University Press.
- Sharkey, H. J., 2004, ‘Globalization, Migration, and Identity Sudan, 1800-2000’, in B. Schaebler et L. Stenberg, eds., pp. 113-137.
- Sirriyeh, E., 1999, *Sufis and Anti-sufis: The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World*, Richmond: Curzon Press, “Curzon Sufi Series”.
- Triaud, J.-L., 1985, « Le Thème confrérique en Afrique de l’Ouest : essai historique et bibliographique », in A. Popovic, et G. Veinstein, eds., pp. 271-282.
- Triaud, J.-L., 2000, « Introduction: La confrérie *tijâniyya*, une confrérie pas comme les autres », in J.-L. Triaud et D. Robinson, eds., pp. 9-33.
- Triaud, J.-L. et Robinson, D., eds., 2000, *La Tijâniyya : Une confrérie à la conquête de l’Afrique*, Paris, Karthala.
- Veinstein, G. et Clayer, N., 1996, « L’empire ottoman », in A. Popovic et G. Veinstein, eds., pp. 322-341.



